



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE POSGRADO EN DERECHO

FACULTAD DE DERECHO

FILOSOFÍA DEL DERECHO

**“PANTEÍSMO Y DEMOCRACIA. UNA APROXIMACIÓN A LA TEORÍA  
DEMOCRÁTICA DE HANS KELSEN DESDE UNA PERSPECTIVA DE LA  
HISTORIA DE LAS IDEAS”**

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN DERECHO

**P R E S E N T A:**

**OSCAR LUIS UCHA BONILLA**

**TUTOR**

Dr. José Isidro Saucedo González (Instituto de Investigaciones jurídicas)

**COMITÉ TUTOR**

Dra. Paola Martínez Vergara (Facultad de Derecho)

DR. Roberto Ávila Ornelas (Facultad de Derecho)

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. Junio 2024



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A la Maestra Laura Magalli García Escutia gracias a cuyo trabajo ésta como muchas otras investigaciones han sido posibles...*

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la Universidad Autónoma de México, en especial a la Facultad de Derecho, por todos los años de formación que me han dado y que han hecho posible esta investigación, así como también por haberme dado los mejores años de mi vida.

A la Dra. Perla Gómez sin cuyo apoyo mi Doctorado no hubiera sido posible...

A la Dra. Paola Martínez Vergara por su apoyo y cuyas observaciones enriquecieron enormemente esta investigación.

A la Dra. Eugenia Paola Carmona Díaz de León por su apoyo y a quien ha sido un honor y un gusto tenerla como parte de mi sínodo.

Al Dr. Isidro Saucedo por todo el apoyo brindado como mi tutor principal y sin el cual esta investigación no hubiera visto la luz.

Al Dr. Roberto Ávila Ornelas, a quien muy en especial agradezco su apoyo y el haber creído todos estos años en esta investigación.

Al Dr. Adrian Rentería por su apoyo incondicional y quien ha sido también una de las piedras angulares para que esta investigación tuviera lugar.

Al Dr. Alejandro Nava, a quien le debo muchísimo.

Al Dr. López Betancourt por su apoyo y a quien estaré siempre agradecido por su apoyo.

Al Dr. Garay Garzón por sus sabios consejos.

Al Dr. Matthias Jestaedt por creer en esta investigación y honrarme al invitarme al workshop internacional sobre jóvenes investigadores organizado por el Instituto Kelsen y, posteriormente, por su apoyo para realizar parte de esta investigación en el Centro de Estudios sobre Kelsen, en la Universidad de Friburgo.

Al Dr. Rodrigo Cadore, una de las personas más eruditas y brillantes que he conocido en el ámbito de la filosofía del Derecho y los estudios sobre Kelsen, y quien fue mi mayor guía en esta investigación.

A mi familia, a mi pareja, y a CONACYT, al SERVICIO DE INTERCAMBIO ALEMÁN (DAAD), y a tantos y tantos que me han acompañado y apoyado en esta investigación a lo largo de estos años.

*Lo que es el absoluto para la metafísica, eso es el Estado para la teoría política*<sup>1</sup>  
(traducción propia)

Harold J. Laski

---

<sup>1</sup> Laski, Harold Joseph, *Studies in the problem of sovereignty*, New Haven, Yale University Press, 1917, (*What the absolute is to the metaphysics, that is the State to the political theory*) p. 6.

## ÍNDICE

Introducción.....	X
-------------------	---

### CAPÍTULO I

#### ESTADO Y SOBERANÍA. LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL ESTADO EN OCCIDENTE

I. Panorama general.....	1
II. Antecedentes del Estado en el mundo grecolatino.....	2
1. El concepto de polis en la Antigua Grecia.....	2
2. El concepto de <i>res publica</i> en la Antigua Roma.....	9
III. El nacimiento del Estado en la baja Edad Media.....	14
1. La dicotomía entre <i>imperium</i> y <i>sacerdotium</i> . El dualismo entre el poder terrenal y el espiritual y el camino hacia la secularización del Estado.....	14
2. El conflicto entre Luis IV de Baviera y Juan XXII y el umbral del Estado secular.....	19
3. Marsilio de Padua (Johannes de Jardun) y el Estado secular.....	22
4. Los orígenes de la sociedad civil.....	25
IV. El Estado soberano en el <i>ancien régime</i> . El Absolutismo francés y el nacimiento de la teoría del Estado.....	29
1. Contexto histórico.....	29
2. Orígenes del Absolutismo francés.....	31
3. La teoría del Estado en el Absolutismo francés.....	34
V. La consolidación del Estado soberano.....	42
1. Hegel y el camino hacia las teorías modernas del Estado y del Derecho.....	45
2. La filosofía del Derecho de Hegel y el Estado como ente soberano en Hegel.....	46
VI. El Estado soberano. Carl Schmitt y la crítica de Kelsen.....	56
1. El Estado soberano en Carl Schmitt.....	56
A. Carl Schmitt como continuador de la teoría hegeliana del Estado.....	59
B. El vínculo entre teología y teoría del Estado en Carl Schmitt.....	61

2. La crítica de Kelsen a Schmitt.....	64
--	----

## CAPÍTULO II

### TEORÍA DEL ESTADO SIN ESTADO. EL PANTEÍSMO JURÍDICO DE HANS KELSEN

I. Panorama general.....	68
II. Algunas teorías del estado cercanas a Kelsen.....	68
1. La teoría del Estado de Georg Jellinek.....	68
A. El problema de la teoría general del Estado de Jellinek.....	73
B. La concepción del Estado en Jellinek.....	76
2. La teoría del Estado de Leonídas Pitamic.....	78
3. La teoría del Estado de Hermann Heller.....	85
A. El problema de la teoría de Heller en su metodología.....	87
III. Kelsen y la desmistificación del Estado.....	90
1. Crítica kelseniana al concepto de soberanía.....	90
A. Soberanía como dogma.....	92
B. El sincretismo metodológico en torno al concepto de soberanía.....	94
C. La crítica de kelsen al dogma de la soberanía frente al Derecho internacional.....	98
D. Dios y el poder soberano. la relación entre el discurso teológico y el dogma de la soberanía.....	102
E. El Derecho internacional y la democracia. la <i>civitas maxima</i> y la superación del dogma de la soberanía.....	106
2. Crítica de Kelsen a las teorías psicologistas del Estado.....	110
A. La teoría pura del derecho y el psicoanálisis.....	110
B. La desmistificación Estado como “realidad social”.....	112
C. La libido como criterio de la unidad social y la crítica de Kelsen a Freud.....	114

D. Freud y la teoría de la libido como elemento constitutivo del vínculo social.....	117
E. De la psicología social a la mitología del Estado.....	119
F. Crítica de Kelsen al esquema sociológico de Durkheim y Spencer.....	123
IV. La teoría pura del Derecho y el panteísmo.....	126
1. La crítica kelseniana a la teología del Estado. Teoría del Estado sin Estado.....	126
A. La crítica al concepto de substancia y la crítica kelseniana del Estado como ente metajurídico.....	129
B. La trascendencia de Dios frente a la naturaleza y del Estado frente el Derecho.....	132
2. El panteísmo y la Teoría Pura del Derecho. Panteísmo como superación del método teológico.....	137
3. Cosmovisión y panteísmo. el papel del panteísmo en la teoría democrática de Kelsen.....	140

### CAPÍTULO III

#### PRIMERAS TEORÍAS DEL ESTADO Y PENSAMIENTO ANTIMETAFÍSICO A LA LUZ DE LA CRONOLOGÍA DE KELSEN

I. Panorama general.....	146
II. Comienzo del pensamiento antimetafísico según la cronología kelseniana.....	147
1. Protopanteísmo. El averroísmo latino y el inicio de las ciencias naturales en Occidente.....	155
A. Figuras principales del averroísmo: Boecio de Dacia y Siger de Brabante.....	165
2. El concepto de eternidad y su vínculo con el orden terrenal en las primeras teorías del Estado.....	171
III. Primeras teorías del Estado vinculadas con el pensamiento antimetafísico a la luz de la cronología de Kelsen: Dante Alighieri y Marsilio de Padua.....	183
1. La teoría del Estado de Dante.....	183
2. La teoría del Estado De Marsilio de Padua: el <i>Defensor Pacis</i> .....	193

## CAPÍTULO IV

## PANTEÍSMO Y LA DEMOCRACIA. LA RECEPCIÓN DE SPINOZA EN LA TEORÍA DEL ESTADO

I. Panorama general.....	198
II. El redescubrimiento de la teoría del Estado de Spinoza por Kelsen y su círculo.....	199
1. Adolf Menzel y la teoría del Estado de Spinoza.....	203
A. El panteísmo de Spinoza y su relación con el positivismo jurídico según Adolf Menzel.....	221
B. Sobre la teoría contractual de Spinoza y su relación con la democracia según Adolf Menzel.....	227
C. Spinoza en las teorías modernas del Estado según Adolf Menzel.....	235
2. Fritz Sander y la crítica a Estado como ente metajurídico.....	237
III. Contexto histórico en los países bajos antes de Spinoza.....	241
1. Los orígenes de la República neerlandesa.....	242
2. Orígenes del Humanismo en los Países Bajos. Los Hermanos de la Vida Común.....	249
IV. El comienzo del panteísmo como programa político.....	255
1. Iluminismo rosacruz.....	255
2. El panteísmo como reforma política del mundo.....	266
V. Spinoza y el Spinozismo.....	278
1. la Ilustración Radical y la figura de Spinoza.....	278
2. El círculo de Spinoza y la lucha por la democracia.....	287
3. La relevancia de Spinoza en la filosofía del siglo XVIII-XIX: la batalla panteísta.....	293
4. Comentarios breves sobre el panteísmo.....	298
VI. La teoría del Estado de Spinoza en el siglo XIX.....	303

1. Primer estudio conocido sobre la teoría del Estado de Spinoza de Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart.....	303
2. La recepción de Spinoza en el discurso político y su vínculo con la democracia en Eduard Gottlob Sellaer y Johann Peter Romang.....	304
3. La teoría del Estado de Spinoza en <i>La historia y literatura de la teoría del Estado</i> de Robert von Mohl.....	305
VII. La materialización del discurso antimetafísico en la teoría democrática de Hans Kelsen.	308
Conclusiones.....	315
Referencias.....	318

*...todo lo que ya no está de manera inmediata en su mundo y no se expresa en él, en consecuencia, toda tradición, el arte igual que todas las demás creaciones espirituales del pasado, el derecho, la religión, la filosofía, etc., están despojadas de su sentido originario y referidas a un espíritu que las descubra y medie, espíritu al que los griegos dieron el nombre de Hermes, el mensajero de los dioses.<sup>2</sup>*

Hans George Gadamer

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objetivo demostrar cuál es la relevancia del discurso panteísta en la teoría democrática de Hans Kelsen y se inscribe dentro de los estudios realizados durante las últimas tres décadas por parte de estudiosos como Marc Bedjai, Tim Klever, entre otros, desde el campo de la historia de las ideas políticas enfocados en el papel de Spinoza en el devenir del pensamiento democrático, en especial, los realizados por el historiador Jonathan Israel en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton, quien en los últimos treinta años ha destacado el papel del pensamiento antimetafísico de Spinoza como eje de lo que denomina la “Ilustración radical”, frente a la que considera la vertiente moderada, tal es el caso de pensadores como Voltaire, Rousseau, Descartes, Adam Smith, entre otros, al postular una diferencia ontológica que radica en una cosmovisión unisustancial del mundo frente a los segundos, es decir, antimetafísica, que es en esencia la tesis central del panteísmo.

Para Jonathan Israel, el pensamiento antimetafísico —panteísta— característico de la Ilustración radical es aquél que ha configurado históricamente al mundo Occidental en sus formas sociales más básicas, valores y cultura, al fundar con ello los valores de igualdad constitutivos de la democracia del mundo moderno.<sup>3</sup> Para el historiador inglés, la Ilustración radical representa el establecimiento de ciertos principios básicos de lo que ahora entendemos como “democracia”, es decir, la igualdad racial, la igualdad de género, la libertad individual, la libertad de credo, la libertad de expresión y prensa, así como la supresión de la autoridad religiosa de los procesos legislativos y de educación, la separación bien definida entre Iglesia y Estado. Se trata de principios que parten, según Israel, de una epistemología cuya ontología

---

<sup>2</sup> Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Tomo I, 11a ed., trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 218.

<sup>3</sup> *Cfr.*, Israel, Jonathan, *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2010, pp. VII-XI.

es una idea unisubstancial del mundo, antimetafísica —panteísta—, donde la igualdad en términos generales encuentra su razón más esencial en la idea de entender al mundo, al universo, como una única substancia de la cual todos formamos parte, donde no existen jerarquías ontológicas, como lo podría representar la idea de Dios como autoridad, como máximo legislador, cuya substancia se concibe por encima del mundo.

Kelsen no realizó una teoría esquematizada sobre la democracia, ni siquiera un concepto determinado de la misma, lo cual no quiere decir que a lo largo de su obra no se pueda extraer una idea más o menos articulada de la misma. Tan es así que, como lo señala Horst Dreier, es el único teórico de la democracia del periodo de la República de Weimar que se ocupó científicamente y a profundidad de los principios constitucionales y políticos democráticos, de sus presupuestos y consecuencias.<sup>4</sup> Por este motivo Hans Kelsen es, tal vez, el único teórico de la democracia de la República de Weimar que sigue vigente.<sup>5</sup>

Si bien Kelsen no tiene una teoría esquematizada de la democracia, un concepto definido de la misma o, por lo menos, una obra donde condense su concepción acerca de ésta —la cual nos vemos forzados a extraer de todo un corolario de ensayos y artículos escritos a lo largo de su vida—, podemos decir que la piedra angular de su teoría es su “tesis de la identidad” entre Derecho y Estado, es decir, una teoría del Estado sin Estado, como el mismo Kelsen la denominara hacia 1922 en su obra *El concepto sociológico y jurídico del Estado*,<sup>6</sup> donde, al partir de una analogía entre la idea de la unión de Dios con la naturaleza propia del panteísmo, identifica al Estado y al Derecho como una misma cosa.<sup>7</sup>

Como lo señala Robert Christian Van Ooyen, un autor que será importante para nuestro marco teórico por ser uno de los mayores especialistas en la actualidad en la Teoría pura de Kelsen, en específico, de su teoría de la democracia, ésta se trata en esencia de una desontologización del Estado que tiene como consecuencia una teoría del Estado sin Estado,<sup>8</sup> una teoría donde el Estado es concebido como una comunidad jurídica que es el resultado de

---

<sup>4</sup> Cfr., Dreier, Horst, «Der Preis der Moderne. Hans Kelsen und Rechts-Sozialtheorie», en *Hans Kelsen Politische Philosophie*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 2017, p. 80.

<sup>5</sup> Cfr., Kelsen, Hans, «Verteidigung der Demokratie, Abhandlungen zur Demokratietheorie», en Jestaedt, Matthias y Oliver Lepsius (comp.), Tubinga, Mohr Siebeck, 2006, p. XXVII.

<sup>6</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses vom Staat und Recht*, Tubinga, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, p. 208.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

<sup>8</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft*, Heidelberg, Vs Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien Wiesbaden, 2010, pp. 32-41.

la política como actividad humana, como algo real, que se materializa en los paradigmas positivos que regulan la lucha de poderes de los distintos intereses dentro de una sociedad determinada y que pueden ser estudiados de forma científica con independencia de sistemas valorativos.<sup>9</sup>

Horst Dreier señala en su libro titulado *Staat ohne Gott (Estado sin Dios)*, otro autor que forma parte de nuestro marco teórico y uno de los juristas u filósofos del Derecho más destacados en el ámbito alemán, además de ser uno de los conocedores más profundos de la obra kelseniana, que el Estado en la democracia moderna prescinde de toda forma de legitimización religiosa o cosmovisión en particular, al ser la libertad de religión y la neutralidad religiosa las columnas sobre las cuales se erige la secularidad del Estado constitucional libre.<sup>10</sup> Este es para Dreier el espíritu, digámoslo así, del Estado moderno, del Estado democrático: la idea de que cualquier forma teocrática del Estado es incompatible con la democracia.<sup>11</sup>

La tesis de Dreier coincide con la de Kelsen, pero la particularidad en Kelsen, su originalidad, se debe a que, como lo señalara Carl Schmitt, su tesis parte de una serie de analogías que para poder ser comprendidas precisan de un conocimiento profundo de la historia de las ideas para poder penetrar en la heterogeneidad de su teoría del conocimiento y la consecuencia democrática a que conduce su visión del mundo.<sup>12</sup> Y es que Kelsen entiende la democracia como una cosmovisión fruto del devenir del pensamiento antimetafísico en Occidente, donde el panteísmo, en particular el de Spinoza, se presenta como uno de los puntos de inflexión de dicho proceso. Esto lo interpreta Kelsen desde un enfoque propio de la historia de las ideas que comenzara a estar en boga desde el primer cuarto del siglo XX con su iniciador Friedrich Meinecke, quien ya desde un comienzo advirtiera las grandes consecuencias “revolucionarias” de la teoría spinozista,<sup>13</sup> y de quien partirá, hasta cierto punto, la reflexión kelseniana.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>10</sup> *Cfr.*, Dreier, Horst, *Staat ohne Gott*, Múnich, Verlag C. H. Beck, 2018, p. 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>12</sup> *Cfr.*, Schmitt, Carl, *La teología política*, 8a ed., trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009, p. 40.

<sup>13</sup> *Cfr.*, Meinecke, Friedrich, *Machiavellism: The doctrine of raison d'État and its place in modern history*, Estados Unidos de Norte América, Transaction Publishers, 1998, p. 217

La presencia del panteísmo en la teoría de Hans Kelsen, si bien se trata de un tópico que se conoce por los textos del propio Kelsen, es algo que no ha sido estudiado casi en absoluto, salvo por dos artículos de Hakan Gustafsson que versan uno sobre la norma fundamental y el otro sobre la sustancia inmanente de Spinoza.<sup>14</sup> Cabría mencionar también algunos esfuerzos como los del Otto Pferdsman o de Manfred Walther por comparar la teoría jurídica de Spinoza con la de Kelsen,<sup>15</sup> pero no concretamente desde el panteísmo, lo cual ya justifica una investigación al respecto. Por este motivo se desconoce la trascendencia del tema, la cual suponemos es de primer orden, dado que Kelsen incluso le dedica todo un capítulo en su obra, *El concepto sociológico y jurídico del Estado*, titulado «Panteísmo y la Teoría pura del Derecho», con el que concluye uno sus textos más importantes y en el que resume la esencia de su teoría democrática y del Derecho. Esto donde once años antes de la publicación de la *Teoría pura del Derecho*.

Al ser Hans Kelsen uno de los teóricos de la democracia y del Derecho más representativos del siglo XX, resulta toral para una mejor comprensión de su pensamiento saber cuál es la relevancia del panteísmo en su teoría y, con ello, si su teoría se inserta dentro de una línea discursiva histórica trazada en las últimas décadas dentro del campo de la historia de las ideas por gente como Jonathan Israel, quien sostiene la existencia de un vínculo entre el pensamiento antimetafísico —panteísmo— y el desarrollo de la democracia en Occidente. Esto podría contribuir a los estudios realizados ya sobre el tema en el momento en el que comenzamos a entender su relevancia y llevar a revalorar la teoría democrática de Kelsen que, aunque vigente, no ha sido dimensionada desde una perspectiva histórica como un discurso que, sostendremos, continúa toda una tradición marcada por el advenimiento del panteísmo en Occidente.

Por ello la pregunta sobre la cual se centrará nuestra investigación será: ¿cuál es la trascendencia del panteísmo en la teoría democrática de Kelsen? Al seguir los cuestionamientos acerca de: ¿qué valor tiene el panteísmo en el desarrollo del discurso

---

<sup>14</sup> Vid., Gustafsson, Håkan, «Fiction of law», en *Rechtstheorie*, Dunker & Humboldt, Berlin, vol. 41, 2010, y «immanence of law», en A. Hirvonen (comp.), *Policentricity: the multiple scenes of law*, Pluto Press, Londres, 1998.

<sup>15</sup> Vid., Pfersmann, Otto, «Religionen als Rechtssysteme. Das Methodenproblem der normativen Religionsanalyse bei Kelsen und Spinoza», en Clemens Jabloner (comp.), *Secular religion*, Manz, Viena, 2013, también, «Laws normativity in Spinoza's naturalism», en André Santos Campos (comp.), *Spinoza and law*, Routledge, Londres, 2015.

democrático?; Y si éste es de naturaleza histórica: ¿cuál es su relevancia?; ¿sigue una línea discursiva dentro del pensamiento democrático occidental?; ¿por qué sería entonces relevante el panteísmo en la teoría de Kelsen?; ¿cuál es su importancia dentro de dicha línea discursiva?

Por lo anterior, el objetivo general de nuestra investigación será demostrar la trascendencia del discurso panteísta en la teoría democrática de Hans Kelsen y, específicamente, saber si la teoría democrática de Hans Kelsen se inserta dentro de una línea discursiva del pensamiento democrático que tiene como eje al panteísmo, como la trazada por Jonathan Israel, la cual implica un cambio de categorías epistémicas que van ligadas con el devenir del pensamiento democrático.

Por tanto, la hipótesis de nuestra investigación es que la teoría democrática de Kelsen sigue una línea discursiva desde de la historia de las ideas que tiene como eje al panteísmo y de la cual es su pináculo al materializarse en su Teoría pura del Derecho, una teoría jurídica y ya no sólo ideológica, que identifica al Derecho con el Estado como una misma cosa en analogía con el panteísmo que equipara a Dios con la naturaleza y que es la esencia de su teoría de la democracia.

Dado que la hipótesis de investigación es que la teoría kelseniana sigue una línea discursiva desde la historia de las ideas, para su comprobación se empleará como metodología precisamente la de la historia de las ideas, en específico, políticas, porque es una tendencia historiográfica que permite analizar en el tiempo, contenidos, discursos políticos y representaciones ideológicas en un determinado contexto. Su objeto es analizar cómo el pensamiento político trasciende los textos, con lo que no se trata sólo de una recopilación de textos, sino que tiene como objeto su comprensión. La historia de las ideas como herramienta metodológica resulta entonces ideal para el objetivo principal de nuestra investigación y se justifica porque se busca demostrar la trascendencia del panteísmo en la teoría de Kelsen y esa es exactamente la función de la historia de las ideas, y porque nuestros temas fundamentales son ideas como “democracia”, “Estado” y “panteísmo” desde una perspectiva histórica. Por tanto, estos necesitan ser contextualizarlos al hacer cortes transversales y longitudinales en el tiempo que permitan entender relaciones diacrónicas y sincrónicas, y no sólo un simple análisis historiográfico, lo cual es precisamente lo que hace la historia de las ideas.

Por otro lado, la historia de las ideas como metodología permite comprender cómo las ideas políticas no se quedan solamente plasmadas en libros y textos, sino cómo trascienden a través de los cortes transversales y longitudinales para entender las relaciones diacrónicas y sincrónicas y apreciar ritmos de la sociedad en el tiempo.

La historia de las ideas, en general, se caracteriza por el empleo de varios métodos para así poder comprender los contenidos de los discursos políticos y sus representaciones ideológicas. Estos comprenden la mezcla de varios como los siguientes: el analítico, doxográfico, contextualismo histórico, hermenéutico e historiográfico. Esta combinación, como lo establece la escuela de Cambridge, tiene la ventaja de que nos permite analizar textos y entender cuál era el contexto de los autores al escribirlos, qué cosmovisiones tenían, con qué recursos contaban. Así podemos analizar los éstos después de la doxografía y buscar explicar la intencionalidad de los autores al entretrejer las ideas que conforman un determinado pensamiento o cosmovisión. En la presente investigación podemos no sólo analizar, sino contextualizar los escritos de Kelsen o los de filósofos como Spinoza y comprender su trascendencia en un sentido histórico, tanto diacrónica como sincrónicamente.

Por otro lado, métodos como el hermenéutico, que se empleará en esta investigación para interpretar ideas como Estado, democracia o panteísmo, nos permite fundir horizontes, es decir, un diálogo entre las ideas de un autor o fenómenos históricos y nuestra propuesta interpretativa. Así, no sólo podemos llenar los lugares de indeterminación, aquello que no se dice en el texto y que tiene que ver con el contexto en el que se habla, sino que nos permite destacar su relevancia histórica desde nuestro lugar en el tiempo y a partir de lo que ya conocemos. Al respecto Hans-George Gadamer menciona que: «cuando intentemos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación».<sup>16</sup> Esta historia efectual radica como lo señala Gadamar en que:

El interés histórico no se orienta sólo hacia los fenómenos históricos o a las obras transmitidas, sino que tiene como temática secundaria el efecto de los mismos en la historia [...] [exige] un planteamiento histórico-efectual cada vez que una obra o tradición ha de ser extraída del claroscuro entre tradición e historiografía y puesta a cielo abierto; esta exigencia, que no se dirige tanto a la investigación como a

---

<sup>16</sup> Cfr., Gadamer, Hans-Georg, «Fundamento para una teoría de la experiencia hermenéutica», en Dietrich Rall (comp.), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, 2a ed., trad. de Sandra Franco, México, UNAM, 2008, p. 19.

la conciencia metodológica de la misma, es la consecuencia obligada de toda reflexión a fondo de la conciencia histórica.<sup>17</sup>

Esto nos ayudará en esta investigación a comprobar la hipótesis de nuestro trabajo. Si nuestra pretención, entre otras cosas, es destacar la relevancia de ideas como el panteísmo en la teoría democrática de Kelsen, resulta necesario expandir nuestro horizonte interpretativo y tratar de entender esta ideas desde su ser a partir de nuestro lugar en el tiempo, su historia efectual en combinación con nuestra conciencia histórica, no basta con dividir, como lo menciona Gadamer, el planteamiento hermenéutico en: «subjetividad del intérprete y objetividad del sentido que se trata de comprender».<sup>18</sup> Debemos, como señala Gadamer, movernos en círculos del todo a la parte y viceversa para comprender la trascendencia histórica de una idea o hecho,<sup>19</sup> un movimiento que tenemos que hacer acompañado de nuestro conocimiento historiográfico (nuestros prejuicios verdaderos en términos de Gadamer), que nos permita demostrar en qué radica dicha trascendencia. Con base en el método hermenéutico, entre otros, es que dotaremos de significación al metarrelato panteísta en la obra de Kelsen. Como señala Gadamer, es a través de la hermenéutica cómo se acaba por determinar, por ejemplo, el significado de una obra de arte, que no es un objeto intemporal, sino que pertenece a un mundo pero cuyo significado se completa por medio de la hermenéutica a la distancia temporal,<sup>20</sup> lo cual no sólo se aplica al arte, sino que se puede trasladar a la interpretación de cualquier narrativa que esté mediada por una conciencia histórica, como en el presente caso el panteísmo como metarrelato propio del devenir del pensamiento occidental. De ahí la elección de este método para nuestra investigación, el cual como en todo trabajo académico está determinado por nuestro objeto de estudio.

Por último, métodos combinados como la microhistoria o el análisis historiográfico nos ayudan a focalizar dentro de un espacio largo de tiempo un lapso breve, lo cual se conoce como ritmo lento.<sup>21</sup> Esto nos permite comprender el desarrollo de ideas o conceptos en el

---

<sup>17</sup> Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método...*, cit., p. 370.

<sup>18</sup> Cfr., Gadamer, Hans-Georg, «Fundamento para una teoría de la experiencia hermenéutica»..., cit., p. 29.

<sup>19</sup> Cfr., Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método...*, cit., p. 244.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>21</sup> Cfr., González Luis, *Otra invitación a la microhistoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, <file:///Users/oscarucha/Downloads/Luis%20Gonz%C3%A1lez%20y%20Gonz%C3%A1lez%20Otra%20Invitaci%C3%B3n%20a%20la%20microhistoria.pdf> [09-agosto-2023].

tiempo a partir de la integración de acontecimientos o sucesos que en su conjunto nos brindan una foto panorámica de su empleo y cambios.<sup>22</sup>

La elección de nuestro marco teórico basado en los estudios de gente como Jonathan Israel que desde la historia de las ideas analizan la relevancia del discurso panteísta en el devenir del pensamiento democrático, en particular, el de Spinoza. Esto se justifica, ya que nuestra pregunta de investigación es la de comprender desde un enfoque cualitativo qué importancia tiene el discurso panteísta en la teoría de Kelsen. Y que también se justifica por el hecho de que, como ha sido demostrado recientemente por Richard Bourke, quien es especialista en historia del pensamiento político, el concepto de democracia ha sido concebido desde una perspectiva estática, transhistórica, sobre todo en los Estados Unidos a partir del término de la Segunda Guerra Mundial, al ser vista como una herramienta para un programa ideológico determinado que parte desde un mero análisis tipológico que no la interpreta como el producto de un proceso histórico. La consecuencia de ello ha sido la pérdida de cualquier explicación causal apropiada sobre la democracia.<sup>23</sup> Como Richard Bourke señala, un análisis politológico de categorías como la democracia fracasa si se limita a una mera tipología y no da cuenta de su explicación histórica como debería ser estudiado. De ello fue plenamente consciente Kelsen y su círculo, quienes entendieron —en particular Kelsen y Adolf Menzel— que un análisis de la democracia y, sobre todo, una teoría de la democracia, no podía prescindir de una explicación histórica al ser un fenómeno que, tal vez como ningún otro, ha sido fruto de una revolución constante en el devenir de la historia de las ideas en Occidente: un fenómeno histórico del pensamiento occidental, más que un objetivo en términos de Richard Bourke.<sup>24</sup>

Aunado a lo anterior, nuestro marco teórico será complementado con los estudios de Francis Yates sobre el Iluminismo rosacruz, quien al partir de la historia de las ideas ha sido una de las pioneras en estudiar el tránsito del pensamiento científico desde sus orígenes metafísicos y, en su caso, esotéricos, hacia formas más puras del mismo como es el caso del pensamiento ilustrado. En específico Yates se concentró en la relevancia histórico-política

---

<sup>22</sup> Cfr., Bödecker, Hans Erich, «Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual. Temas, problemas y perspectivas», en *Historia y Grafía*, México, n° 32, 2009, p. 132.

<sup>23</sup> Cfr., Bourke, Richard, «Enlightenment, Revolution and Democracy», en *Constellations, An international Journal of Critical and Democracy Theory*, Nueva York, vol. 15, n° 1, 2008, pp. 10-11.

<sup>24</sup> *Idem.*

del movimiento rosacruz como la expresión de un estadio en el devenir del pensamiento occidental en donde las categorías medievales chocan con la irrupción del discurso científico en Occidente, lo cual será la génesis de lo que conocemos como panteísmo, de lo cual encontramos algunos atisbos en la filosofía de gente como Giordano Bruno, Pico della Mirandola o Marsilio Ficino, quienes sincretizan categorías científicas con metafísicas o esotéricas.

Por otro lado, resulta importante mencionar, como se explicará, que el panteísmo es un metarrelato, no es un concepto propiamente. Se trata más de una cosmovisión fruto de un estadio civilizatorio del pensamiento occidental y es precisamente en ese sentido en el que Kelsen lo interpreta, como un discurso que representa un estadio en el devenir del pensamiento occidental enlazado con el discurso científico y, con ello, de relevancia histórica desde una perspectiva de la historia de las ideas. Esto justifica la elección de las obras de Francis Yates sobre el Iluminismo rosacruz para nuestra investigación, ya que nos ayuda a comprender la relevancia histórico-política del panteísmo como parte de la historia de las ideas en Occidente y, con ello, poder dar respuesta a la pregunta nuestra pregunta de investigación.

Por último, resulta toral mencionar que hacia 1933 Hans Kelsen publica un artículo titulado «La forma del Estado y cosmovisión». En este artículo, aunque de forma un tanto lacónica, Kelsen nos deja ver cronológicamente cómo entiende el proceso del pensamiento antimetafísico en Occidente y, con ello, el democrático, al comenzar su explicación con el averroísmo latino y la concepción de la eternidad del mundo y las primeras teorías políticas como la de Marsilio de Padua para culminar con el panteísmo de Spinoza. Por ello para comprender la relevancia del discurso panteísta en la teoría de Kelsen y comprobar nuestra hipótesis, vemos la necesidad de hacer uso de los estudios historiográficos de Kurt Flasch, quien ha sido la máxima autoridad en el tema del averroísmo latino y sus consecuencias, así como de los artículos publicados por Pilar Herraiz Oliva sobre el mismo tema.

Por lo anterior expuesto, la elección de nuestro marco teórico queda justificada y resulta la adecuada, toda vez que se trata en su mayoría de estudios relacionados directamente con el panteísmo y la democracia o, en general, el devenir del pensamiento político en Occidente desde una perspectiva de la historia de las ideas y que siguen puntalmente la cronología

establecida por Kelsen en sus textos sobre el proceso que dio origen al pensamiento democrático.

Esta investigación se desarrollará en cuatro capítulos, los cuales tendrán los siguientes objetivos:

En el primer capítulo se analizará y explicará desde un enfoque cualitativo cómo se ha construido el concepto de Estado desde sus primeras manifestaciones en la Edad Media y su vínculo con el discurso teológico para, posteriormente, confrontar su construcción discursiva con la teoría kelseniana, la cual deconstruye desde la historia de las ideas dicho discurso.

Posteriormente, en el segundo capítulo, se analizará y explicará en qué radica el panteísmo jurídico de Kelsen; es decir, su teoría del Estado sin Estado. Esto primero a través de una reconstrucción del contexto en el que tuvo lugar y cómo Kelsen construye su tesis,

El tercer capítulo se centrará en analizar, reconstruir y explicar a partir de la línea cronológica marcada por Kelsen el contexto en el que tienen lugar las primeras teorías del Estado con el objeto de conocer su vínculo con las primeras ideas antimetafísicas o, lo que es lo mismo, panteístas o protopanteístas, en particular, con averroísmo latino. Con ello se pretende demostrar la trascendencia del discurso panteísta en el devenir de la teoría del Estado y el pensamiento democrático.

Por último, en el cuarto capítulo se analizarán los textos de Kelsen y su círculo relacionados con el spinozismo y el devenir histórico de la teoría del Estado y la democracia, mismos que se confrontarán y se interpretarán a la luz de los estudios realizados en el campo de la historia de las ideas, fundamentalmente los hechos por Jonathan Israel y Francis Yates sobre panteísmo y democracia. Esto con el objeto de demostrar que existe un paralelismo entre la interpretación de las consecuencias históricas del pensamiento panteísta por parte de Kelsen y su círculo, en particular de Spinoza, y lo que se ha estudiado hasta ahora. Con esto se busca demostrar la trascendencia del panteísmo en la teoría de Kelsen.

Muchas de las fuentes que se utilizarán en esta investigación son textos originales que hemos encontrado y recolectado a lo largo de los años en anticuarios en Alemania y, también, gracias a la estancia de investigación realizada en el Centro de Estudios sobre Hans Kelsen del Instituto Kelsen, en la Universidad de Friburgo, Alemania. Otras veces se trata de fuentes muy antiguas tomadas de archivos digitales, principalmente archive.org, de las cuales, al igual que las primeras, no existe una traducción. Por ello nos hemos dado a la tarea de traducir

las citas de dichos textos como una cortesía para nuestros lectores, con la advertencia de que no somos traductores de profesión, por lo que asumimos toda responsabilidad sobre las mismas y pedimos de antemano una disculpa por los errores que podamos cometer.

## **CAPÍTULO I**

### **ESTADO Y SOBERANÍA. LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL ESTADO EN OCCIDENTE**

*Todos deben someterse a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen han sido establecidas por él*

*Romanos 13:1-8*

#### **I. PANORAMA GENERAL**

El objetivo del presente capítulo es analizar y explicar cómo ha sido construido el concepto de Estado a través del tiempo, su vínculo con la noción de soberanía como su correlato y, finalmente, su fundamentación teológica. Esto para poder confrontarlo en el siguiente capítulo con la teoría kelseniana de la democracia, que deconstruye desde la historia de las ideas dicho discurso.

El análisis de la construcción discursiva del Estado y su contextualización a través del método del contextualismo histórico contribuirán a una mejor comprensión de la relevancia desde la historia de las ideas de la tesis de la identidad entre Derecho y Estado, que es la base de la teoría democrática de Hans Kelsen y, con ello, su vínculo con el panteísmo en los siguientes capítulos. Esto a partir de la comprensión del discurso antitético de su teoría, que es la construcción histórica de la noción de Estado en Occidente, para así poder explicar cuál es la relevancia de la teoría kelseniana desde la historia de las ideas.

## II. ANTECEDENTES DEL ESTADO EN EL MUNDO GRECOLATINO

### 1. El concepto de polis en la Antigua Grecia

La teoría democrática de Hans Kelsen descansa sobre la piedra angular de su teoría del Estado y del Derecho, la tesis de la identidad (*Identitätsthese*), la cual identifica a ambos como dos caras de una misma moneda. Desde la perspectiva kelseniana una de las condiciones de posibilidad para la existencia de la democracia radica en la desmistificación del Estado como un ente soberano por encima del orden legal, de las legislaciones de los pueblos. La teoría democrática de Hans Kelsen es ante todo una teoría de la legalidad por medio de la seguridad jurídica materializada en el derecho positivo y para la que las razones de Estado representan un uso autocrático del poder, cuya legitimidad sólo se explica históricamente a través de la fundamentación teológica del Estado desde sus comienzos en la Edad Media.

La propuesta kelseniana de la identificación del Estado y el Derecho, la tesis de la identidad, nace de una analogía entre la idea del panteísmo que identifica a Dios con la naturaleza como una única sustancia, y el Estado y el Derecho como una unidad sustancial, superando con ello, según Hans Kelsen, el método teológico.

Actualmente, sobre todo a partir de los estudios en el campo de la historia de las ideas de Jonathan Israel, disciplina que tanto como corriente, así como método de investigación se enfoca en la identificación de ideas que influyen en el desarrollo y propagación de otras ideas y, con ello, en cómo se relacionan con el devenir histórico y permean en la sociedad desde el ámbito religioso, filosófico hasta político e institucional. Se ha observado que la idea de una única sustancia —que es la base del panteísmo— ha sido el eje del desarrollo histórico de la democracia desde sus inicios en Occidente. Lo cual nos lleva a revalorar desde una perspectiva histórica la analogía kelseniana entre el panteísmo y su tesis de la identidad entre el Derecho y el Estado como fundamento de su teoría democrática y, con ello, la relevancia en la actualidad de su teoría jurídica en general para los órdenes democráticos, como es el objetivo de la presente investigación.

Como hemos dicho, la historia de las ideas como corriente y método se ha enfocado desde sus comienzos en identificar ideas, el primer ejemplo de ello lo podemos encontrar en la publicación de un joven apenas graduado de Maestría (Magíster) en la Universidad de Jena en 1718, y que fuera elogiado años más tarde por Giambattista Vico, Jakob Brucker, quien entre 1696 y 1770 publicara *Tentamen introductionis in historiam doctrinae logicae de ideis* (*Intento de una introducción a la historia de la doctrina lógica de las ideas*), y que poco después, en 1723, reeditara como *Historia philosophicae doctrinae de ideis* (*Historia filosófica de la doctrina de las ideas*), donde como una especie de arqueólogo intentó desenterrar, como explica Andreas Dorschel, capa por capa, las ideas que los neoplatónicos tenían del pensamiento de Platón y no tanto su pensamiento en sí.<sup>25</sup> Por tanto, la historia de las ideas como corriente y método intenta no sólo identificar ideas, sino explicar cómo surgen estas ideas en un determinado contexto y también fuera de éste —práctica desde los años sesenta—,<sup>26</sup> como el intento de Daniel Mornet por explicar las ideas que dieron origen a la Revolución francesa en su obra célebre *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (*Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa*), cuestionando como contextos dados el del canon preestablecido de pensadores y filósofos normalmente vinculados con la Revolución francesa.<sup>27</sup>

En la actualidad esto se hace tanto de arriba hacia abajo como viceversa, es decir, desde el análisis de las ideas dentro de las élites intelectuales y cómo permean en las masas o la mayoría, así como aquellas que nacen, según algunos, a partir de cierto determinismo y que emergen desde lo más bajo o simple de una sociedad hasta constituirse en ideas más

---

<sup>25</sup> Cfr., Dorschel, Andreas, *Ideengeschichte*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, pp. 10-11.

<sup>26</sup> Cfr., Darnton, Robert, *The forbidden bestsellers of the pre-revolutionary France*, Estados Unidos de Norteamérica, W. W. Norton & Company, 1996, p. 170.

<sup>27</sup> Una de las grandes contribuciones de Daniel Mornet a la historia de las ideas o historia intelectual como algunos gustan llamar a la primera para acentuar la evolución dentro de la misma fue, por ejemplo, mostrar en una investigación de aproximadamente 10 años y 30 de especialización en el siglo XVIII que el *Contrato Social* de Rousseau fue una obra que: «*est passé à peu près inaperçu*» [ha pasado casi inadvertida] Cfr., Mornet, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, París, Librairie Armand Colin, 1947, p. 96, demostrando con ello que los “contextos” son producto de un canon que puede ser cuestionable y que hay figuras fuera del canon que pueden resultar torales en el origen de ciertas ideas. Resulta de lo más común todavía hoy en día encontrar a Rousseau como una de las piedras angulares que dieron origen a la Revolución francesa desde el terreno filosófico ignorando la poca difusión que tuvo dentro de la sociedad francesa hasta poco antes de la Revolución. Esta investigación intenta precisamente, entre otras cosas, mostrar a través de la historia de las ideas como método y corriente, que existe todo un corolario de filósofos e ideas que pasan, muchas de las veces, casi totalmente inadvertidos al hablar de la teoría kelseniana y que son fundamentales para entender el origen de esta y, con ello, el de la propia teoría.

elaboradas alcanzando a las élites intelectuales, por ejemplo, la historiografía francesa en el siglo XX mejor conocida como la Escuela de los Annales.<sup>28</sup>

Al ser la hipótesis de la presente investigación que la teoría democrática de Hans Kelsen sigue una línea discursiva desde de la historia de las ideas que tiene como eje al panteísmo y del cual es su pináculo al materializarse en su teoría pura del Derecho, para poder comprobarla resulta necesario en un primer momento llevar a cabo un análisis descriptivo de la construcción discursiva histórica del Estado para que así se comprenda la relevancia de la teoría kelseniana de la democracia y su vínculo con el panteísmo. Para ello resulta importante destacar antes que nada qué no debe entenderse por Estado históricamente y dónde sí podemos encontrar algunas de las fuentes de su origen discursivo.

Como apunta Andreas Dorschel en su libro de texto sobre historia de las ideas, si bien la historia trabaja con hechos del pasado, éstos deben de estar de alguna manera presentes, de alguna forma vivos entre nosotros, de lo contrario ya no existirían y sería imposible investigarlos. Haciendo una metáfora, compara el trabajo del historiador con el de un arqueólogo que debe desenterrar capa por capa hasta encontrar lo que busca, para ello debe de existir primero qué desenterrar.<sup>29</sup> En nuestro caso las ideas no se pueden desenterrar, pero sí podemos analizar conceptos, filosofías, ideas y también los documentos de todo tipo en los que aparecen. Tal es el caso del concepto de Estado de cuya crítica y deconstrucción parte en gran medida la teoría democrática de Hans Kelsen que, cabe destacar, lo hace desde una metodología de la historia de las ideas al analizar cómo se ha construido históricamente.

No nos parece casualidad que Hans Kelsen haya comenzado lo que llegaría a ser su teoría democrática con la deconstrucción del concepto de Estado, como veremos más adelante en la presente investigación. Como bien explica Reinhart Koselleck —una de las figuras más destacadas en el campo de la historia de las ideas, en específico de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*)—: «Estado y soberanía son dos conceptos que remiten uno

---

<sup>28</sup> Como bien apunta Jonathan Israel, este enfoque cimentado en el materialismo histórico de la escuela francesa, según la cual las ideas se originan en lo profundo de las estructuras sociales, ha perdido hasta cierto punto su vigencia. Si bien desde Montesquieu se han observado ciertos factores que influyen en el comportamiento de los pueblos, los grandes acontecimientos políticos, las grandes revoluciones parecen tener lugar en contextos culturales muy vastos, producto del intercambio de ideas. *Cfr.*, Israel, Jonathan, *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752*, Reino Unido, Oxford University Press, 2006, p. 23.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

al otro en su surgimiento histórico y en el lugar que ocupan en el derecho».<sup>30</sup> Se trata de un concepto que se temporaliza y que es susceptible de ser un instrumento de alguna ideología, ya que parece postular determinaciones a cumplirse en el futuro. De ahí la razón de conceptos como Estado democrático, Estado soberano, Estado de Derecho, etc., que, como señala el mismo Koselleck, la mayoría de las veces poco tienen que ver con la realidad. En palabras de Koselleck, se trata de un concepto ontológico universal y de meta variable.<sup>31</sup> Por tanto, una teoría democrática, que como es una teoría del Estado sin Estado, tendría que comenzar por desontologizar al Estado o desmistificarlo (*Entzauberung*) en términos de Robert Christian van Ooyen,<sup>32</sup> esto al deconstruir su semántica de forma sincrónica, como resulta ser una de las prácticas arquetípicas de la historia de las ideas.

Por otro lado, y en términos mucho más generales, cabría apuntar que tratándose del campo de la historia de las ideas, el concepto de Estado ha sido un concepto particularmente recurrente. Al respecto cabe destacar que Otto Brunner, una de las figuras también más sobresalientes en el campo de historia de las ideas, en específico historia conceptual, en el siglo XX tomó el concepto de Estado en su obra *Land und Herrschaft (Tierra y dominio)* como ejemplo de la necesidad heurística de la historia conceptual, esto al cuestionar el traslado del concepto moderno de Estado de los siglos XIX y XX a situaciones medievales, en particular al hablar de historia del Derecho o de la Constitución.<sup>33</sup> Esto destaca la pertinencia en el presente capítulo del análisis y descripción del origen de la construcción discursiva del Estado con miras a visibilizar la relevancia de la teoría democrática kelseniana y a partir de ello corroborar nuestra hipótesis, para ello es toral acentuar el fundamento teológico en la narrativa del Estado como una constante histórica que, a pesar de sus transformaciones, deja entrever un discurso sobre el cual se erigen los órdenes autocráticos.

Por lo anterior, para poder destacar la relevancia histórica de la teoría democrática de Hans Kelsen, en los capítulos siguientes expondré cuáles han sido históricamente las posturas antitéticas, en particular la concepción del Estado como fundamento legitimador del orden autocrático, como lo haremos a lo largo de este capítulo.

---

<sup>30</sup> Koselleck, Reinhart, *El concepto de Estado y otros ensayos*, trad. de Laura S. Carugati y Pedro Tenner, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2021, p. 129.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>32</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft*, Wiesbaden, Springer VS, 2017, p. 21.

<sup>33</sup> Cfr., Koselleck, Reinhart, *El concepto de Estado y otros ensayos...*, *cit.*, p.135.

El concepto de Estado ha sido uno de los más discutidos dentro del ámbito de la teoría política, el Derecho y, naturalmente, la teoría del Estado. Se trata de un tópico que ha dado lugar a discusiones bizantinas durante siglos y cuyos fundamentos en Occidente algunos encuentran de forma primigenia en el mundo helénico,<sup>34</sup> sobre todo en Aristóteles y Platón y su desarrollo de los conceptos de *Πολιτεία* (*politeia*) o *πόλις* (*polis*). Sin embargo, y a pesar de las grandes aportaciones de la cultura helénica al pensamiento occidental, se debe ser cuidadoso al pretender equiparar conceptos como el de *πόλις* con el de Estado.

Bien apunta Reinhart Koselleck, desde la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) —una vertiente de la historia de las ideas políticas que vincula historia del lenguaje e historia factual a través del análisis de convergencias, desplazamientos y discrepancias entre un concepto y su contexto en el devenir histórico—<sup>35</sup> que:

Conceptos como Estado son más que simples significados; comprenden muchos significados individuales (territorio, frontera, ciudadanía, justicia, ejército, impuestos y legislación), los aglutinan en un compuesto superior y se refieren a sistemas filosóficos, formaciones políticas, situaciones históricas, dogmas religiosos, estructuras económicas, etc., cuando esta clase de conceptos se vuelven insustituibles o no intercambiables, se convierten en conceptos fundamentales sin los cuales no es posible ninguna comunidad política lingüística.<sup>36</sup>

Por tanto, conceptos fundamentales como Estado<sup>37</sup> poseen una estructura temporal y no deben ser descontextualizados, no se les debe vincular con ideas o cuestiones atemporales, aunque, como señala Koselleck: «puedan aparecer estratos de significado recurrentes».<sup>38</sup>

En el caso de los griegos, la concepción de ciudad-Estado, a diferencia de lo que se ha entendido por Estado en la modernidad, no sólo se refería a un ámbito territorial o espacio

---

<sup>34</sup> Se parte aquí de la noción occidental de Estado sin ignorar las formas de conformación social que hubo en Asia antes del periodo helénico, pero se advierte, como lo han hecho muchos, que la escasa información con la que se cuenta sobre la forma de organización social en Asia está condicionada por el tamiz de la mirada de Heródoto, Jenofonte u otros, lo cual hace poco confiable dicha información y lleva a pensar más en una construcción discursiva de la propia cosmovisión griega que de una verdadera descripción de la constitución política de los pueblos o reinos de Asia. Cfr., Frigge, «Die Vorstellung von Staat und von Recht in der Antike», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 31, n° 4, 1937/1938, p. 442.

<sup>35</sup> Cfr., Koselleck, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, p. 45.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> Entiéndase por concepto fundamental aquel que conforma un discurso. Cfr., Koselleck, Reinhart, *El concepto de Estado y otros ensayos...*, cit., p. 29.

<sup>38</sup> Cfr., Koselleck, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social...*, cit., p. 46.

físico muy limitado,<sup>39</sup> o ámbito de competencia si se lo prefiere, la *πόλις* la constituían los propios habitantes de las ciudades sin haber una diferencia entre éstos y los gobernantes.<sup>40</sup> Y hablamos de “habitantes” porque el mundo helénico no conoció en realidad la noción de “ciudadano”, como bien apuntaba ya Rousseau,<sup>41</sup> y con ello tampoco la sociedad civil, que son categorías propias de la modernidad que han conformado el concepto de Estado.

Como bien apunta Werner Jaeger, la descripción que hace Platón, en *La República*, de la *πόλις* poco o nada tienen que ver con una noción de derecho público o administrativo, legislación o política, que podría tener el concepto de Estado en el sentido actual. La *πόλις* en sentido platónico es una expresión de las actitudes y formas del alma, es *παιδεία* (*paideía*), educación.<sup>42</sup> Y tiene que ver más con un misticismo basado en la *μετεμψύχωσις* (metempsicosis) y una doctrina de la justicia cuya esencia es la salvación del alma.<sup>43</sup> Se trata de un tema que será abordado a profundidad por Kelsen hacia 1943 en *Society and Nature. A Sociological Inquiry* al hablar de la idea de retribución en la religión griega y su relación con la metafísica, sobre todo dentro de lo que podríamos llamar paganismo religioso de origen prehomérico que, sugiere Kelsen, se relaciona con las doctrinas místicas órficas y pitagóricas poshoméricas de la transmigración del alma, así como los misterios eleusinos.<sup>44</sup>

Al respecto, Kelsen explica que, tanto para los pitagóricos como para el orfismo, el alma es concebida como una entidad inmortal atrapada dentro del cuerpo humano en espera de transmigrar al inframundo para ser juzgada y castigada por los males cometidos durante

---

<sup>39</sup> La concepción de la *πόλις* como un espacio netamente físico es de gran relevancia al compararla con la que se tendrá en el mundo moderno, ya que el mundo helénico no concibió al Estado una unidad política soberana de una nación, sino solo la de las ciudades en particular o mejor dicho como una congregación de hombres unidos por un pacto político en un espacio limitado; las colonias griegas, por ejemplo, no estaban vinculadas políticamente con las ciudades. *Cfr.*, Frigge, «Die Vorstellung von Staat und von Recht in der Antike»... *cit.*, p. 447. Se trata de un tema interesante, ya que el territorio como elemento constitutivo del Estado es uno de los puntos más discutidos en la teoría o teorías del Estado y que, como se verá más adelante en Kelsen, ya no será un espacio físico sino una categoría lógico-trascendental.

<sup>40</sup> *Cfr.*, Rowe, Christopher y Malcolm Schoffeld, *Greek and Roman Political Thought*, 4a ed., Reino Unido, Cambridge University Press, 2008, p. 17.

<sup>41</sup> *Cfr.*, Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social, ou, Principes du droit politique*, Lyon, De l'Imprimerie d'Amable le Roy, 1792, p. 25.

<sup>42</sup> *Cfr.*, Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2a ed., trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, pp. 590-591.

<sup>43</sup> *Cfr.*, Kelsen, Hans, «Platonic Justice», en *The International Journal of Ethics*, Chicago, vol. 48, nº3, 1938, p. 387.

<sup>44</sup> Kelsen, Hans, *Society and Nature, A Sociological Inquiry*, Chicago, The University of Chicago Press, 1943, pp. 186-187.

su tránsito por el cuerpo mortal.<sup>45</sup> Se trata de una idea que para Kelsen determinará la filosofía platónica:

La metafísica del orfismo pitagórico ha influenciado la filosofía de Platón, la cual es la fuente principal de la doctrina de la inmortalidad del alma. Los escritos de Platón en su periodo posocrático tienen un carácter esencialmente teológico-religioso, sus ideas ético-políticas muestran una tendencia metafísica, y los motivos ético-políticos le dan pie a aceptar el dogma de la inmortalidad del alma en su sistema filosófico (traducción propia).<sup>46</sup>

Por tanto, se debe ser muy cauto al hablar de algo parecido al concepto de Estado en el mundo helénico. Como explica Kelsen, el tema central de *La República*, por ejemplo, es la explicación de la idea del bien,<sup>47</sup> no es un tratado sobre una forma de organización social. De ahí que insistamos en ser precavidos al querer encontrar en el mundo helénico algunos fundamentos históricos o ideológicos del Estado.

El mundo helénico simplemente no compartió ninguna categoría esencial del concepto fundamental de Estado visto desde la historia conceptual del mismo, como la de ciudadano o sociedad civil. Se trató mayormente de una cosmovisión propia del mundo helénico que tenía más que ver con la ontología del “ser griego”, del ser parte de una comunidad como la ateniense o la espartana. Y que si bien implicaba una diferencia o independencia frente al otro, frente al no griego, no: «reclamó un derecho absoluto sobre cierto número de significados»,<sup>48</sup> como sucedió a partir de la Baja Edad Media, cuando comienza en realidad su construcción discursiva, como veremos más adelante.

Por lo anterior, para poder comprobar la hipótesis de nuestra investigación y evitar más adelante contraargumentos que tengan como base interpretaciones descontextualizadas del concepto de Estado, derivadas de estudios de poco rigor académico, las cuales vinculen o encuentren como un antecedente directo de lo que se entiende por Estado al concepto helénico de *polis*, partimos aquí de su diferencia ontológica; el primero será el objeto de la

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 224-225.

<sup>46</sup> *Ibid.*, (*Orphic-Pythagorean metaphysics has influenced the philosophy of Plato, which is the main source for the modern doctrine of the immortality of the soul. Plato's writings in his post-Socratic period have an essentially religious-theological character. His ethical-political ideas show a metaphysical tendency. And ethical-political motives prompt him to accept the dogma of the immortality of the soul in his philosophical system*)

pp. 229-230.

<sup>47</sup> *Cfr.*, Kelsen, Hans, «Platonic Justice» ..., *cit.*, p. 390.

<sup>48</sup> Koselleck, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* ..., *cit.* p. 35.

crítica y deconstrucción kelseniana frente al cual postulará su tesis de la identidad entre Derecho y Estado y que será la base de su teoría democrática, como se explicará en el segundo capítulo.

## 2. El concepto de *res publica* en la Antigua Roma

El caso de Roma resulta mucho más complejo al hablar del concepto de Estado que en el caso helénico. La influencia de una cultura jurídica de siglos del mundo romano, que es el origen de muchas de nuestras instituciones, ha hecho que se hayan querido encontrar algunos ejemplos tempranos sobre lo que se entenderá después por el concepto fundamental de Estado en otros como los de *res publica*, *civitas*, *imperium*, *regnum* etc., cuyo valor radica en una noción de una unidad administrativa de la vida social que se refleja en la idea temprana de establecer un parámetro jurídico unitario —sin que esto tuviera lugar realmente hasta la Baja Edad Media—. Estamos ante siglos de cambios políticos e ideológicos que no pueden ser pensados en forma de una unidad discursiva.

En el caso específico, por ejemplo, del término *res publica* —pensando que república se refiere a una forma concreta de gobierno en sentido moderno—, se entiende, en Roma, una forma general de gobierno, no una república propiamente, como se observa en Cicerón, y se puede traducir como la gestión pública o gobierno del pueblo, pero no desde un sentido democrático representativo, sino el pueblo como objeto del gobierno, con lo que el término en realidad sería el de *res publicae* en genitivo.<sup>49</sup>

Roma nace como una ciudad-Estado compartiendo similitudes con el mundo helénico pero con diferencias ideológicas significativas, como el hecho de que la mitología romana nos hable de la forma en que los romanos ganaron su libertad al expulsar a Tarquino el soberbio.<sup>50</sup> Se trata de un hecho por demás relevante ya que la libertad como elemento constitutivo del pueblo romano frente a sus gobernantes podría interpretarse como un antecedente de lo que se entiende por ciudadano, sin lo cual resulta imposible hablar de Estado. Sin embargo, sería un error querer comparar ambos fenómenos, los romanos libres distan mucho de lo que se entiende por ciudadano, se trata de categorías muy distintas

<sup>49</sup> Cfr., Cicerón, M. Tulio, *Sobre la república*, trad. de Álvaro d' Ors, Madrid, Gredos, 1991, pp. 18-20.

<sup>50</sup> Cfr., Rowe, Christopher y Malcolm Schofield, *Greek and Roman Political Thought ... op. cit.*, p. 406.

derivadas de contextos igualmente diversos, comenzando por el hecho de que eran generalmente sólo los oligarcas (*paterfamilias*) quienes poseían dicho estatus y que el vínculo del romano con la comunidad nunca fue en absoluto de naturaleza contractual.

Los romanos no conocieron la noción de un contrato social, el fundamento de su vínculo social lo constituía la moralidad con la cual el romano estaba obsesionado, como lo describe Peter Garnsey:

El romano estaba obsesionado con la moralidad. ¿Por qué? La explicación desde mi perspectiva debe ser buscada en la naturaleza de Roma como Estado conquistador, el más exitoso de su tipo en el Mediterráneo que el mundo haya visto. El enorme y prolongado esfuerzo en la construcción del imperio impuso exigencias extraordinarias en cada sección de la sociedad romana. Nos inclinamos a pensar primero, y con razón, en esta conexión entre tropas ciudadanas y aliados, los pequeños agricultores de Roma e Italia, quienes lucharon por Roma año con año. Pero era requerido un compromiso total también por parte de los líderes romanos, de quienes se esperaba antepusieran un interés patriótico, ante todo (traducción propia).<sup>51</sup>

Bien se lee en Cicerón: «*Moribus antiquis res stat Romana uirisque* (La estabilidad de la civilización romana depende por igual de las antiguas costumbres y de los hombres que las realizaron de forma ejemplar en sus acciones)». <sup>52</sup> El romano, aquel hombre libre que tomaba parte de la cosa pública, nunca fue un hombre de Estado, era un patriota regido por sus *mores maiorum*.

Ya desde este punto encontramos fuertes diferencias ontológicas frente a lo que a partir de la Baja Edad Media se comenzará a entender por Estado. Y es que el origen de la “república”, según la historiografía romana, es un pacto derivado de la necesidad, como se lee a continuación en palabras de Cicerón en el tercer libro de *La República*:

Más cuando hay un respeto recíproco, de hombre a hombre, y de clase a clase, entonces, como nadie confía en sí mismo, se da como un pacto entre el pueblo y los poderosos gracias al cual se produce ese

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, (The Roman were obsessed with morality. Why? The explanation in my view is to be sought in the nature of Rome as a conquest-state, the most successful of his kind that the Mediterranean world has thus have seen. The enormous and sustained effort of empire-building imposed extraordinary demands on every section of Roman society. We are inclined, with reason, to think first in this connection of rank-and-file citizens and allies, the small farmers of Rome and Italy who fought for Rome year after year. But total commitment was required from Rome's leaders too, who were expected to put patriotic interest first) p. 409.

<sup>52</sup> Nótese que no se trata de una cita directa de Cicerón, sino que se conoce gracias a una paráfrasis que hace San Agustín del fragmento perdido, por lo que podría advertirse cierto neoplatonismo en ella. Cicerón, M. Tulio, *Sobre la república... op.cit.*, 1991, p. 151.

tipo mixto de ciudad que elogiaba Escipión. En efecto, la madre de la justicia no es la naturaleza ni la voluntad, sino la indigencia humana.<sup>53</sup>

Sin embargo, se debe advertir que no hay en esta forma de organización social –que más bien es una comunidad cultural (*Kulturgemeinschaft*), pues, el *jus sacrorum* es *jus publicum*–,<sup>54</sup> como tampoco lo había en Grecia, alguna idea de *pactas sunt servanda*, sino, como explica Georg Jellinek, se trata más de *modus vivendi*. No hay algo que nos hable de la fundación del gobierno romano con base en una noción de acto jurídico.<sup>55</sup> Los romanos creían que la *res publica* fue fruto de un proceso gradual al que contribuyeron todos los reyes, no exactamente un pacto.<sup>56</sup>

Por último, como sucedía en Grecia, y por lo cual no podemos hablar propiamente de Estado en Roma, no hay una diferencia entre ciudadanía y gobierno o Estado como categoría política; los ciudadanos constituyen la *res publica*, ellos son la *civitas*, el gobierno.<sup>57</sup> Como en el caso de los griegos, los romanos no conocieron la noción de individuo que es una construcción discursiva propia de la modernidad y una categoría esencial sin la cual no se puede comprender el concepto de Estado.

Si bien es cierto que en Roma ya encontramos ideas primigenias sobre una administración pública y un tipo de representación, etc., la idea del Estado nace con la Baja Edad Media, como veremos a continuación, es el resultado de la organización social, que es un fenómeno netamente propio de Occidente después de la era cristiana y tiene como una de sus bases la concepción paulatina de una justicia abstracta e impersonal.

Por mucho que Roma haya contribuido indiscutiblemente a la construcción de nuestro Derecho, que haya establecido categorías jurídicas, algunas de ellas vigentes hasta nuestros días, muchas de sus afirmaciones en el fondo fueron tomadas de los griegos, teniendo como núcleo una moralidad que descarta toda noción abstracta o impersonal.

---

<sup>53</sup> Se debe ser cauteloso con esta traducción de la obra de Cicerón, ya que al hablar de “pacto” no debemos entender un acto de voluntad como es en la teoría política moderna, tal sería el caso del pacto político del contrato social, sino una especie de relación de vasallaje. *Ibid.*, p. 133.

<sup>54</sup> *Cfr.*, Jellinek, Georg, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Verlag von O. Häring, 1905, p. 305.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>56</sup> *Cfr.*, Cornell T. J., *Los orígenes de Roma C. 1000- 246 A.C.*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 83.

<sup>57</sup> *Cfr.*, Jellinek, Georg, *Allgemeine Staatslehre...*, *cit.*, p. 305.

Resulta sumamente curioso para nuestra investigación que Edgar Bodenheimer en su *Teoría del Derecho* nos hable de una influencia decisiva de la filosofía estoica en el derecho romano,<sup>58</sup> y al hacerlo mencione que:

La escuela estoica de filosofía fue fundada por un pensador de origen semita llamado Zenón (350-260 a.c.). Zenón y sus discípulos colocaban el concepto de naturaleza en el centro de su sistema filosófico. Entendía por naturaleza el principio rector que penetraba todo el universo, principio que —*en forma panteísta*— identificaban con Dios. Ese principio rector era de carácter esencialmente racional. Para Zenón todo el universo se componía de una sustancia y esa sustancia era la razón. El derecho natural era —para él— idéntico a la ley de la razón. El hombre, en cuanto parte de la naturaleza cósmica, era una criatura esencialmente racional. Al seguir los dictados de la razón, conducía su vida de acuerdo a las leyes de su propia naturaleza.<sup>59</sup>

No vamos a negar que existió en Roma cierta evolución frente al derecho helénico, como hemos mencionado, muchas de las categorías jurídicas latinas son incluso vigentes hasta nuestros días. La idea de que el panteísmo tuviera que ver con esta evolución resulta para nosotros por demás interesante al ser parte esencial de nuestro tema de investigación. Sin embargo, insistimos en que se debe ser cauto y seguir un rigor metodológico —tal es el caso del método del contextualismo histórico propio de la historia de las ideas— para no descontextualizar ciertos conceptos y, con ello, no emplear fenómenos o cosmovisiones que dentro de un determinado marco historiográfico resultan equívocos.

Ya la Escuela de Cambridge, en particular Quentin Skinner, criticaba dentro del marco de la historia de las ideas los peligros metodológicos de la descontextualización y el intentar leer los textos por sí mismos, enfoque empleado en su momento en la vertiente norteamericana de la historia de las ideas a principios del siglo XX, sobre todo por parte de Arthur O. Lovejoy, lo cual señalaba Skinner puede llevar a una hipóstasis conceptual y a la idea de un inmanentismo de los conceptos en la historia, es decir, creer que los conceptos existen como sustancias de forma atemporal.<sup>60</sup> Tal sería el caso de confundir panteísmo con naturalismo,<sup>61</sup> lo cual desde nuestra perspectiva es lo que hace Bodenheimer por las razones

---

<sup>58</sup> Cfr., Bodenheimer, Edgar, *Teoría del Derecho*, trad. de Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 133-134.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>60</sup> Cfr., Skinner, Quentin, «Meaning and understanding of History of Ideas», en *History and Theory*, Blackwell Publishing for Wesleyan University, Vol. 8, n.º. 1, 1969, pp. 3-53, p. 10.

<sup>61</sup> Más adelante volveremos sobre este punto cuando hablemos sobre el contexto histórico en el que tuvo lugar el discurso panteísta en el capítulo IV.

que más adelante se tratarán en esta investigación, o pensar en la existencia del Estado en el periodo grecolatino.

Cabría añadir al respecto que si bien gente como Ernst Cassirer nos habla en su obra *El mito del Estado* de que esta idea de unidad en el periodo helénico desde la Escuela Milesia es una idea arquetípica que definirá las dos vertientes de la filosofía griega: por un lado, los partidarios de lo múltiple y, por el otro, los de lo uno,<sup>62</sup> esta idea de unidad que encontramos desde los fragmentos de Jenófanes, a quien Ernst Cassirer hace referencia,<sup>63</sup> a nuestro parecer debe ser vista tomando en consideración lo que se conoce o, en su caso, se desconoce al respecto.

Sobre Jenófanes sabemos muy poco, sus obras se perdieron pronto y lo que se conserva de él muchas veces se debe a citas de autores que vivieron en siglos muy posteriores. Por otro lado, no se conserva una obra unitaria de él, sino fragmentos de elegías que, como apunta Alberto Bernabé, corresponden a diversos estados de ánimo y no a un sistema filosófico, pues tienen un carácter más confesional y particularista. A Jenófanes no parece haberle interesado realmente el estudio del mundo natural, sino que su interés se dirigió a la crítica de las creencias religiosas de la épica griega.<sup>64</sup> Se trata de una práctica que encontramos en pensadores del siglo I y II, como Luciano de Samósata (125-181 ¿? d. C.), periodo que los estudiosos atribuyen a los textos de autoría dudosa que nos han llegado sobre su supuesta doctrina.

Por lo anterior partimos, al igual que en el caso del concepto de *πολις* del mundo helénico, de que hay una diferencia ontológica muy importante entre el concepto de *res publica* y el de Estado que debe ser tomada muy en cuenta, lo cual nos ayudará a comprender la parte medular de la tesis kelseniana de la identidad entre Derecho y Estado, evitando con ello que se pueda confundir un concepto fundamental como es el de Estado con otros que puedan hacer que no se entienda la particularidad de la teoría de Kelsen, quien comprende el concepto de Estado y emprende su crítica contra éste desde un contextualismo histórico, como lo veremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>62</sup> Cfr., Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México D. F., 2a ed., trad. de Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, 2021, pp. 67-69.

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> Cfr., Bernabé, Alberto, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, 4a ed., Madrid, Alianza, 2021, pp. 117-118.

### III. EL NACIMIENTO DEL ESTADO EN LA BAJA EDAD MEDIA

1. La dicotomía entre *imperium* y *sacerdotium*. El dualismo entre el poder terrenal y el espiritual y el camino hacia la secularización del Estado

Como menciona Ernst-Wolfgang Böckenförde, se puede afirmar con toda certeza que el concepto Estado no es un concepto cualquiera, sino que refiere y describe un ordenamiento político propio de la historia europea que comienza aproximadamente en el siglo XIII y alcanza su consolidación en el siglo XIX.<sup>65</sup> Por su parte, Otto Brunner —uno de los renovadores del contextualismo histórico al igual que Koselleck— señala que el Estado como todo ordenamiento secular resultó condicionado por su relación frente a la Iglesia,<sup>66</sup> por lo que al hablar del concepto de Estado debemos referirnos concretamente a una construcción discursiva propia de Occidente a partir de un periodo y contexto determinado y que está íntimamente ligada con su proceso de secularización y el nacimiento de lo que será la sociedad civil, como lo veremos más adelante. Al respecto, Ernst Wolfgang Böckenförde es contundente al afirmar que:

la historia constitucional [es] parte del origen del Estado. Sin embargo, ésta sólo es una cara del proceso histórico. Junto a este, y no de menor importancia, está la otra cara: la sustitución del orden político como tal de su determinación y conformación espiritual y religiosa, su laicización (“mundanización” en el sentido de un tránsito a lo terrenal también puede ser) en el sentido de salir de un mundo con una unidad político-religiosa preestablecida, hacia uno con una finalidad y legitimación política concebida terrenalmente, y como resultado la separación del orden político de la religión cristiana o de cada religión determinada como su fundamento y fermento [...] Sin esta cara del proceso no se pueden entender lo que ha sido el Estado, ni cómo se nos presenta actualmente, así como tampoco se pueden comprender los problemas fundamentales en cuanto a los ordenamientos políticos que se presentan en el Estado en la actualidad (traducción propia).<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Cfr., Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, 6a ed., Sinzheim, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2016, p. 92.

<sup>66</sup> Cfr., Brunner, Otto, *Estructura interna de Occidente*, trad. de Antonio Saéz Arance, Madrid, Alianza, 1991, p. 102.

<sup>67</sup> Cfr., Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte...*, *op.cit.* (*die Verfassungsgeschichte [ist] seit der Entstehung des Staates. Sie ist jedoch nur eine Seite des geschichtlichen Vorganges. Daneben steht, nicht weniger bedeutsam, die andere Seite: die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und*

Por su parte Otto Brunner señala que no cabe duda de la existencia en la Alta Edad Media de comunidades políticas, asociaciones, organizaciones de poder a las cuales bien puede aplicárseles el término Estado, esto a pesar de que todavía se estaba lejos de la conceptualización moderna, por lo que todo estudio que refiera a la historia conceptual del Estado debe partir de este periodo.<sup>68</sup> Esto sobre todo en nuestro caso, donde intentamos hacer una reconstrucción histórica del concepto de Estado para poder explicar mejor la relevancia del discurso kelseniano y con ello comprobar la hipótesis de nuestra investigación apegándonos a nuestra metodología.

Entonces podríamos datar el inicio de este proceso de secularización de las estructuras de poder, o de la estructura del poder eclesiástico que dio origen a la construcción discursiva del Estado según Böckenförden, a partir del conflicto entre Luis IV (1282-1347), conocido como el Bávvaro (*Ludwig dem Bayern*), y el Papa Juan XXII (1244-1334). Esto un par de décadas después de las disputas entre güelfos y gibelinos, que para Kelsen ya anunciaban el camino hacia la democratización de Occidente con el nacimiento de las ciudades como un tercer poder en manos de los comerciantes (*scartazzini*) y que, con ello, marcaría la emancipación de la península Itálica del imperio germano, así como del poder papal, como lo explica la teoría del Estado de Dante Alighieri.<sup>69</sup>

Como señala Hans Kelsen sobre la concepción del Estado en Dante Alighieri, el Medievo reside sobre la idea de que el Estado es una copia del universo entero, del dominio de Dios. Se trata, analógicamente hablando, de un microcosmos en relación con el macrocosmos —aunque el origen de esta metáfora lo encontramos claramente en las dos ciudades en *De Civita Dei* de San Agustín de Hipona—<sup>70</sup>, cuya base se encuentra en el

---

*Durchformung, ihre Verweltlichung im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter (politischer) Zielsetzung und Legitimation, schliesslich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment [...] Ohne diese Seite des Vorgangs lässt sich der Staat wie er geworden ist und sich uns heute darstellt, nicht verstehen und lassen sich die fundamentalen politischen Ordnungsprobleme, die sich im Staat der Gegenwart stellen, nicht begreifen*) p. 93.

<sup>68</sup> Cfr., Koselleck, Reinhart, *El concepto de Estado y otros ensayos... cit.*, p. 136.

<sup>69</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Brünn, Franz & Deuticke Wien & Leipzig, 1905, p. 6.

<sup>70</sup> Vid., San Agustín, *La Ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín*, tomo XVII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1958, p. 985.

*principium unitatis* (principio de unidad), donde la tierra, desde una concepción ptolomeica, es el centro de dicho universo, fuera de la cual, más allá del cielo, se halla el *Empyrium* (empíreo), el cielo de fuego, circundado por una luz intelectual y de amor; la morada de la razón primigenia, de Dios.<sup>71</sup>

A partir de este principio la sociedad medieval era concebida como una unidad, como un todo orgánico en armonía con el cosmos; la unidad representaba lo bueno, la multiplicidad representaba lo malo, y esta multiplicidad era sólo superada a través de la sumisión a la unidad; la *ordinatio ad unum* (ordenación hacia lo uno), principio que retoma el pensamiento escolástico desde Santo Tomás de Aquino del pensamiento unitario de Protágoras.<sup>72</sup> Recordemos, como ya lo apuntábamos antes, lo que nos hace notar Ernst Cassirer: que la idea de unidad parece, con sus debidas reservas, desde los presocráticos como Jenófanes, y que determinará lo que serán las dos grandes vertientes de la filosofía griega entre los partidarios de lo múltiple y los de la unidad:

En un pasaje del diálogo Teeteto, Platón compara la filosofía griega a un campo de batalla en el que se enfrentan y combaten incesantemente dos grandes ejércitos. De un lado encontramos a los partidarios de lo “Múltiple”, del otro a los partidarios de lo “Uno”; de un lado los “fluidos”, del otro a los que tratan de fijar todas las cosas y estabilizar todos los pensamientos.<sup>73</sup>

Se trata de algo que, se puede obviar, no será extraño para el pensamiento escolástico, el cual —sobre todo con Santo Tomás de Aquino— partirá de un intento por reconciliar el pensamiento helénico con el cristianismo, y que nace precisamente de la necesidad imperiosa por buscar o encontrar una uniformidad frente al descubrimiento del pensamiento científico aristotélico a través de los textos de Averroes que amenazaba con echar abajo el dogma sobre el que se erige el cristianismo, lo cual tendremos oportunidad de comentar más adelante en la presente investigación ya que marcará el comienzo no sólo de la escolástica, sino de la noción del panteísmo.

Esta unidad era en esencia lo que se conoce como la *Respublica Christiana*, una basada en el orden divino y guiada por el *καθῆκον* (*Kathekon*) cristiano como poder para evitar la

---

<sup>71</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Die Staatslehre des Dante Alighieri...*, op. cit., pp. 38-39.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>73</sup> Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México..., op. cit, p. 69.

irrupción del anticristo,<sup>74</sup> y de la cual se derivan las nociones medievales de *imperium* y *sacerdotium* como *jus humanum* (derecho humano) y *fundamentum imperii* (fundamento del imperio), que se encarnaban en la figura del emperador y del Papa, y cuyo correlato y problema en esencia era la relación del Estado frente a la Iglesia,<sup>75</sup> el poder terrenal frente al poder celestial.

Como explica Carl Schmitt, el *imperium* y el *sacerdotium* nunca fueron centralizados en una sola persona; desde un principio se trató de una distinción entre *potestas* y *auctoritas* como dos tipos de órdenes normativos pertenecientes a la misma unidad, por lo que la diferencia o antítesis entre el emperador y el Papa nunca fue absoluta, sino simplemente se trataba de dos ordenamientos distintos pero constitutivos de una misma fuente que componían un *corpus mysticum* (cuerpo místico), ya que los dos órdenes se regían por el *καθῆκον* (*Kathekon*) cristiano.<sup>76</sup>

Jorge Luis Borges señala en su ensayo la “Esfera de Pascal” que: «Quizá la historia Universal es la historia de unas cuantas metáforas»,<sup>77</sup> o como lo expresa Cary J. Nederman: «La teoría política no menos que otros modos de expresión y argumentación se ha desarrollado a lo largo de su historia sobre la metáfora» (traducción propia).<sup>78</sup> La metáfora de orden terrenal como un cuerpo, como un todo –*corpore rei republicae* (comunidad en un cuerpo) o *universitatem membrorum* (extremidades del universo)–, como una unidad encarnada en un *μακροανθρωπός* (macroanthropos) como en el *Leviatán* de Hobbes –que en realidad proviene del *Policraticus* de John de Salisbury en el siglo XII, aunque éste lo toma de Plutarco de Queronea, quien a su vez lo hace de Platón<sup>79</sup>, la cual adquiere forma en la

<sup>74</sup> Cfr., Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth, in the International Law of Jus Publicum Europeum*, Nueva York, Telos Press Publishing, 2006, p. 60.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>77</sup> Borges, Jorge Luis, “La esfera de Pascal”, en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1960, p. 13.

<sup>78</sup> Cfr., Nederman, Cary J., «The physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury’s *Policraticus*», en *History of Political Thought*, Inglaterra, vol. 8, n° 2, 1987, (*Political theory no less than other modes of expression and argumentation has thrived throughout its history on metaphor*) p. 211.

<sup>79</sup> Cfr., Koch, Bettina, *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie, Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich*, Berlín, Duncker & Humblot, p. 46. La metáfora medieval del cuerpo encuentra eco incluso en Otto von Guericke, quien ve en John de Salisbury un precursor ya de la teoría orgánica del Estado, siendo el primero en hablar de éste como un ente orgánico, Cfr., Nederman, Cary J., «The physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury’s *Policraticus*» ..., *op. cit.*, p. 213.

metáfora *corpus mysticum*,<sup>80</sup> resume el pensamiento político medieval que no es otra cosa que la idea de que todo es uno; Dios se materializa en el cuerpo de Cristo, se vuelve uno con éste. Su correlato, la Iglesia, constituye una unidad, un cuerpo orgánico, en esencia, un cuerpo jurídico.<sup>81</sup>

Con el nacimiento de las ciudades Estado en la Edad Media y, sobre todo, con el conflicto entre Luis IV y el Papa Juan XXII, esta concepción unitaria propia del Medievo comienza a romperse. Varios son los elementos que dieron origen a dicha ruptura.

Un ejemplo que podemos observar desde la historia de las ideas, en específico, desde la historia conceptual, fue el cambio paulatino de la concepción de patrimonio que contribuyó a dicha ruptura. Ésta transitaba del régimen feudal hacia el patrimonio territorial, cuya defensa necesitó poco a poco de la protección jurisdiccional para regular las relaciones entre los monarcas y los señores terratenientes, con lo que se: «halla aquí el germen de una ampliación del poder de protección, que bajo determinadas circunstancias puede llegar a constituir el paso decisivo en dirección a la construcción de un Estado moderno».<sup>82</sup> Y de lo cual ya vemos antecedentes jurídicos como el *Decretum Gratiani* o Decreto de Graciano (1140-1142), que nos hablan de una evolución en la concepción de propiedad y un intento por regular la apropiación de la tierra y su distribución.<sup>83</sup> Un buen ejemplo de ello lo constituye también el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, cuya definición de *dominium* es precisamente la facultad de defender la propiedad ante un órgano jurisdiccional:

*Dominium* (propiedad) significa la facultad de poseer una cosa y defenderla ante un juez, dicha facultad se llama *potestas licita* o *postestas de iure* [...] la cosa es *sua*, es *propia* o *in proprio*, o *communis* o *in communi* [...] la *potestas licita* es entonces un derecho legal y seguro y goza de protección judicial (traducción propia).<sup>84</sup>

<sup>80</sup> En un primer momento la metáfora del *corpus mysticum* sólo hacía referencia al misterio de la liturgia, a la Sagrada Eucaristía, pero a partir del siglo XII fue cambiado su significado para hacer referencia a la Iglesia por la necesidad de reforzar el poder político de la misma. Cfr., Ladner, Gerhart B., «Aspects of Mediaeval Thought on Church and State», en *The Review of Politics*, Inglaterra, Cambridge University Press, vol. 9, n° 4, 1947, p. 414.

<sup>81</sup> Cfr., Koch, Bettina, *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie, Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich...*, op. cit., p. 47.

<sup>82</sup> Cfr., Brunner, Otto, *Estructura interna de Occidente...*, op. cit., pp. 104-105.

<sup>83</sup> Como señala Carl Schmitt, las relaciones con la tierra, su forma de apropiación en el Medievo, son sumamente importantes porque se trata, desde su punto de vista, del primer acto de creación o establecimiento de Derecho, el cual establece, entre otras cosas, distinciones entre propiedad pública y privada, *imperium* y *dominium*. Cfr., Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth, in the International Law of Jus Publicum Europeaum...* cit., pp. 45-47.

<sup>84</sup> De Padua, Marsilio, *Der Verteidiger des Friedens*, Alemania, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1958, [*Dominum bedeutet die Befugnis, eine Sache [...] zu haben [...] sie vor einem zwingenden Richter einzuklagen [...] Diese Befugnis heisst potestas licita oder potestas de iure [...] die Sache ist sua, sie ist propria*].

Pero entre todos los factores de dicha ruptura fue la lucha entre Luis IV de Baviera y Juan XXII aquel que terminará por consolidarla y que será de muchísimo interés para nosotros. Dado que es a partir de este momento, y de alguna manera derivado de este conflicto, que comienzan a surgir las primeras teorías del Estado, como la de Marsilio de Padua o Dante Alighieri, que interesarán sobre todo a Kelsen y de los que ya tendremos oportunidad de comentar más adelante en esta investigación.

Como apuntamos arriba *imperium* y *sacerdotium* no fueron centralizados en una sola persona, se trataba de una distinción entre *potestas* y *auctoritas*, el emperador y el Papa no fueron figuras totalmente antagónicas, eran parte de *un corpus mysticum*, por lo que la ruptura de esta unidad dio lugar a una paradoja que será de suma importancia: nacerá un orden secular, un poder frente a aquel de la Iglesia, pero dicho orden se va a mistificar, se va a sustancializar, lo cual, veremos, será la base de la crítica kelseniana al concepto de Estado y el punto a partir del cual desarrolla su tesis de la identidad. Y es que este nuevo poder no va a alcanzar nunca un estadio total de secularización, ya que la ruptura de dicha unidad se va a dar en el terreno político, pero no desde su más profundo fundamento religioso, que es el tema que preocupa a Kelsen, como se verá en el siguiente capítulo. Este otro poder frente a la Iglesia va a nacer divino.

## 2. EL conflicto entre Luis IV de Baviera y Juan XXII y el umbral del Estado secular

El conflicto entre Luis IV y el Papa Juan XXII — a dos figuras de poder más grandes de la Europa medieval— dio lugar a una de las confrontaciones más apasionantes y de mayores consecuencias en la historia política de Occidente, ya que marca el comienzo del poder secular frente a la Iglesia como hemos comentado arriba. El origen del conflicto se debió a la pretensión de Juan XXII de ejercer un voto aprobatorio sobre la elección del rey germano-romano y, además, de fungir como vicario imperial en caso de que el trono quedara vacante.

A la muerte de Enrique VII, duque de Baviera, en 1047 el colegio electoral (*Kurfürsten*) no logró durante mucho tiempo llegar a un acuerdo sobre los reyes sucesores, lo cual tuvo

---

*oder in proprio oder communis oder in communi [...]* Die potestas licita ist also ein gesetzlich gesichertes Recht und genießt einen gewissen] p. XXXVI.

como resultado que en 1314 tuviera lugar una doble votación en la que tanto el duque de Baviera, Luis de la casa de Wittelsbach, así como el duque de la casa de Habsburgo, Federico de Austria, fueran electos como sucesores; el primero con cinco votos a favor, mientras que el segundo con cuatro.

La votación se realizó sin la aprobación del Papa, cuyo nombramiento para aquel entonces se encontraba vacante. Tampoco se buscó su aprobación una vez que fue electo Papa Juan XXII en 1316. Tanto Luis de Baviera como Federico de Habsburgo fueron coronados emperadores el 25 de noviembre de 1314, el primero en Aachen, mientras que el segundo, en Bonn. Tras su elección Juan XXII consideró a ambos sólo como electos (*electi*) y no reconoció a ninguno de los dos, promulgando el 13 de marzo de 1317 la constitución *si fratrum*, que declaraba vacante el reino y reclamaba para sí los derechos sobre los territorios en Italia como vicario imperial, al nombrar a su vez el 26 de julio de 1317 a Roberto de Nápoles como vicario imperial de Italia. Para 1322, después de años de enfrentamientos armados, la situación se decidiría con el triunfo de Luis de Baviera sobre sus adversarios, a quienes apresó para luego nombrar a Berthold von Neuffen como vicario con poderes amplios en los territorios de Italia.<sup>85</sup>

Lo anterior trajo consigo el inicio de un proceso canónico enderezado el 8 de octubre de 1323 en Aviñón por Juan XXII contra Luis de Baviera en el que reclamaba su derecho a decidir sobre la elección en caso de que hubiera discordia (*in discordia*), además de la renuncia del último a sus cargos, con la amenaza de excomunión en caso de desacato. Tras varias apelaciones por parte de Luis de Baviera que no tuvieron éxito, éste fue excomulgado el 23 de marzo de 1324 con la bula *Quia iuxta doctrinam* ante la negativa de dejar el trono, así como todo aquel que dependiera de él.

En esencia, el conflicto entre Luis IV de Baviera y Juan XXII representaría el umbral del Estado como institución soberana —de forma primigenia— frente al poder de la Iglesia, materializado en el Sacro Imperio Germano y, con ello, el inicio de su secularización.

Más allá del ejercicio fáctico del poder como soberano por parte de Luis IV, lo importante fue que se trató de una disputa sobre la soberanía de un protoestado que tuvo lugar en los tribunales, cuyo resultado fueron los primeros textos teóricos de carácter jurídico sobre

---

<sup>85</sup> Cfr., Godthart, Frank, *Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern, Politische Theorie und politische Handeln*, Gotinga, V&P unipress in Göttingen, 2011, pp. 17-18.

el ámbito de competencia del emperador frente a la Iglesia, en específico, los de Marsilio de Padua y Johannes de Jardún.

Se trató de una primera fragmentación de la estructura de poder unitaria propia del imaginario medieval como *corpus mysticum*, en otras palabras, de la división del *imperium* y *sacerdotium* de la *Respublica Christiana*, y el inicio de una forma primigenia de Estado secular o, lo que es lo mismo, del Estado soberano. Y hablamos de Estado en este punto porque éste no sólo va a convertirse en un poder fáctico, un orden antagónico frente a la Iglesia, sino porque será en este periodo cuando ya comience a adquirir una forma discursiva. Va a ser en este periodo cuando encontremos lo que podríamos llamar las primeras teorías del Estado.

Entre dichas teorías estarán los textos de Marsilio de Padua y Juan de Jardún, en específico, el *Defensor Pacis*, muy importantes para nuestra investigación porque constituirán para Hans Kelsen el desarrollo de las primeras teorías democráticas en la Edad Media sobre la soberanía del pueblo como consecuencia de una clara oposición a la metafísica cristiana,<sup>86</sup> que cobra relevancia para la presente investigación ya que desde la historia de las ideas, en específico desde la perspectiva de los estudios realizados por Jonathan Israel, que constituyen el marco teórico de nuestra investigación, esto es la piedra angular del pensamiento democrático en Occidente. Insistimos en que no son teorías totalmente seculares, la oposición al poder papal no se oponía al cristianismo; el fundamento último del Derecho, la legitimación del poder terrenal, tendría una fuerte carga teológica. Esto no ocurrirá sino hasta Kelsen y su panteísmo jurídico, que identifica al Derecho con el Estado, intentando superar la carga teológica en la conceptualización del Estado como se mostrará en la presente investigación más adelante.

---

<sup>86</sup> Cfr., Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung», en *Rechts und Staat in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga, Verlag von J. C. B. Mohr <Paul Siebeck>, nº 96, 1933, p. 26.

### 3. Marsilio de Padua (Johannes de Jardun) y el Estado secular

*Electi vero magis voluntariis presunt*<sup>87</sup>

Marsilio de Padua

Los datos sobre la vida de Marsilio de Padua son inciertos, sabemos que nació en Padua entre 1275 y 1280, que provenía de una familia burguesa notable de nombre Mainardini, que su padre fue notario, un tal Bonmatto dei Mainardini, y su hermano, juez. El documento más antiguo conocido que contiene su nombre es un protocolo de 1313 de la Universidad de París, en la cual conoció no sólo a Juan de Jardun, sino también a Ubertino da Casale, Michael von Cesena, entre otros, y donde destaca que el “Magíster Marsilio de Padua”, en aquel entonces rector de la universidad, convocara a una asamblea de las cuatro facultades de la universidad (*ad congregationem*).<sup>88</sup>

Sobre si realizó sus estudios en la Universidad de París, o los comenzó en otro lado (probablemente en Padua), no se tiene mayor certeza. Se cree que debió estudiar medicina porque fungió como médico en la corte de Luis IV de Baviera, además de teología, además de ser un profundo conocedor de Aristóteles. En todo caso, más allá de las suposiciones sobre los pormenores de su biografía, aquello que nos interesa es su obra, donde según Dolf Sternberger el propio Marsilio habría dicho que: «Él ha puesto por escrito los resultados de su investigación con el ánimo de propagar la verdad, por el amor a la patria, por la compasión por los oprimidos, y por el deseo de desviar a los opresores del camino del error» (traducción propia);<sup>89</sup> palabras que expresan la vida de un hombre que osciló entre la *vita contemplativa* y la *vita activa* como señala Sternberger, citando a su vez un poema de Albertino Mussato dedicado a Marsilio de Padua: «¿Es verdad, como dicen, que te apartas del camino consagrado al estudio para volver al mundo vergonzoso de los hombres?» (traducción propia).<sup>90</sup>

<sup>87</sup> (Los electos gobiernan a hombres libres —traducción propia—).

<sup>88</sup> Cfr., Sternberger, Dolf, *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, p. 5.

<sup>89</sup> *Ibid.*, (*Er habe [...] die Ergebnisse seiner Nachforschung niedergeschrieben aus dem Trieb zur Verbreitung der Wahrheit, aus Liebe zum Vaterland, aus Mitleid mit den Unterdrückten und dem Wunsch, der Unterdrückter von ihrem Irrweg zurückzuführen*) p. 91.

<sup>90</sup> *Ibid.*, (*Vera refert, quod tu studii de tramite sacri Lapsus ad infandos hominum te verteris actus*) p. 90.

El *Defensor pacis* (*Defensor de la paz*) junto con *Tractatus de traslatione imperii* (*Traslado del imperio*), es la obra más estudiada de Marsilio de Padua. Se sabe que Marsilio de Padua debió terminar la obra antes de su traslado de París hacia la corte de Luis IV de Baviera (probablemente en 1326). Esto lo sabemos porque en la bula papal de 1324 *Quia iuxta doctrinam* contra Luis IV de Baviera tanto Marsilio de Padua como Juan de Jardun son nombrados: «dos hombres impíos, hijos de la perdición y alumnos de la maldición, quienes se hacen llamar Marsilio de Padua y Johannes de Jardun» (traducción propia).<sup>91</sup> Además, se tiene el testimonio de uno de los alumnos de Marsilio de Padua, Francesco della Giovanna, quien fuera cuestionado por la Inquisición sobre su relación con el primero y la autoría del *Defensor pacis*, esto un año después de la *Quia iuxta doctrinam*.<sup>92</sup>

Sobre las ediciones de la obra se conocen dos ramas generales del manuscrito de Marsilio de Padua, una alemana y la otra en francés, además de traducciones al italiano y al florentino vulgar, por lo que la obra debió gozar de gran fama en su momento aunque, hay que decirlo, ha sido hasta la época contemporánea cuando se ha reconocido su valor.

La particularidad de la obra, su radicalismo e importancia para la historia de las ideas, en particular, para las ideas democráticas y la secularización del Estado, es que desarrolla una teoría política general del orden terrenal sin dirigirse a una forma constitutiva social en particular, a pesar de que existen referencias explícitas a Luis IV de Baviera. Esto marca una ruptura total con la doctrina imperial medieval, la cual encontraba su sustento en las categorías teológicas cristianas, o lo que es lo mismo, en un orden divino.<sup>93</sup>

Cabe apuntar que en un proceso que tuvo lugar desde Constantino el Grande hasta Justiniano I, la religión cristiana se consolidó como religión de Estado en Occidente por lo que desde entonces pensar en el Estado supuso la existencia de la religión y viceversa, con lo cual el poder terrenal y el espiritual constituirían dos caras de una misma moneda durante siglos hasta la llegada de la Reforma protestante. Sin embargo, el desarrollo o la continuidad

---

<sup>91</sup> MGH Const. VI/1, 1914-1927, Nr 274, §, S. 185, Z. 38-S. 186, Z. 7. *apud*, Godthart, Frank, *Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern, Politische Theorie und politische Handeln...*, *op. cit.*, (*duos viros nequam perditionis filios et maldictionis alumnos, quorum unus Marsilio de Padua et alter Iohannem de Ianduno se faciunt nominari*), p. 57

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>93</sup> *Cfr.*, Sternberger, Dolf, *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua...*, *op. cit.*, p. 94.h

de la idea del Estado anclada en la religión cristiana no fue siempre lineal.<sup>94</sup> El *Defensor Pacis* es prueba de ello al interpretar la relación entre el poder espiritual y el terrenal como el origen de los males políticos de su época.

La obra de Marsilio de Padua parte de la lectura de la política aristotélica y hace hincapié en la intromisión del cristianismo en el devenir del pensamiento político, lo cual interpreta como una enfermedad, no propiamente por el cristianismo en sí, porque recordemos que no podemos hablar de una completa secularización, sino por el mal uso de ciertos factores de poder que, según su interpretación, usan al cristianismo para legitimar su poder político en la consecución de sus propios intereses.

Para Marsilio de Padua, al poder eclesiástico no le corresponde el ejercicio del poder terrenal y descarta incluso algunos derechos de propiedad para la Iglesia —que, ya hemos visto, es uno de los motivos que dieron origen a la separación entre *imperium* y *sacerdotium*—. Esto es porque para Marsilio de Padua la única fuente de obligatoriedad en la sociedad es la *lex humana*, cuyo origen es netamente humano, deviene del *legislator humanus* que es el *populus*, el *universitas civium* o *valentior pars*.<sup>95</sup>

El *Defensor Pacis* será junto con la *Monarquía* de Dante Alighieri, que veremos más adelante en esta investigación uno de los primeros textos que hablará sobre el poder terrenal, sobre el orden secular, de ahí su importancia en la construcción histórica del Estado. Se trata de un buen ejemplo de cómo desde sus comienzos el Estado nace como un ente secular —aunque se debe ser mucho muy cauto con qué se entiende por “secular”—. Nociones como la de *imperium* sólo harán referencia a la separación frente al poder político papal en la Edad Media, ello no quiere decir que estarán separadas de la carga teológica que le es propia al pensamiento medieval. Se trata de una paradoja que, veremos más adelante, es la piedra angular de la crítica kelseniana al concepto de Estado, ya que, si bien es cierto que desde tratados como el *Defensor Pacis* el Estado nace secular, se sustancializará, es decir, no dejará de tener una carga teológica.

No obstante, el *Defensor Pacis* constituye un ejemplo de un estadio en el proceso de secularización del poder en Occidente que resulta paralelo a lo expuesto por Kelsen en el

---

<sup>94</sup> Cfr., Koch, Bettina, *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie, Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich...*, op. cit., p. 216.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p 188.

camino hacia la cosmovisión democrática, que es para él un devenir en el que el pensamiento antimetafísico interviene de manera decisiva, como se profundizará en ello más adelante, por el momento basta con entender, apegándonos a nuestra metodología, que el Estado como construcción discursiva propia de Occidente deviene de un contexto muy particular en el que sucesos históricos como el conflicto entre Luis de Baviera y el Papa Juan XXII trascienden y se materializan en discursos como el de Marsilio de Padua, quien desarrolla su teoría en este contexto. Marsilio de Padua escribe su teoría del Estado en el momento en que formaba parte de la corte de Luis de Baviera. Si bien su teoría no es un tratado sobre el poder con referencia exclusiva a Luis de Baviera, sí representó un ejercicio argumentativo sobre la legitimidad de su reinado frente al poder papal; una fundamentación de la validez del orden terrenal que ya anuncia de forma muy temprana el vínculo entre el pensamiento antimetafísico destacado por Kelsen y el ejercicio del poder político,<sup>96</sup> que se materializa en una estructura hasta cierto punto secular.

#### 4. Lo orígenes de la sociedad civil

La construcción discursiva del concepto de Estado no puede ser entendida sin la categoría de la sociedad civil en sentido moderno, un fenómeno propio de la modernidad cuyo origen encontramos ya en la Baja Edad Media al tiempo en que tuvo lugar la ruptura de la unidad del *corpus mysticum* del Medievo en el contexto arriba descrito de luchas entre el poder secular y el poder de la Iglesia y la aparición de las primeras teorías del Estado.

Fue entre los siglos XII y XIV con el nacimiento de la burguesía y las tensiones políticas de ésta frente a la sociedad estamental en el norte de Italia que surgió la necesidad de un sistema de organización centralizado con un ordenamiento jurídico unitario que fungiera como un tercer actor para dirimir los conflictos entre ambas fuerzas.<sup>97</sup> Esto obedeció al desarrollo del mercantilismo en el norte de Italia en lo que podemos llamar los albores del capitalismo, que precisó, además, de un sistema jurídico de derecho privado entre comerciantes y, también, por vez primera entre patrones y asalariados.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Cfr., Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung» ..., *cit.*, pp. 24-26.

<sup>97</sup> Cfr., Heller, Hermann, *Teoría del Estado...*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>98</sup> Cfr., Habermans, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Ratisbona, Suhrkamp, 2019, p. [...]

Lo anterior significó también el surgimiento de una estructura militar unitaria que casi toda la Edad Media no conoció, fuera del vasallaje que se acercaba más a lo que se podría entender por un contrato privado entre los señores feudales y sus súbditos, que quedaba muy lejos de ser una verdadera organización social con una unidad de carácter político-militar, aunado al hecho de que el objetivo de las campañas militares era la defensa de los intereses particulares de los señores feudales o, en general, de la sociedad estamental, no de la sociedad civil, que no existía.

Con ello, el surgimiento también de una administración centralizada se vio acompañado del nacimiento de la burocracia y la necesidad de la imposición de cargas tributarias para solventar el gasto que ésta representaba, con lo cual paulatinamente fue surgiendo lo que se entiende a grandes rasgos por “contrato social”, transitando de la noción de mandato propia del feudalismo, por medio del cual los súbditos le prometían obediencia a sus señores, a una sociedad cimentada sobre una base contractual por virtud de la cual los ciudadanos y el Estado se obligan mutuamente.<sup>99</sup> Un ejemplo de ello ya se verá en el decreto florentino de 1293, el cual ya supone una forma primigenia de contrato social bajo el principio de que: «lo que toca a todos debe ser aprobado por todos» (traducción propia), que presupone la participación de la burguesía en la legitimación del poder estatal.<sup>100</sup>

Al momento en que tienen lugar las primeras manifestaciones de lo que será la sociedad civil aparecen también, como bien señala Richard Schmidt, las primeras ideas, los primeros escritos, sobre lo que llegará a ser con el tiempo una teoría del Estado. Éstos comienzan durante la Baja Edad Media, alrededor del siglo XII dentro de la doctrina escolástica.<sup>101</sup>

Un ejemplo de ello es la llamada “*speculum literature*” (género literario espejo), también conocida como “*specula principium*” (instrucción de príncipes o principio de príncipes), la cual comienza a difundirse entre los siglos XII y XVI en Europa.<sup>102</sup> Este género literario se basaba, en general, en la doctrina agustina y tenía como finalidad, a través de la metáfora del espejo, de ser un ejercicio de introspección por medio de la lectura, enseñar

---

<sup>99</sup> Cfr., Duguit, Léon, *L'État, Les gouvernants et les agents*, París, Acienne Librairie Thorin et Fils, 1903, p. 12.

<sup>100</sup> Cfr., Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen...*, op. cit., (*quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*) [...]

<sup>101</sup> Cfr., Schmidt, Richard, *Algemeine Staatslehre*, Leipzig, Verlag von C. L. Hirschfeld, 1901, p. 54.

<sup>102</sup> Cfr., Bradley, Ritamary, «Backgrounds of the title *speculum* in medieval literatura», en *The University of Chicago Press Journals*, Chicago, vol. 29, n° 1, 1954, p. 100.

ciertos principios desde lo espiritual hasta lo político, al constituir textos que podrían ser interpretados como una prototeoría del Estado.

Al respecto basta con citar uno de los libros más conocidos del *Corpus Christianorum*, el *Policraticus* de John de Salisbury, cuyo título hace referencia a manera de neologismo, a “hombre de Estado”, que tal vez sea la primera conceptualización de forma muy temprana de éste. En esta obra Salisbury se centra en una serie de enseñanzas dirigidas al príncipe, al *Policraticus*, sobre el manejo de la *res publica*.<sup>103</sup>

De forma paralela a la literatura espejo, la cual tiene sobre todo como objeto la enseñanza de la virtud, encontramos en la Baja Edad Media algunos textos cuyo objeto es netamente teórico, tal sería el caso del también ya mencionado *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, que versa sobre los conflictos entre el poder espiritual y el terrenal.<sup>104</sup> Con lo anterior podemos constatar lo que ya hemos venido apuntando: que el concepto de Estado se construye bajo un contexto determinado en el cual las estructuras de poder cambian, y donde la Iglesia ya no tiene el monopolio total del poder que experimenta un estadio de secularización.

El nacimiento del Estado, *i.e.*, como la idea de una institución con *imperium*<sup>105</sup> *et potestatem*, alcanzó su madurez con uno de los herederos del “*Specula principum*”, Maquiavelo, quien se apartó de la tradición filosófica neoplatónica de su tiempo encabezada por los alquimistas Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, y de forma primigenia,

---

<sup>103</sup> Cfr., Grellard, Christophe y Lachaud Frédérique, *A companion of John the Salisbury*, Leiden, Koninklijke Brill, 2015, p. 400.

<sup>104</sup> Cfr., Koch, Bettina, *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie, Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich...*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>105</sup> Si bien es cierto que la palabra *imperium* no tiene una traducción directa en español que exprese desde una dimensión semántica todo lo que se entendía bajo este término en el derecho romano, se puede entender por *imperium* una noción primigenia de un poder soberano, connotación que se le da aquí. Esto porque, como bien apunta Jochen Bleicken, a diferencia del término *potestas* que denota la facultad jurisdiccional de los magistrados romanos, su *iurisdictio* a través de la *vocatio*, *imperium* es el símbolo del poder estatal romano. Cfr., Bleicken, Jochen, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998, p. 301. Lo anterior sin dejar de advertir que el vocablo *imperium* representaba mucho más que la soberanía de las magistraturas, pues a la vez era la expresión de un poder extraterrenal; un poder divino del que estaban investidas las magistraturas romanas, Cfr., Giovannini, Adalberto, «Magistratur und Volk: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Staatsrecht», en *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*, Walter, Eder, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990, p. 432. Tampoco se ignora que el poder soberano emana en primera instancia del *populus romanus* a través de la *lex regia*; sin embargo, el concepto de *imperium* no deja por ello de poseer una carga teológica propia de la cosmología romana, sobre todo en el periodo imperial cuando el *imperium* se convierte en un atributo consustancial del emperador. Cfr., Pitamic, Leonidas, *A treatise in state*, Maryland, J.H. Furst Company, 1933, p. 18.

en específico, en su obra *El príncipe* de 1532, usó por primera vez el vocablo “*Stato*” al hablar de una de las dos formas de organización social concebidas por él: «Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres han sido y son repúblicas o principados».<sup>106</sup>

Con Maquiavelo se avenzó la idea de una sociedad civil representada que legitimara el monopolio del poder, pero a la vez la necesidad de la estabilidad del mismo, ello con base en un orden jurídico que se acomodara a las circunstancias especiales y necesidades de cada pueblo.<sup>107</sup> Con ello tomaba forma paulatinamente uno de los rasgos más característicos de la construcción discursiva a la que denominamos Estado, que es la de constituir un proceso de secularización propio de Occidente.

La actitud empírica de Maquiavelo significó, por su parte, también el inicio de la secularización de la legitimación del poder al anunciar el fin de su fundamento metafísico, que no sólo se debió a las ideas del florentino, sino también fue resultado de la coyuntura de sucesos históricos como la “Guerra de los campesinos alemanes” que representó un punto de inflexión a partir del cual las viejas bases del poder del clero cambiaron por relaciones de derecho basadas en una noción contractualista y, con ello, la profesionalización de las tareas jurisdiccionales a cargo de personal del Estado y no del clero, anunciando el desarrollo de un tipo de derecho administrativo de corte secular, que si bien estaba acompañado de la promoción del “derecho natural”, ya daba señales de su secularización.<sup>108</sup>

Esto se observa, por ejemplo, en la diferenciación entre *lex humana* y *lex naturalis*, sobre todo después del descubrimiento de América y la doctrina de Francisco de Vitoria, quien reflexionará sobre la fuente de legitimación del poder en las colonias en un mundo que demandaba un *consensus omnium* que legitimara el derecho positivo.<sup>109</sup> Apunta Jürgen Habermas que: «Vitoria construye el terreno del derecho internacional moderno, aun cuando está muy lejos todavía de comprender las consecuencias del tránsito del derecho natural cristiano hacia un derecho racional secularmente fundamentado» (traducción propia).<sup>110</sup> Esto

---

<sup>106</sup> Machiavelli, Niccoló, *El príncipe*, Barcelona, Gredos, 2014, p. 5.

<sup>107</sup> Cfr., Habermans, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen...*, op. cit., p. [...]

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 902-904.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 910.

<sup>110</sup> *Idem.*, (konstituiert Vitoria begrifflich die Ebene des modernen Völkerrecht, auch wenn er noch weit davon entfernt ist, die Konsequenz eines Übergangs von christlichen Naturrecht zu einem säkuler begründeten Vernunftrecht zu ziehen).

en la medida en que marcó el tránsito de una *potestas Dei* hacia el concepto de *dominium*, que será en Vitoria la capacidad del individuo de decidir libremente sobre sus propios actos y propiedad, quien puede ser visto con ello como uno de los precursores de la libertad del individuo desde una concepción moderna en la que éste es garante de derechos subjetivos.

Por lo anterior, vemos cómo la construcción discursiva del Estado nace en un contexto muy particular en el que, aunado a los acontecimientos arriba descritos como el conflicto entre Luis de Baviera y Juan XXIII, existen otros factores como el advenimiento de lo que será con el tiempo la sociedad civil y que podemos constatar por el hecho de que estos acontecimientos trascienden y se materializan en formas discursivas sobre la organización social y el ejercicio del poder. Lo cual es lo que nos interesa en esta investigación desde la perspectiva de la historia de las ideas.

Como veremos más adelante, esto resulta crucial para entender la crítica kelseniana al concepto de Estado y el porqué de su teoría democrática, que tiene como eje la identidad entre Estado y Derecho.

#### **IV. EL ESTADO SOBERANO EN EL *ANCIEN RÉGIME*. EL ABSOLUTISMO FRANCÉS Y EL NACIMIENTO DE LA TEORÍA DEL ESTADO**

##### 1. Contexto histórico

Como se verá a lo largo de la presente investigación, la teoría democrática de Hans Kelsen fue el resultado, entre otras cosas, del tránsito de una teoría del Estado, fruto de las reflexiones en torno al poder soberano de los juristas franceses del siglo XVI y XVII, hacia una teoría constitucional o doctrina constitucional. Bien comienza diciendo René Marcic en su obra *Verfassungsgerichtsbarkeit und Reine Rechtslehre* (Control de la Constitucionalidad y la Teoría Pura del Derecho) publicada en 1966 y dedicada a Hans Kelsen por motivo de su cumpleaños 85 que:

Democracia es un proceso en el que el orden normativo es producido en colaboración con aquellos que están sujetos al mismo [...] Constitución es el lazo formal que mantiene unidos a la mayoría con la minoría, por el cual el pueblo se mantiene unido (traducción propia).<sup>111</sup>

Se trató de un proceso gradual de meditación sobre el origen de la legitimación del poder que tuvo como consecuencia, hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la desmistificación del Estado, o como señala Robert Christian van Ooyen, una desontologización de la teoría del Estado.<sup>112</sup>

Esto lo observamos ya desde la preocupación de la Escuela alemana sobre la idea del Estado —construida durante el *ancien régime* y por lo cual la Escuela alemana: «comienza desde una autoridad soberana establecida independiente del Derecho» (traducción propia)<sup>113</sup>—, y finalmente en los cuestionamientos sobre la naturaleza del mismo en autores como Léon Duguit en su obra *Traité de droit constitutionnel*,<sup>114</sup> o en la de Hugo Krabbe, *The modern idea of state* (La idea moderna del Estado), quienes ya entendían que el problema no era más el de la legitimidad de una persona en el poder, sino el de la legitimidad propia del Derecho.<sup>115</sup> En el caso del primero, y a partir de la concepción de Estado de Spinoza, interpreta al Estado simplemente como una cuestión de hecho, y no como un ente suprajurídico: «Duguit adopta exactamente el punto de vista de Spinoza, el cual fue también el de Haller tiempo después, una mera relación fáctica de poder, —aquella del fuerte frente al débil—, es representada como un producto de la naturaleza» (traducción propia).<sup>116</sup> Lo cual será más tarde uno de los temas centrales de la *Teoría Pura del Derecho* de Hans Kelsen, es decir, el Derecho como un producto meramente humano.

Como se tratará a lo largo de esta tesis, la teoría democrática de Hans Kelsen buscó a través de la identidad entre Derecho y Estado, conocida como *Identitätsthese* (tesis de la identidad), acabar con las construcciones discursivas históricas que forman supervalores

---

<sup>111</sup> Marcic, René, *Verfassungsgerichtsbarkeit und Reine Rechtslehre*, Viena, Verlag Franz Deuticke, Wien, 1966, (*Demokratie ist Prozess, worin die Rechtsordnung unter Mitwirkung der Ordnungsgenossen hergestellt wird [...] Die Verfassung ist das formale Band, das Mehrheit und Minderheit zusammenhält: worin das Volk sich*) p. 1.

<sup>112</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft...*, cit., pp. 32-41.

<sup>113</sup> Cfr., Krabbe, Hugo, *The modern idea of state*, Países Bajos, D. Appleton & Company, 1922, (*starts from an established sovereign authority independent of law*) pp. 212-213.

<sup>114</sup> Cfr., Duguit, Léon, *Traité de droit constitutionnel*, París, Acienne Librairie Fontemoing & Editeurs, 1921, p. 408.

<sup>115</sup> Cfr., Krabbe, Hugo, *The modern idea of state...*, op. cit., pp. 205-206.

<sup>116</sup> *Idem* (Duguit adopts precisely Spinoza's point of view, which was also that of von Haller at a later time. A merely factual relation of power, —that of the stronger to the weaker—, is represented as a product of nature).

como “Estado”, “Nación”, “Pueblo”, “Clase”, “Raza”, sobre los cuales se encontraban los cimientos del Estado como ente metajurídico, pero sobre todo con uno: “la Soberanía”, que es sin duda la piedra angular que dio origen a la idea del Estado. La “soberanía” fue una construcción discursiva propia del Absolutismo en Francia, que legitimaba el poder político de los monarcas, por lo que es de suma importancia para nuestra investigación el explicar cuál fue la concepción del Estado en el Absolutismo francés y su relación con el concepto de soberanía desde su gestación. Esto con el objeto de comprobar la hipótesis de nuestra investigación, que postula el seguimiento por parte de Kelsen de una línea discursiva cuya base es el pensamiento antimetafísico y por lo cual critica el concepto de soberanía del Estado como una cualidad propia de un ente cuasidivino, como lo veremos en el siguiente capítulo.

### 1. Orígenes del Absolutismo francés

El fenómeno absolutista en Francia se originó, como casi todo fenómeno social, a consecuencia de todo un corolario de factores tanto económicos como sociales, que derivaron en una teoría jurídica que legitimaba el poder político de los monarcas franceses que no sería otra cosa que el nacimiento de la teoría del Estado. Uno de estos factores, y el más inmediato y el que más relevancia cobra para la presente investigación por tratarse de un factor, en parte, de corte ideológico, que cuestionaba la legitimidad del poder de los monarcas franceses, pero sobre todo histórico, fueron las “Guerras de Religión” –desde 1560 hasta 1598 con el Edicto de Nantes– comandadas por la *Sainte Ligue* o Liga Católica Contra la Disidencia Protestante, las cuales estallaron como respuesta a la represión que estos últimos habían experimentado desde 1521 y las persecuciones iniciadas contra ellos en 1534, conocidas con el nombre de *Affaire des Placards* (Asunto de los Pasquines).<sup>117</sup>

La zona de Alsacia, que para 1521 no pertenecía a la corona francesa, vivía una revolución ideológica –particularmente en Estrasburgo– a partir de las ideas de Martin Lutero, quien para ese mismo año comparecía ante la Dieta de Worms, y quien un año antes había sido interpelado a través de la bula *Exsurge Domine* por el Papa León X para retractarse

---

<sup>117</sup> Cfr., Miquel, Pierre, *Les Guerres de Religion*, París, Librairie Arthème Fayard, 1980, p. 9.

de 41 de las 95 tesis postuladas por él que ponían en entredicho la legitimidad del poder político del Vaticano.

Para 1523 ya no sólo Estrasburgo sino Basilea y Zúrich se sumaban como bastiones protestantes. A ello se agregaba también la disidencia calvinista, que, buscando al igual una reformedación de la Iglesia, y teniendo como aliados a Estrasburgo, Basilea y Friburgo de Brisgovia, fue ganando terreno de manera tal que sus ideas llegarían hasta Flandes, cuestión que desembocaría en las guerras de independencia de Flandes contra España conocidas como Guerra de los Ochenta Años.

Pero ¿cuál había sido el problema de fondo a partir de las tesis de Martín Lutero desde un enfoque ideológico que desembocara en décadas de derramamiento de sangre y finalmente en la teoría absolutista? Se debió sobre todo a un curso impartido por Martín Lutero en 1516 en la Congregación de Frailes Agustinos, sobre la Epístola de San Pablo a los Romanos 9 a 16. En él, Martín Lutero se cuestiona sobre todo acerca de un fragmento de la Epístola, que versa:

*Todos deben someterse a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen han sido establecidas por él*

*Romanos 13:1-8*

A partir de este fragmento Martín Lutero justifica que haya súbditos y gente por encima de ellos, hasta cierto punto ve la violencia en el mundo como algo positivo porque en última instancia proviene de Dios. Para Lutero ésta, a través de los poderes seculares, está legitimada desde la divinidad. Sin embargo, aquello que cuestiona Martín Lutero en su comentario a la *Epístola a los Romanos* es el mito medieval de que la violencia divina, el poder divino, se antepone al poder terrenal. Para Lutero hay una necesidad de cambio, de restructuración social, en la que los poderes estatales se liberen de la Iglesia, ya que éstos no tienen una tarea religiosa en sí, sino que sólo se ocupan de la vida diaria de la gente y no de la espiritual.

En pocas palabras, a partir de su interpretación de la *Epístola a los Romanos*, Martín Lutero busca liberar a la sociedad de la tutela de la Iglesia, que él ve corrompida por la doble moral y que atenta contra la libertad del individuo.<sup>118</sup> Dicho de otra forma, se trató del inicio

---

<sup>118</sup> Cfr., Scholl, Hans, *Reformation und Politik, Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Frühhugenotten*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1976, pp. 26-31.

de la secularización de los poderes fácticos en Occidente, que si bien este proceso era impulsado por el protestantismo con una fuerte carga teológica, ya marcaba el inicio de una ruptura total con los poderes eclesiásticos.

Las luchas protestantes jugaron entonces un papel crucial en la conformación del Estado en el periodo absolutista francés, sobre todo en la conceptualización o construcción discursiva del Estado soberano. Como bien señala Pierre Miquel sobre Jean Bodin, si bien este último refuta las teorías protestantes que tienden a cuestionar las facultades de los poderes fácticos, donde la religión es un factor de discordia, el Estado soberano debía erigirse por encima de la religión, más en específico, de los poderes eclesiásticos.<sup>119</sup> Se trató de una jugada discursiva muy hábil por parte de Jean Bodin para que la Corona pudiera mantener el monopolio del poder político frente a la Santa Liga y los protestantes que sentían, cada uno por su parte, el derecho de nombrar a sus dirigentes.

De forma general, se puede resumir que el contexto histórico que vio nacer al Absolutismo francés estuvo marcado por las luchas entre protestantes y católicos que ponían en peligro el monopolio del poder en manos de la corona francesa. Ello precisó de la construcción discursiva de un ente soberano por encima de las facciones religiosas con miras a no tomar partido por ninguna, lo cual pudiera dar origen al malestar de la otra y, con ello, poner en peligro a la Corona.

No se ignora que, como todo fenómeno político-social, el Absolutismo francés derivó de todo un corolario de fenómenos tanto económicos como sociales, no es tema de la presente investigación, cuyo eje metodológico se establece desde el campo de la historia de las ideas y no desde otro, como podría ser un enfoque de carácter histórico-materialista, destacando a su vez que no se trata en el presente caso de una investigación propiamente del Absolutismo francés, lo cual escapa por mucho a los alcances y objetivos de nuestro tema, que es la teoría democrática de Kelsen y su relevancia histórica, como se verá más adelante. Basta con mencionar que hay una continuidad en el proceso de secularización de las estructuras de poder en Occidente que devienen paulatinamente en una construcción discursiva cada vez más definida de lo que será el concepto de Estado, sin que con ello, como hemos insistido una y otra vez en esta investigación, podamos hablar de un proceso total o acabado de secularización, por lo menos no antes de Kelsen.

---

<sup>119</sup> Cfr., Miquel, Pierre, *Les Guerres de Religion...*, op. cit., 1980, p. 324.

## 2. La teoría del Estado en el Absolutismo francés

El nacimiento de lo que podríamos llamar ya una teoría propia del Estado llegó con los juristas franceses, teóricos del Absolutismo francés. Como bien apunta Léon Duguit, Francia había transitado desde finales de la Edad Media paulatinamente hacia una sociedad establecida sobre una base contractual:

Durante la Edad Media la idea de la representación del poder político desaparece, es la consecuencia natural de la formación del Estado contractual. Un contrato se forma entre gobernantes y gobernados, entre el señor feudal y los vasallos, entre el príncipe y los súbditos. Este contrato no es un mandato. El mandato implica, en efecto, el reconocimiento de la titularidad de la capacidad de ordenar concebido como un derecho, y el hecho de esa titularidad obliga a otra persona a ejecutar en su nombre ese poder o capacidad de ordenar (traducción propia).<sup>120</sup>

Como señala el mismo Duguit, a finales del siglo XVI reaparece la idea del mandato romano en Francia, que se combinará con la propia del contrato, lo cual se observa ya de forma temprana en 1484, en el discurso de Phillipe Pot durante los llamados *Les États Généraux* (Estados Generales) donde aparece por primera vez la idea de que la soberanía reside en el pueblo como una fusión entre la concepción romana de mandato y la contractual sinalagmática del feudalismo, dando como resultado la concepción temprana de lo que será más tarde la idea central del *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau.

Cabe mencionar al respecto que la concepción de que la soberanía reside en el pueblo, la cual será uno de los estandartes hacia 1789, no es necesariamente propia de Jean-Jacques Rousseau.<sup>121</sup> Como lo ha demostrado Daniel Mornet —uno de los impulsores de la historia de las ideas de principios del siglo XX— en su obra de extraordinaria erudición *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Jean-Jacques Rousseau prácticamente no fue publicado y mucho menos leído antes de la Revolución francesa. El *Contrato social* es una

---

<sup>120</sup> Cfr., Duguit, Léon, *L'État, Les gouvernants et les agents...*, cit., (*Pendant le moyen âge l'idée de représentation du pouvoir politique disparaît. C'est la conséquence naturelle de la formation de l'Etat contractuel. Un contract se forme entre gouvernant et gouvernés, entre suzerain et vassaux, entre prince et sujets. Ce contract n'a rien du mandat. Le mandat implique, en effect, la reconnaissance d'titulaire de la puissance de commander conçue comme un droit, et le fait de ce titulaire chargeant une autre personne d'exercer en son nom cette puissance de commander*) p. 12.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

obra de la: «que nosotros no reunimos diez testimonios de lectura que, antes de 1789, hayan recibido una impresión fuerte» (traducción propia).<sup>122</sup> Como lo señala el mismo autor, las ideas revolucionarias fueron el resultado de un proceso de secularización que, particularmente, comienza con Charles le Marquetel de Saint-Denis, señor de Saint Évremond, quien propone una moral laica a partir de su contacto con el cartesianismo<sup>123</sup> y quien, curiosamente, conocerá a Spinoza en 1666 durante su estancia en los Países Bajos entre 1665 y 1670; una figura que será de vital importancia para esta investigación, al ser históricamente uno de los principales personajes en entablar un paralelismo entre panteísmo y democracia, y retomado por Kelsen.

La teoría del Estado durante el Absolutismo, cuya gestación tuvo lugar desde la Baja Edad Media como hemos visto, fue ante todo una teoría de la soberanía: «Se puede decir que desde la Edad Media la teoría política no ha sido más que una teoría de la soberanía, y la teoría del Estado se ha consagrado por sí misma a la elaboración de la organización de poderes implicados en la soberanía» (traducción propia),<sup>124</sup> y cuyos antecedentes, si bien se consolidan con Johannes Althusius, quien: «es el primer escritor [...] quien en sentido estricto no basa la autoridad del soberano o la del Derecho en fundamentos diferentes, sino que considera al primero como un elemento en la organización de la comunidad» (traducción propia),<sup>125</sup> y quien: «él [Althusius] puede ser llamado el padre de la teoría de la soberanía del Estado» (traducción propia),<sup>126</sup> se remontan muy atrás en el tiempo, hasta el nacimiento del Imperio carolingio con Carlo Magno.

Al respecto, en su estudio sobre los fundamentos de la monarquía francesa, André Lemaire señala que los primeros teóricos del derecho público en Francia fueron los monjes ya desde muy temprano.<sup>127</sup> Aparecen desde Carlo Magno los primeros escritos sobre teoría

---

<sup>122</sup> Cfr., Mornet, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, París, Librairie Armand Colin, 1933, (*qu'on ne réunirait pas dix témoignages de lecteurs qui, avant 1789, aient reçu de l'oeuvre une impression forte.*) p. 96

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>124</sup> Krabbe, Hugo, *The modern idea of state...*, *op. cit.*, (*it may be said that since the Middle Ages political theory has been nothing more than a theory of sovereignty and the theory of state has devoted itself to the elaboration of the organization of powers involved in sovereignty*) p. 14.

<sup>125</sup> *Ibid.*, (*is the first writer [...] who, strictly considered, does not base the authority of the sovereign and the authority of the law on different foundations but considers the former as an element in the organization of the community*) p. 18.

<sup>126</sup> *Ibid.*, (*he [Althusius] might be called the father of the theory of sovereignty of law*) p. 19.

<sup>127</sup> Cfr., Lemaire, André, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*, París, Ancienne Librairie et Thorin et fils Albert Fontemoing, 1907, pp. 1-2.

política que buscan fundamentar el poder real como la *Via regia* del abad de Saint-Mihiel, Esmaragdo,<sup>128</sup> *De Institutione regia* de Jonás, obispo de Orleans, o *De regis persona et regio ministerio* de Reims Hincmar, en los cuales se dieron los primeros pasos sobre lo que será la configuración sobre la naturaleza del poder real, las limitaciones de éste, y el origen y fundamento de la soberanía de la monarquía francesa.<sup>129</sup> Esto muchos siglos antes del debate, ya antes mencionado, desatado por Martín Lutero en 1516 en su curso impartido en tercer semestre en la Congregación de Frailes Agustinos sobre la Epístola de San Pablo a los Romanos 9 a 16, que diera lugar a uno de los debates sobre los límites del poder de los gobernantes más acalorado de todos los tiempos y que detonara en un cisma en lo que ahora es Inglaterra, Francia, Alemania y los Países Bajos.<sup>130</sup>

En el caso de la *Via regia* del abad de Saint-Mihiel ya encontramos desde un primer momento la concepción del monarca francés como el representante de Dios sobre la tierra cuya misión es hacer reinar la justicia: “*facere justitiam et iudicium*”. En el caso de Jonas se halla la misma idea, aunque más desarrollada, la del rey como representante de Dios y, por tanto, defensor de la justicia en su reino, lo cual no fue tanto una contrucción de la figura del rey, sino de la monarquía, que no es otra cosa que una teoría y concepción muy temprana del Estado.<sup>131</sup>

Naturalmente, la construcción del concepto de soberanía, que diera lugar al concepto de Estado en los juristas del Renacimiento francés y que fueran la base ideológica del Absolutismo, estuvo influenciada sobre todo por la época de oro de la escolástica medieval en el siglo XIII, en específico por Santo Tomás de Aquino. Esto significó aproximadamente cuatro siglos de desarrollo de la base teórica de la monarquía francesa en tiempos del Absolutismo, durante los cuales se introdujo el aristotelismo en la corte del rey por parte de los *Légistes de la École* que, sin embargo, ya se dejaba entrever en teóricos anteriores como

---

<sup>128</sup> Esmaragdo de Saint Mihiel (+826) fue un monje benedictino del cual se cree provenía de Septimania, región occidental de la provincia romana de Galia Narbonense, que era visigodo, y fue conocido sobre todo por ser el primer redactor de un *speculum* o espejo de príncipes carolingio. Se conoce realmente muy poco de su vida y el mayor estudio monográfico de Esmaragdo es el de Fidel Rädle, *Studien zu Smagard von Saint-Mihiel*, München, Flink, 1974.

<sup>129</sup> *Idem*.

<sup>130</sup> *Cfr.*, J.H. Hexter, *The vision of politics on the eve of the reformation, More, Machiavelli, Seyssel*, Nueva York, Basic Books, s.a., p.4.

<sup>131</sup> *Cfr.*, Lemaire, André, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime...*, *op. cit.*, p. 5.

John de Salisbury o Guillaume d’Auvergne.<sup>132</sup> Como bien señala Barthélemy Hauréau, la filosofía escolástica si bien experimenta una transformación enorme en el siglo XIII, comprende dos periodos generales: el primero, que comienza con Alcuino de York y termina en el siglo XII; y el segundo, que comienza con Santo Tomás de Aquino y termina con Jean-Charlier Gerson.<sup>133</sup>

La influencia escolástica en el desarrollo del concepto de soberanía fue de suma importancia porque ésta se entenderá, si bien como una potestad propia de los monarcas, dicha potestad también será originaria del “pueblo”, de la “nación”, como un derecho natural. Por lo que la escolástica introdujo dos nociones sobre el origen del Derecho, una divina y otra derivada de la costumbre. Esto marcó los límites del poder monárquico francés, lo cual será de suma importancia para entender el nacimiento del concepto de Estado, no como una propiedad, que podría ser el caso del Absolutismo radical inglés con Hobbes, sino como un orden divino del cual el rey es tutor pero nunca propietario, que bien se puede interpretar como el origen de los derechos fundamentales, y con ello, el Estado como tutor de dichos derechos. Al respecto, resulta sumamente importante mencionar el tratado de Jean de Terre-Rouge, el cual aparece alrededor de 1418-1419. Se trata de una obra en la actualidad tan desconocida como su autor, pero que no por ello es menos importante, en ella se lee que: «El reino de Francia es poseído y se ha acostumbrado que sea poseído por sus reyes, no como un bien patrimonial y hereditario, sino solamente como poder y autoridad real, aunque solo con la expresa aprobación de Dios» (traducción propia).<sup>134</sup> Esto más tarde será una de las ideas centrales de la teoría absolutista francesa, es decir, la concepción antipatrimonialista del reino de Francia, que no es otra cosa que la construcción discursiva de un ente soberano por encima de los hombres, pero que a la vez se da como inmanencia en la costumbre. Y es que la teoría de la monarquía francesa desde sus comienzos fue una construcción de la figura del rey, no sobre sus poderes fácticos como en Hobbes, sino sobre sus límites.

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>133</sup> Hauréau, Jean- Barthélemy, *De la philosophie scolastique*, París, Pagnerre Éditeur, 1850, p. 29.

<sup>134</sup> Joannes de Terra Rubea, *Contra rebelles suorum regum*, Fradin, Lyon, François Hotman, 1526, p. 88, *apud.*, Lemaire, André, *Les lois fondamentales de la monarchie française d’après les théoriciens de l’ancien régime...*, *op. cit.*, (*Le royaume de France est possédé, et il a accoutumé d’être possédé par ses rois, non comme un bien patrimonial et héréditaire, mais seulement par puissance et autorité royale, toutefois selon la disposition et l’expresse approbation de Dieu*) p. 57.

En nuestra opinión, si bien es cierto que Hobbes marca el comienzo de lo que será después la *Realpolitik* partiendo de Tácito y el método de Galileo Galilei, de alguna forma es mucho más medieval que los absolutistas franceses porque el rey tiene reminiscencias del Feudalismo —sobre todo por basarse en una relación de protección y obediencia—,<sup>135</sup> mientras que en el caso de la teoría francesa, donde tales reminiscencias se superan, pues hablan no tanto de las capacidades, sino de los límites del monarca.

La teoría absolutista se centra, entonces, más que nada en la figura del rey como señala William Farr Church:

En el pensamiento político tanto de los legistas como de los humanistas el rey era el punto central y el último a considerar. Los tratados toman frecuentemente la forma de una *Institution du prince* o una elaboración de la autoridad real como en el libro de Grassaille. El objetivo y finalidad de toda especulación política era vista en el rey, y aspectos como el Estado —derecho privado, la autoridad de los cuerpos administrativos y pormenores del Derecho— eran discutidos en términos de su relación con la prerrogativa. Si consideramos el fundamento sobre el cual la autoridad real descansaba, estos pensadores no parten de una ley fundamental, en vez de ello interpretan origen de la figura del rey como un regalo de autoridad hacia el príncipe dado directamente por Dios. Esta teoría de autorización divina de la figura del rey fue un dogma primordial del galicanismo y fue aceptado completamente entre los escritores del periodo como la base más satisfactoria sobre la cual establecer el carácter legítimo del poder político (traducción propia).<sup>136</sup>

Esto no será un hecho menor, ya que la teoría absolutista francesa parte de un origen divino, su particularidad se centra en la construcción de un ente político distinto al del poder papal, en pocas palabras, el Estado, y con ello, marcará la continuidad del proceso de secularización del poder.

La consolidación de dicho proceso llegó con los teóricos de la monarquía francesa en el Renacimiento. Tal es el caso de Charles de Grassaille, quien siguiendo la línea discursiva de los teóricos medievales franceses retoma la idea del: «El rey esta en su reino como un

---

<sup>135</sup> Cfr., Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Hamburgo, Hanseatische Verlangsanstalt, 1933, p. 35.

<sup>136</sup> Church, William Farr, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, Nueva York, Octagon Books/Harvard University Press, 1969, (*In the political thought of legists and humanists alike, the central point and ultimate consideration was the King. Treatise very often took the form of an Institution du prince or an elaboration of the royal authority as in the book of Grassaille. The aim and the end of all political speculation was seen in the King; all aspects of the state —private rights, the authority of administrative bodies, and details of law— were discussed in terms of their relation to the prerogative. When considering the foundation upon which the royal authority was held to rest, these thinkers did not turn to the fundamental law instead interpreted kingship as originating through a direct gift of authority to the prince by God. This theory of divine authorization of kingship was a primary tenet of gallicanism and was accepted all but universally among writers of the period as the most satisfactory basis upon which to establish the legitimate character of the political power*) p. 45.

Dios materializado» (traducción propia),<sup>137</sup> que claramente desafía la autoridad del poder papal, y agrega que: «El rey francés no reconoce a nadie superior mientras viva» (traducción propia).<sup>138</sup> El rey como emisario de la voluntad divina en la tierra va a tener para los renacentistas forzosamente *plenitudo potestatis* (poder total), y con ello, se convertirá en *lex animata in terris* (ley encarnada). Sin embargo, el rey como soberano, como representante de Dios sobre la tierra, como *lex animata in terris*, no está sujeto a las leyes terrenales como lo interpretaba Guillaume Budé, según nos explica William Farr Church:

Para Budé, lo esencial de la cuestión era muy simple, replicando un pasaje de *La política* de Aristóteles y aplicándolo estrictamente al rey, Budé desarrolló la idea de que el gobernante como un individuo cuasidivino era necesariamente superior a todos los demás hombres, y aquellas leyes que obligan a los hombres por igual no se le podían aplicar (traducción propia).<sup>139</sup>

Esto no será otra cosa que construcción del Estado como ente sobresustancial, como ente soberano que rige el derecho positivo pero que está por encima del mismo, lo cual es la esencia de lo que conocemos como Estado soberano que tiene su fundamento en el principio *Princeps legibus solutus* (príncipe no está obligado por ley). Se trata una línea discursiva que seguirán los teóricos del Absolutismo en el siglo XVI como Barthélemy de Chasseneuz, Charles de Moulin, hasta culminar naturalmente con Jean Bodin y su *summa potestas* (máxima autoridad) como el gran teórico de la soberanía y sus contemporáneos como Chardonas le Caron, y que tiene como punto de partida a Claude de Seyssel con su obra *Grande Monarchie*, pero que no serán en esencia diferentes a lo dicho antes por Jean de Terre-Rouge.

Como bien señala la erudición de William Farr Church: «Francia fue afortunada en poseer durante el siglo dieciséis un gran cuerpo de juristas como en ningún otro lugar de lugar de Europa» (traducción propia),<sup>140</sup> cuyo análisis minucioso precisa de una revisión

---

<sup>137</sup> De Grassaille, Charles, *Regalium Franciae libri duo, iura omnia & dignitates christianiss. Galliae regum, continentes. Carolo Degrassalio Carcassonensis authore. Item tractatus iura seu priuilegia aliqua regni Franciae continens, per Ioannem Ferrault V.I. licentiatum editus, apud Poncetum le Preux, in via S. Iacobi, sub intersignio Lupi, è regione Mathurinorum, 1545, apud., Ibid. (Rex franciae est in regno suo tanquam quidam quidam corporalibus Deus)* p. 46.

<sup>138</sup> *Ibid.* (Rex francorum nullum in temporalibus superiorem recognoscit) pp. 51-52.

<sup>139</sup> *Ibid.*, (For Budé, the essentials of the question were simple. By repeating a passage from Aristotle's *Politics* and applying it strictly to the King, Budé developed the idea that the ruler, as quasi-divine individual, was necessarily superior to all other men and that laws binding men equally could not apply to him) p. 61.

<sup>140</sup> *Ibid.*, (France was fortunate in possessing during the sixteenth century a great body of jurists such as appeared in no other country in Europe), p. 75.

exhaustiva, no solamente por su valor histórico, sino porque muchas de las ideas de los juristas franceses del siglo XVI siguen siendo tan actuales como lo fueron en su tiempo. Sin embargo, y no obstante su importancia y lo apasionante que resulta el pensamiento jurídico francés en el siglo XVI, un análisis minucioso de cada uno de ellos escapa por mucho a los alcances de la presente investigación y tampoco constituye el objeto de la misma. Basta con rescatar, regresando a Léon Duguit, que:

Esta imposibilidad de explicar el Estado soberano sin la intervención de un poder sobrenatural explica las doctrinas de filósofos, ajenas a toda creencia religiosa positiva y que, sin embargo, han sido llevadas a explicar el poder soberano del Estado divinizándolo. No hablan de una intervención directa de la divinidad que confiera el poder, pero hacen del Estado una suerte de ente divino que, como tal, puede imponer su voluntad. Uno conoce la teoría de Hegel sobre la divinidad del Estado: El Estado, dice él, es la manifestación de Dios en el mundo [...] Este carácter divino corresponde a todo Estado; uno puede encontrar un Estado bueno o malo, bien organizado o mal organizado, poco importa. Si hay un Estado, hay siempre un elemento divino en él (traducción propia).<sup>141</sup>

No hay forma de afirmar que una voluntad es superior a otra, de afirmar que la expresión de la voluntad general es superior o que está por encima de la de cada individuo, aunque éste sea el lugar común que le da cohesión a nuestro sistema jurídico, a nuestra sociedad. Esto sólo se explica a través de la creencia en un poder superior de naturaleza divina,<sup>142</sup> cuya intervención ha tenido dos formas desde el Medievo: la creencia en un derecho sobrenatural según la cual hay un poder superior divino que no sólo le da vida al poder político, sino que designa a sus representantes en la tierra, tal sería el caso de la doctrina de Santo Tomás, y la creencia en un derecho divino de naturaleza providencial, donde la voluntad de los hombres es dirigida por la mano invisible de Dios.<sup>143</sup>

Podemos resumir entonces que la soberanía o la noción de autoridad durante el Absolutismo, siguiendo a Hugo Krabbe, es exactamente como la idea de Dios,<sup>144</sup> es decir, que encuentra su razón en un poder divino, con lo cual marcará el inicio de la concepción de

---

<sup>141</sup> Léon, Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel...*, cit., (*Cette impossibilité d'expliquer la souveraineté de l'État sans la l'intervention d'une puissance surnaturelle explique les doctrines de philosophes, étrangers à toute croyance religieuse positive et qui, cependant, ont été amenés pour expliquer la puissance souveraine de l'État à le diviniser lui-même. Ils ne parlent pas d'une intervention directe de la divinité conférant le pouvoir, mais ils font de l'État lui-même une sorte d'être divin qui, comme tel, peut imposer sa volonté. On connaît la théorie de Hegel sur la divinité de l'État: L'État, disait-il, est la marche de Dieu dans le monde [...] Ce caractère divin appartient à tout l'État; on peut trouver un État bon ou mauvais, bien organisé ou mal organisé, peu importe. S'il y a un État, il y a toujours un élément divin en lui*) p. 410.

<sup>142</sup> *Ibid.* p. 409.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 413-421.

<sup>144</sup> *Cfr.*, Krabbe, Hugo, *The modern idea of state...*, *op. cit.*, p. 57.

lo que es el Estado como ente soberano, donde no se puede entender Estado sin soberanía y viceversa. Pero se trató de una construcción discursiva fruto de siglos de reflexión sobre la autoridad y los límites del poder de los monarcas franceses. De ahí que el Estado sea una construcción propia de la modernidad, a diferencia de lo que sucedía en la Antigüedad, tal es el caso de la civilización helénica donde de la *πόλις* se dicen cosas, como en el caso de Aristóteles o Platón. Bien decía Dionisio de Tracia en su *Τέχνη Γραμματικῆ* (*Arte gramática*) que: «Acompañan al nombre cinco accidentes: géneros, especies, formas, números, y casos» (traducción propia).<sup>145</sup> Los sustantivos (la sustancia) se conoce a través de sus accidentes o manifestaciones, mientras que la modernidad se caracteriza por ser construcción de sí misma.

Podría parecer hasta ahora que nos contradecimos en algunos puntos al hablar sobre los orígenes de la teoría absolutista, esto por ciertos anacronismos o digresiones respecto a las primeras teorías del Estado a partir de la Baja Edad Media, siendo que aquí nos hemos remitido mucho tiempo atrás, hasta los comienzos de la Alta Edad Media. Pero por eso hemos escogido, en parte, a la historia de las ideas como metodología y no un simple enfoque historiográfico, porque las ideas complejas, los conceptos fundamentales como los llama Koselleck, se construyen de todo un corolario de hechos, acontecimientos, teorías, etcétera, que convergen entre sí a través de una serie de analogías que no siempre responden en sincronía a un orden cronológico, muchas veces ni siquiera a un esquema lógico, y que tienen sus propias raíces, sus propias historias que, de no tomarse en cuenta, nos conducen a un reduccionismo que nos impide dimensionar su trascendencia.

Sobre todo para entender la tesis kelseniana que parte de la paradoja del Estado como una construcción secular que desde su nacimiento se mistifica, es necesaria una aproximación desde la complejidad de la construcción histórica del Estado para así poder dimensionar la trascendencia de la teoría de Kelsen. Decía Carl Schmitt sobre la teoría de Kelsen que sólo un profundo conocedor de la historia de las ideas puede penetrar en la consecuencia democrática a la que conduce su visión del mundo.<sup>146</sup> De ahí la necesidad de hacer este recorrido tan largo de la construcción del concepto de Estado, que más que un concepto es una idea, sobre todo porque como bien señala Carl Schmitt, Kelsen desarrolla su teoría desde la historia de las ideas, y ésta debe ser desde nuestro punto de vista la aproximación correcta

---

<sup>145</sup> Bekkeri, Immanuelis, *Anecdota Graecae*, Brolini, *Apud* G. Reimerum, 1816, (*παρέπεται δὲ τῷ ὀνόματι πέντε· γέννη, εἶδη, σχήματα, ἀριθμοί, πώσεις*) p. 634.

<sup>146</sup> *Cfr.*, Schmitt, Carl, *La teología política*, 8a Ed., Madrid, Trotta, 2009, p. 40.

hacia su teoría si se tiene como objetivo destacar su relevancia histórica para el discurso democrático en Occidente y para el mundo del Derecho. Partimos en esta investigación de la premisa de que sin una explicación del concepto de Estado o su idea, como la que se hace en este capítulo, no se puede comprender por qué la tesis kelseniana de la identidad y su vínculo con el panteísmo es relevante.

## V. LA CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO SOBERANO

El tránsito del control del poder absolutista hacia los postulados del constitucionalismo marcó la penúltima fase dentro del dinamismo de aquello que podríamos denominar teoría del Estado en la época moderna que había comenzado con Machiavelli; un tránsito que se caracterizó, según nos dice Fritz Sander (alumno de Kelsen y la persona más cercana a éste durante algún tiempo), por el establecimiento de los tres dogmas fundamentales de la teoría del Estado: el Estado como persona, el Estado como organismo y el Estado de Derecho, que fueron un intento por solucionar el problema de la relación entre Derecho y Estado desde una racionalización ético-política de los postulados liberales desde un terreno metajurídico.

En los tres casos el monopolio del poder del Estado monárquico se diluye en el pacto político constitucional al hacer al monarca responsable ante dicho pacto y no más sólo frente a sí mismo.<sup>147</sup>

Si bien es cierto que cada una de las tres definiciones metajurídicas del Estado contribuyeron al desarrollo de la teoría del Estado, éstas tuvieron fuertes deficiencias para la concepción del Derecho de los positivistas. Un ejemplo de ello es la teoría orgánica del Estado que, como señala Fritz Sander en relación con Rosin, utiliza conceptos metajurídicos que rompen con la unidad lógica del sistema jurídico al crear una especie de monadas, sustratos dentro del Estado que en última instancia devendrían en sistemas jurídicos dentro de un sistema o ente metajurídico llamado Estado. Esto debido a un error metodológico para

---

<sup>147</sup> Cfr., Sander, Fritz, *Staat und Recht. Prologomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung*, Vol. I, Leipzig/Viena, Franz Deuticke, 1922, p. 583.

Fritz Sander, el cual radica en confundir categorías políticas con jurídicas (una ontología monodológica).<sup>148</sup>

Lo anterior se observa, por ejemplo, en conceptos como el de Constitución de Otto Meyer:

La Constitución y administración del Estado tienen, como se ha mostrado, aparte de normas éticas, políticas y económicas de su existencia, también normas jurídicas, estas configuran el derecho público (*jus publicum*) del Estado. Poco se puede ignorar ahora que en la vida del Estado los límites entre el significado del hecho y el derecho no se pueden fijar de igual forma que en el terreno privado. De tal suerte que se tiene que sostener que en la vida del Estado cualquier otra cosa que no sean normas jurídicas no pertenecen al derecho público (traducción propia).<sup>149</sup>

En Otto Meyer el Estado adquiere claramente una naturaleza metajurídica, que se puede advertir —o nosotros sostenemos en esta investigación—, es una reminiscencia de la teoría absolutista que ontologiza al Estado, lo vuelve sustancia como lo es Dios frente al mundo, lo cual será una constante, como se verá más adelante, de esto que podríamos llamar las teorías clásicas del Estado, la cuales tienen como núcleo en común una concepción sobresubstancial del Estado o, en palabras de Fritz Sander, metajurídica.

Esta ontología del Estado, su naturaleza metajurídica que constituye el elemento en común de las teorías clásicas, con sus rasgos y matices particulares claro está, tiene en la modernidad indudablemente un origen en común: la filosofía del Derecho de Hegel.

Como lo señala Ossip K. Flechtheim en el prólogo de su obra *Von Hegel zu Kelsen (De Hegel a Kelsen)* de 1963, con motivo del cumpleaños número ochenta de Hans Kelsen, Hegel representa la culminación de los esfuerzos de la filosofía alemana desde Kant por racionalizar al mundo como un todo.<sup>150</sup> Hegel marcó sin lugar a dudas la culminación de un proceso en el devenir del pensamiento jurídico y filosófico alemán, como nos dice Flechtheim, pero a su vez fue el comienzo de otro, y es que con Hegel se consolida la ontología del Estado como

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, pp.- 597-598.

<sup>149</sup> Meyer, Otto, *Einleitung in das deutsche Staatsrecht*, Friburgo y Tubinga, J.C.B. Mohr, 1884, (*Verfassung und Verwaltung des Staates haben, wie sich gezeigt hat, neben ethischen, politischen und wirtschaftlichen Normen ihrer Existenz, auch rechtliche. Diese machen das öffentliche Recht (jus publicum) des Staates aus. So wenig sich nun verkennen lässt, dass im Staatsleben die Grenze, welche zwischen der Bedeutung der Thatsache und der des Rechtes besteht, nicht mit gleicher schärfe festzustellen ist, wie auf privatrechtliche Gebiete. So muss doch grundsätzlich daran festgehalten werden, dass was irgend im Leben des Staates nach anderen als Rechtsregeln geordnet wird, zum öffentlichen Recht nicht gehöre*) p. 29.

<sup>150</sup> *Cfr.*, Flechtheim, Ossip K., *Von Hegel zu Kelsen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, p. 5.

ente soberano, suprajurídico, en el momento en que separa definitivamente a la sociedad civil del Estado.

A partir de la separación entre Estado y sociedad civil, el primero se consolida aún más como un ente soberano. Pero, paradójicamente y a pesar de consolidarse, marca el nacimiento del *Rechtsstaat* (Estado de Derecho) como respuesta al *Polizeistaat* (Estado policiaco) propio del Absolutismo francés.

En esencia el problema, si lo queremos ver así, es que en este periodo de transición, como señala Fritz Sander:

El dogma de la normatividad del Derecho, en virtud de la cual el Derecho aparece encarnado en las normas, mismo que representa el medio del tránsito autoritario entre aquellas normas de las entidades trascendentales, entre un destinatario de la norma y los destinatarios, obliga a la ciencia del Derecho a un dualismo entre las formas normativas del Derecho y la materia metajurídica del Derecho, obliga a la ciencia del Derecho a buscar la realidad del Derecho fuera del Derecho. Se repite solamente el juego de la filosofía de la naturaleza escolástica, de la cual las leyes de la naturaleza eran una encarnación de las normas divinas, por lo que la realidad de la naturaleza tenía que ser buscada fuera de la naturaleza en la voluntad divina (traducción propia).<sup>151</sup>

Detrás de la discusión sobre la normatividad del Derecho, el problema en el fondo siguió siendo el de la soberanía, que en el Estado de Derecho adquirió matices disfrazados de valores o principios pero que de igual forma constituían una ontología donde la realidad del Derecho se encontraba fuera de éste. Tal podría ser el caso de uno de los precursores de Hans Kelsen, el neerlandés Hugo Krabbe, quien representó uno de los primeros intentos por desmitificar o desontologizar al Estado al encontrar en el “imaginario colectivo”, en una idea de lo correcto dentro del éste,<sup>152</sup> la fuente de la normatividad del Derecho, pero que al tratarse de una especie de supervalor, en el fondo no se trataba de otra cosa que del uso de las mismas categorías judeo-cristianas que vienen desde del pensamiento escolástico a fundamentar o legitimar el poder soberano fuera del Derecho mismo.

---

<sup>151</sup> Sander, Fritz, *Staat und Recht. Prologomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung...op. cit.*, ([...]das Dogma von der Normativität des Rechtes, kraft dessen das Recht als Inbegriff von Normen erscheint, welche das Medium eines autoritären Verkehrs zwischen jene Normen tranzendierenden Wesenheiten, zwischen einem Normadressanten und Normadressanten darstellen, zwingt die Rechtswissenschaft zu einem Dualismus zwischen der normativen Form des Rechtes und der metarechtlichen Materie des Rechtes, zwingt die Rechtswissenschaft, die Realität des Rechtes ausserhalb des Rechtes zu suchen. Es wiederholt sich nur das Schauspiel der scholastischen Naturphilosophie, welcher die Naturgesetze ein Inbegriff göttlicher Normen waren, so dass die Realität der Natur ausserhalb der Natur im Willen Gottes gesucht werden musste) p. 983.

<sup>152</sup> Cfr., Krabbe, Hugo, *The modern idea of state...*, op. cit., p. 195.

Por lo anterior, todo esfuerzo por entender el proceso de consolidación del Estado en la modernidad, así como su evolución hacia la teoría Kelseniana monista entre Estado y Derecho —o lo que es lo mismo, su tesis de la identidad—, precisa, por lo menos, de una revisión general del Derecho en Hegel, quien es sin duda el punto donde confluyen pasado y presente, Medievo y modernidad en el Derecho.

## 1. Hegel y el camino hacia las teorías modernas del Estado y del Derecho

*El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuando voluntad presente, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe.*

Georg Wilhelm Hegel

Tal vez sólo *La teoría pura del Derecho* pueda compararse históricamente con la influencia que ha tenido *Fundamentos de la filosofía del Derecho* de Hegel. Se trata probablemente de la obra más importante del Derecho moderno, que si bien para el momento en que se escriben estas líneas ha quedado casi en el olvido en el mundo jurídico en Latinoamérica, no deja por ello de ser la piedra angular de nuestra concepción del Derecho. Su actualidad, aunque ignorada para algunos, se constata en la vida diaria en boca de todos, cuando hablamos de conceptos como Derecho, Estado, sociedad civil, libertad, garantías, etc.

Hegel fue, como se ha señalado anteriormente, la culminación de la filosofía alemana que desde Kant quería racionalizar el mundo entendiéndolo como un todo. Se trata de una cuestión de gran importancia para nosotros en este recorrido histórico del pensamiento jurídico-estatista, porque en este punto Hans Kelsen y Hegel se relacionan o, mejor dicho, se saludan. Si Hegel representó la racionalización del mundo, su ordenación armónica como un todo, misma que se observa en su concepción del Derecho, en Hans Kelsen encontramos todo lo contrario, un mundo mucho menos racional, mucho menos armonioso, un mundo fragmentado,<sup>153</sup> como si se tratara de un diálogo entre ambos en el que Hans Kelsen cuestionara la visión armónica de Hegel, pero al mismo tiempo lo reconociera como su

---

<sup>153</sup> Cfr., Flechtheim, Ossip K., *Von Hegel zu Kelsen...*, op. cit., p. 5.

predecesor. En Hegel encontramos una voluntad, una racionalidad que se proyecta en el mundo, en Hans Kelsen el mundo es el producto, muchas veces, de la irracionalidad, de la voluntad de poder. Sin embargo, y a pesar de las fuertes diferencias entre ambos, los dos parten de una concepción del Derecho vista desde la contingencia, como un producto abstracto que es reflejo de un mundo, de una realidad, que precisa de un orden normativo que regule las relaciones interpersonales en lo que conocemos como Estado de Derecho.

Por ello resulta de suma importancia hacer alusión a la relación entre Hegel y Kelsen partiendo de una breve descripción de conceptos fundamentales de la filosofía del Derecho del primero, sin que ello signifique un análisis minucioso de su obra, lo cual rebasa por mucho los alcances de la presente investigación y está fuera de sus objetivos.

## 2. La filosofía del Derecho de Hegel y el Estado como ente soberano en Hegel

Como sucede cuando uno se encuentra con un personaje extraordinario, a Hegel resulta imposible encasillarlo en una corriente o incluso como representante de una época. Rudolf Haym decía que se trataba de un filósofo prusiano del Estado, revolucionario en su sistema y conservador en la práctica.<sup>154</sup> Y es que en Hegel, al mismo tiempo que encontramos la limitación de la voluntad del individuo en la idea del Estado, al precursor del Estado de Derecho,<sup>155</sup> descubrimos al autor de la “libertad” que sólo tendrá lugar dentro del Estado, en un filósofo en el que la dicotomía entre ambas ideas se descarta.<sup>156</sup>

Su complejidad ha derivado en todo un corolario de interpretaciones que van desde considerarlo como un filósofo enemigo del Derecho, partidario de la antijuridicidad, hasta un apologeta de Derecho al atribuirle una naturaleza divina.<sup>157</sup> Y no es que se trate de un pensador que caiga en contradicciones ni mucho menos, sino que precisa de un esfuerzo intelectual que vaya más allá de resúmenes simplistas de su filosofía, o de lecturas parciales que busquen agua para su molino. Esto es porque el Derecho en Hegel, como lo podemos

---

<sup>154</sup> Cfr., Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*: Berlín, Rudolf Gaertner, 1857 (Nachdruck Hildesheim: Olms, 1962), S. 368, *apud.*, Kervégan, Jean-François, *Die Verwirklichte Vernunft, Hegels Begriff des Objektiven Geistes*, París, Vittorio Klostermann, 2019, p. 10.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>157</sup> §30, Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, 1a ed., trad. de Carlos Díaz, Madrid, Fontamara, 2015, p. 158.

constatar en la vida diaria, es una constante en el devenir del tiempo, es y quiere llegar a ser. No se trata de un producto acabado, sino de algo que busca ser la imagen que tiene de sí mismo. De ahí el carácter abstracto del Derecho en Hegel, no como un rasgo limitante frente a la complejidad de la realidad, sino como su distanciamiento de la singularidad para penetrar en la totalidad.<sup>158</sup>

Por otro lado, Hegel también representó una ruptura en el devenir de la filosofía del Derecho, primero con el historicismo propio de la Escuela de Historia del Derecho de Friedrich Karl von Savigny, ya que, como explica Jean-François Kévérigan en Hegel:

La concepción del Derecho razonado implica un nuevo vínculo del mismo con el Derecho positivo, en la que la historicidad juega un papel definitivo, no del propio Derecho, pero sí de su realización en la configuración objetiva (traducción propia).<sup>159</sup>

En Hegel la normatividad se encuentra en su formalismo, en su carácter abstracto, colocándose fuera de las nociones historicistas, como sería, por ejemplo, el caso de la justificación de la esclavitud que, en una falacia *ad antiquitatem*, encontraba su legitimidad en la historia y la costumbre como era desde Aristóteles. En Hegel el Derecho está fuera de la historia, pero a la vez dentro de ella; la historia del hombre en Hegel es la del Derecho, que no es otra para Hegel que la historia por la libertad, la cual no sigue siempre los tiempos de una agenda ininterrumpida.<sup>160</sup> Ahí radica la normatividad en Hegel, en la abstracción, en la forma, misma que se abstrae de la historia como producto inacabado, pero que no por ello deja de ser en sí y para sí misma.

Aunado a lo anterior, Hegel marcó un punto de inflexión frente al influjo del derecho natural que desde la Edad Media, con el pensamiento escolástico, había representado la esencia de la normatividad en el Derecho, cuya naturaleza era claramente metajurídica. Contrario a ello, en Hegel el Derecho —como sucede con Hans Kelsen pese a las enormes diferencias entre ambos— no existe antes de su positivación. El Derecho es la realización de la voluntad subjetiva (el espíritu subjetivo) en el espíritu objetivo, de la voluntad libre que

---

<sup>158</sup> Cfr., Kévérigan, Jean-François, *Die Verwirklichte Vernunft, Hegels Begriff des Objektiven Geistes...*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>160</sup> *Ibid.*, (*Die Konzeption des vernünftigen Recht impliziert eine neue Verbingung desselben mit dem positiven Recht, in der die Geschichtlichkeit nicht des Rechts selbst, wohl aber von dessen Verwirklichung in objektiven Gestaltungen... eine entscheidende Rolle spielt*) pp. 114-116.

quiere ser en la voluntad libre (*der freie Wille, der den freien Wille will*), que no es otra cosa que el Derecho abstracto y su materialización en el mundo.

No se trata de dos momentos distintos; por un lado, la voluntad subjetiva y, por el otro, el espíritu objetivo, sino que, y aquí es cuando el pensamiento hegeliano destaca por su particularidad, se trata de un mismo momento que tiene su lógica en un pensamiento en forma de espiral y no de carácter lineal.

Como explica Jean-François Kévégan: «El tránsito del espíritu subjetivo al objetivo (de la voluntad al Derecho) corresponde al descubrimiento, hasta cierto punto por adelantado, de que la subjetividad particular y la objetividad general están alineados uno con el otro» (traducción propia).<sup>161</sup>

Un muy buen ejemplo de esto lo encontramos en los *Fundamentos de la filosofía del Derecho* en relación con el concepto hegeliano de persona, en donde nos dice Hegel que: «En la personalidad sucede que yo, en cuanto que esté plenamente determinado y finito en todos los aspectos, [...] soy sin embargo pura referencia a mí, y en la finitud me sé de este modo como lo infinito universal, y libre».<sup>162</sup>

La persona en Hegel se diferencia del sujeto del que nace para convertirse en una categoría jurídica de la cual se derivan atributos, derechos y obligaciones, que son propios de la persona como categoría jurídica, no como en el derecho natural, que son cualidades o atributos propios e inalienables del individuo o sujeto en particular. Sin embargo, y a pesar de que el concepto de persona en Hegel le debe su origen al derecho romano, en Hegel se trata de una unidad jurídico-económica que constituye un patrimonio producto de su trabajo, y que está íntimamente enlazado con su concepto de sociedad que es el de una sociedad de trabajo (*Arbeitsgesellschaft*). En ésta, la persona se convierte en patrimonio de sí mismo y frente a los otros que, por un lado, descarta la posibilidad de la esclavitud y, por el otro, difiere del concepto de sociedad en Roma que era el de un ente orgánico cuyo patrimonio era parte de la comunidad y no del individuo como categoría jurídico-económica, como persona,<sup>163</sup> que es patrimonio de sí y para sí, es decir: «la sociedad civil (burguesa), y con

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, (*Der Übergang des subjektiven in den objektiven Geist (des Wollens ins Recht) entspricht der Entdeckung, dass die besondere Subjektivität und die allgemeine Objektivität gewissermassen vorweg wechselseitig aufeinander ausgerichtet sind*) p. 46.

<sup>162</sup> § 35, Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho... cit.*, p. 174.

<sup>163</sup> *Cfr.*, Retting, Bernd, *Hegels Sittlicher Staat, Bedeutung und Aktualität*, Vilna, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2014, pp. 109-114.

ella los antes oprimidos, con lo cual se relaciona dicha emancipación con la indecencia de la fuerza de trabajo» (traducción propia).<sup>164</sup>

El concepto de persona en Hegel no solamente nos sirve como un buen ejemplo, sino que constituye una de las piedras angulares de su filosofía del Derecho. La persona en Hegel es la voluntad objetivada; es a partir de la persona que se alcanza la libertad de la voluntad (*freie Wille*). Dicho de otra manera, es a partir de su concepto de persona, que no es otra cosa que la voluntad objetivada en Hegel, que se es *sui juris*, libre, titular de derechos subjetivos que alcanzan su realización a través del concepto; es por medio de la abstracción del Derecho cuyo centro de imputación es la persona –usando términos kelsenianos– que se materializan; la concretización en el mundo sensible de una categoría abstracta.

Se trata a la vez de un proceso de autoconciencia, que precisamente en la autoconciencia y sólo en ésta, objetiva al individuo, el cual alcanza su libertad a través del concepto de persona que es, si no el único, sí el principal objetivo del Derecho en Hegel.

Como se ha mencionado, Hegel retoma la noción romana de persona, según la cual es a través de la persona, de su estatus como tal, que tiene capacidad jurídica.<sup>165</sup> Sin embargo, la persona en Hegel guardará enormes diferencias frente a la romana, ya que de la concepción del hombre como persona jurídica y, con ello titular de derechos subjetivos, parte de la idea del hombre como propiedad de sí mismo, que sólo encuentra su significado dentro de un proceso histórico, en específico, con el nacimiento de la sociedad burguesa y el derecho burgués.<sup>166</sup> Y es que en Hegel el concepto de persona resulta impensable sin una relación consustancial con su patrimonio; persona y patrimonio conforman una unidad jurídico-económica en Hegel que sólo cobra sentido en una sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), que no es otra cosa para él que una sociedad laboral (*Arbeitsgesellschaft*) en la que confluyen la persona jurídica y el patrimonio, teniendo como resultado una igualdad relativa del individuo frente a los demás al ser productor y propietario de su patrimonio. Bien apunta Franz Rosenzweig que en Hegel el concepto de propiedad va a marcar la pauta de la

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, (*emanzipiert sich die bürgerliche Gesellschaft und mit ihr der ehemals Unfreie, wobei sich diese Emanzipation auf die verselbstständigte Arbeitskraft bezieht.*) p. 115.

<sup>165</sup> *Cfr.*, Kevérgan, Jean-François, *Die Verwirklichte Vernunft, Hegels Begriff des Objektiven Geistes...*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>166</sup> *Cfr.*, Retting, Bernd, *Hegels Sittlicher Staat, Bedeutung und Aktualität...*, *op. cit.*, pp. 107-108.

libertad, del espíritu objetivo, que es la esencia del Derecho abstracto. En la propiedad es donde radica la realización de la libertad personal.<sup>167</sup>

Para mejor comprensión de la categoría jurídica de persona en Hegel, se debe destacar el cambio del concepto de sociedad durante el siglo XVIII, el cual se transformó profundamente. Desde la llamada *great society* de Adam Smith hay un cambio en la conceptualización de la sociedad que se bifurca; por un lado, en la sociedad en general y, por otro lado, en una parte de ella meramente política. Conceptos como *bourgeois* y *citoyen* no serán ya lo mismo desde el siglo XVIII, y esto estará presente en Hegel por el fuerte influjo que tuvo el pensamiento liberal inglés en su filosofía. De ahí que, la sociedad civil, la sociedad burguesa, represente en Hegel un estadio civilizatorio producto del liberalismo y acontecimientos como la Revolución francesa, sin los cuales no se puede entender su concepto de persona como unidad jurídico-económica y, con ello, en general su filosofía del Derecho.

En el derecho romano, si bien es cierto que la persona constituye sobre todo una categoría jurídica, persona y propiedad no son elementos consustanciales. La propiedad para los romanos está muy lejos de las categorías burguesas propias del mercantilismo. Ya hemos visto que para los romanos la *res publicae* es una especie de ente orgánico del que todos forman parte, con ello la propiedad nunca logra emanciparse de la comunidad. Y más importante aún, las categorías jurídicas romanas no se desprenden de una concepción de sociedad basada en una noción contractual que en Hegel: «tiene que ser comprendido –el contrato– como la manifestación objetiva, la materialización de la libertad» (traducción propia),<sup>168</sup> y, por otro lado, que sólo se da a partir del nacimiento de la burguesía en la era del mercantilismo. El mundo romano no conoció realmente la libertad como una cualidad del individuo, simplemente porque el individuo es una construcción discursiva burguesa, propia de la sociedad civil, producto del mercantilismo que, como se puede inferir, no existía en Roma. De ahí que para Hegel la libertad se defina como *Bei sich sein im Anderen* (la autoconsciencia de sí en el otro), es decir, la autoconsciencia de sí como unidad jurídico-económica frente a otro.

---

<sup>167</sup> Cfr. Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, Berlín, Suhrkamp, 2010, pp. 383-384.

<sup>168</sup> Kevérgan, Jean-François, *Die Verwirklichte Vernunft, Hegels Begriff des Objektiven Geistes...*, op. cit., (muss er vielmehr als objektive Erscheinungsform, als Verwirklichung der Freiheit begriffen werden) p. 119.

La concepción de persona como unidad jurídico-económica en Hegel representa un punto de inflexión en el devenir de la filosofía del Derecho, que si bien en última instancia sigue anclada de alguna manera en el pensamiento medieval como un momento de objetivación de la providencia, cimentará el camino para concepciones más radicales del Derecho como la Teoría Pura siendo que, como explica Bernd Retting siguiendo a Karl Larenz, la persona es: «una línea continua en la que Kelsen y Hegel se encuentran, es decir, se cruzan» (traducción propia).<sup>169</sup>

Podemos resumir la filosofía del Derecho de Hegel como la realización de la eticidad (*Sittlichkeit*), que no es otra cosa que el momento en que el espíritu subjetivo (la voluntad) se mezcla con el espíritu objetivo (el derecho abstracto) en la razón (*Vernunft*), la cual no será para Hegel una capacidad subjetiva o determinación antropológica, sino precisamente un proceso filosófico donde subjetividad y objetividad, pensamiento y realidad social confluyen infinitamente en la eticidad, sin que ello signifique un estadio total de integración, lo cual sería en Hegel el fin de la historia, el fin del pensamiento en la integración con el absoluto. Dicho de otra forma, se trata del institucionalismo que es el punto de encuentro de la subjetividad con la objetividad, es decir, la des-subjetivización de la voluntad que desde el derecho romano se entiende como la identificación del *corpus* y el *animus*.<sup>170</sup>

De lo anterior se desprende que el Estado en Hegel sólo se pueda entender a partir de su dialéctica como este momento en espiral en que el derecho subjetivo y el derecho objetivo confluyen en un mismo momento, donde convergen por lo tanto lo individual con lo universal. El Estado es espíritu objetivo (Derecho abstracto),<sup>171</sup> pero esto sólo como materialización de la voluntad subjetiva. Dice Hegel en los *Fundamentos de la filosofía del Derecho*:

El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto a voluntad patente, ostensible a sí misma, sustancial, que piensa y se sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la costumbre tiene su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediata, así como esta autoconciencia –por el carácter– tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su libertad sustancial.<sup>172</sup>

<sup>169</sup> Retting, Bernd, *Hegels Sittlicher Staat, Bedeutung und Aktualität...*, op. cit., (*Eine logische Mittellinie, auf der sich Kelsen und Hegel treffen bzw. Kreuzen*) p. 133.

<sup>170</sup> Cfr., Kevérgan, Jean-François, *Die Verwirklichte Vernunft, Hegels Begriff des Objektiven Geistes...*, op. cit., pp. 48-56.

<sup>171</sup> § 258, Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho...*, cit., p. 679.

<sup>172</sup> § 257 *Ibid.*, p. 678.

El Estado es para Hegel una abstracción de la voluntad que garantiza la libertad de los individuos, en pocas palabras –usando un término weberiano–, el Estado en Hegel es un monopolio de la violencia física o lo que llamamos Estado de Derecho, que es una de sus aportaciones o tal vez su mayor en la filosofía del Derecho. Sin embargo, el Estado en Hegel, y aquí es donde el pasado absolutista y la noción moderna de Estado se yuxtaponen en Hegel, tiene que adquirir una forma corporal,<sup>173</sup> carnal, que no será la de la sociedad civil que constituye un elemento antagónico al Estado para Hegel en cuanto a que es condición de posibilidad de éste y viceversa, sino que se debe encarnar al final en una persona no jurídica, sino natural: «el monarca como personalidad plenamente concreta del Estado».<sup>174</sup>

Como se puede observar, la encarnación del Estado en la figura del monarca comparte la idea, desarrollada en Francia a través de los siglos, del monarca como representante de la divinidad en la tierra, la manifestación de su voluntad que, tampoco es difícil advertir, es en esencia la idea de Cristo en el mundo como *Βασιλεύς*,<sup>175</sup> sobre todo desde la concepción de Juan II Comneno.

La teoría hegeliana del Estado, que no es otra cosa que una teoría sobre una monarquía constitucional, es la respuesta filosófica de Hegel al resultado práctico de la Revolución francesa, a la que ve como la consolidación de la forma del Estado. Se trata para Hegel de un proceso en el que el Absolutismo francés y la Revolución francesa sólo habían sido momentos que adquieren su forma final en el Estado monárquico constitucional.

No es de sorprender que así lo entendiera Hegel, cuyo contexto era el de las monarquías y las consecuencias que había traído consigo la Revolución francesa, cuyo proyecto democrático de alguna manera había fracasado. Pero la concepción del Estado monárquico constitucional de Hegel posee diferencias ontológicas muy grandes frente a las teorías absolutistas que, ya hemos visto, no eran otra cosa que las bases de nuestro pensamiento constitucional.

En Hegel el monarca no es uno con el pueblo, no es un Leviatán como en el Absolutismo, no está representando los intereses de la comunidad propiamente, sino que está totalmente por encima de ésta como sociedad civil, como sociedad burguesa (*bürgerliche*

---

<sup>173</sup> Cfr., Siep, Ludwig, *Der Staat als irdischer Gott*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2015, p. 59.

<sup>174</sup> § 279, Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho...*, cit., p. 726.

<sup>175</sup> Cfr., Jellinek, Georg, *Allgemeine Staatslehre...*, op. cit., p. 139.

*Gesellschaft*). No se trata de un *macroanthropos* como en Hobbes, el monarca no puede ser identificado con la comunidad. El monarca constituye en Hegel una unidad con la constitución, es la encarnación del Estado, pero no a la manera francesa; en Hegel el Monarca está totalmente por encima de la sociedad civil, como poder soberano se consolidado, a diferencia de la teoría política francesa que, como hemos visto, siempre partió en esencia de los límites del poder monárquico.

Se trata de uno de los temas más complicados en Hegel, ya que parecería que su teoría sobre la monarquía constitucional es el resultado del influjo que tuvo el liberalismo en él que, por un lado, lo convierte en el gran teórico de la libertad, además de ser en el teórico de la sociedad civil como la entendemos ahora, pero que a su vez consolida el misticismo del poder soberano en la forma medieval más pura, como un dios terrenal, que bien será atacado por Karl Marx.

A través del concepto de sociedad civil que desde el siglo XVIII constituye una nueva categoría, en parte como producto del liberalismo inglés, es como Hegel hace del Estado un ente metajurídico y, con ello, lo consolida como ente soberano. Y es que, como hemos señalado, en Hegel Estado y sociedad son dos entes independientes. La sociedad civil constituye un estadio intermedio entre la familia y el Estado; el concepto de sociedad civil presupone el del Estado, es condición de posibilidad del éste. Por ello la sociedad civil, como creación hegeliana, es un concepto moderno. Hegel separa a la sociedad civil de la política al diferenciarla del Estado: «en la sociedad civil se produce la necesidad de una instancia política fuera de la particularidad social, que pueda violentar las normas fundamentales, para poder asegurar su validez» (traducción propia).<sup>176</sup> Y es que en Hegel: «la supremacía del Estado es la condición para la realización del Derecho» (traducción propia).<sup>177</sup> De tal suerte que el Derecho en Hegel encuentra su fundamento en un ente metajurídico, que bien podría ser interpretado como antijurídico, un dios terrenal.

Como casi todo en Hegel, el concepto de Estado es el fruto de un proceso histórico que, como tal, estará íntimamente ligado al desenvolvimiento de los grandes acontecimientos

---

<sup>176</sup> Kevérgan, Jean-François, *Die Verwirklichte Vernunft, Hegels Begriff des Objektiven Geistes...*, op. cit., (in der bürgerlichen Gesellschaft ergibt sich die Notwendigkeit einer politischen Instanz, die ausserhalb der sozialen Partikularität steht und die gegen die Rechtsgrundsätze verstossen kann, um deren effektive Geltung zu sichern) p. 81.

<sup>177</sup> *Ibid.*, (die Suprematie des Staats Voraussetzung der Wirklichkeit des Rechts) p. 84.

políticos en Europa, la Reforma protestante no sería una excepción, que para Hegel será una condición de posibilidad para el Estado moderno.<sup>178</sup>

Como señala Ludwig Siep, en el centro de la concepción del Estado protestante está la libertad del espíritu fundamentada en una unidad entre Estado y religión, los dos representan al espíritu libre de diferentes formas; la libertad es en un sentido cristiano-protestante la comunión de la voluntad divina con la humana desde la visión hegeliana,<sup>179</sup> quien reiteramos entiende el desarrollo histórico de las instituciones en concordancia con el religioso, en específico, con el protestantismo, donde la realidad de la vida institucional se complementa con el culto religioso.

No obstante, no se debe de interpretar a Hegel en relación con su teoría de Estado soberano como teología pura, ya que el medio de legitimación del poder soberano del Estado no se da a través del dogma teológico, sino de la filosofía, en un intento por secularizar los conceptos religiosos. De ahí la particularidad de la soberanía del Estado en Hegel, que no puede, por ejemplo, compararse uno a uno con la de Carl Schmitt, ya que en este último el sentido de la transcendencia del Estado refiere en última instancia a una relación directa del Dios cristiano frente al mundo. En cambio, para Hegel la filosofía debe de liberar al mundo de la injerencia de lo divino, siendo el Estado inmanencia de lo divino en el mundo, donde el *τέλος*, la voluntad subjetiva, no es sólo un ideal, sino que se materializa en la vida institucional.<sup>180</sup> Dios en Hegel no es sólo trascendente sino inmanente, es Estado, pueblo, Derecho, etcétera, que no es otra cosa que su tesis de la identidad (*Identitätsthese*) entre ser y deber.

En esencia, la concepción de Estado soberano en Hegel sigue la narrativa de Jean Bodin y Hobbes como producto histórico, el cual busca elevarse sobre los poderes fácticos, sobre todo sobre los fanatismos religiosos que ya habíamos mencionado en relación con el periodo absolutista, como mecanismo de autoconservación y garantía del respeto del orden jurídico que proteja los derechos individuales.

Podemos resumir que el Estado soberano en Hegel es el fruto de un estadio secularizador en Occidente, pero que a la vez marca, si no el fin, sí una pausa en dicho proceso histórico, ubicándose en un momento postsecularizador, en una comunión de las

---

<sup>178</sup> Cfr., Siep, Ludwig, *Der Staat als irdischer Gott...*, op. cit., p. 69.

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

categorías religiosas propias del protestantismo con la teoría del Estado como orden normativo.

La soberanía del Estado en Hegel radica en su naturaleza metajurídica, sobresustancial, misma que se manifiesta como inmanencia de Dios en el mundo. Y es en este punto donde Hans Kelsen criticará el método hegeliano al apuntar que se trata, no de una filosofía de la historia, sino de una teología de la historia:

La llamada filosofía de la historia de Hegel no es una filosofía [...] es una teología de la historia [...] es un elemento esencial de una interpretación teológica de un fenómeno asumir que Dios es no solamente trascendente al mundo, sino al mismo tiempo también inmanente a éste (traducción propia).<sup>181</sup>

Se trata de una cuestión que ya criticaba desde los albores del positivismo con Hugo Krabbe:

El valor de lo histórico es expresamente afirmado por aquellos que creen que ellos pueden ver in los hechos una revelación de la voluntad de Dios [...] encontramos las referencias más frecuentes al proceso histórico en aquellas escuelas las cuales parten de la revelación y que creen que ellas pueden encontrar una revelación no solamente en la palabra de Dios, sino también en la historia [...] Sin embargo, sucede frecuentemente que sin considerar expresamente el proceso histórico como una revelación de Dios, el *statu quo* es defendido al concebirlo como desarrollado históricamente en concordancia con el principio de la filosofía hegeliana del Derecho de que lo real es lo racional (traducción propia).<sup>182</sup>

No obstante, cabe destacar que Hegel en el momento en que consolida al Estado como ente metajurídico, que lo sitúa como poder soberano por encima del Derecho, marca a su vez, en su concretización del Estado en una monarquía constitucional, el tránsito de una teoría del Estado a una teoría constitucional.

La materialización de la voluntad subjetiva en comunión con el espíritu objetivo, la realización de la eticidad, de la razón, no será otra cosa que el punto de encuentro entre

---

<sup>181</sup> Kelsen: *The Political Theory of Bolshevism*, S. 15; vgl. Hegel, ebd., S. 208 (§ 258), S. 222 (§270); § 341 ff, *apud.*, Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft...*, cit., (*Hegel's so called philosophy of history is [...] not a philosophy, it is a theology of history [...] It is an essential element of a theological interpretation of the phenomena to assume that God is not only transcendent to, but at the same time, also immanent in the world*) p. 19

<sup>182</sup> Krabbe, Hugo, *The modern idea of state...*, *op. cit.*, (*The value of the "historical" is expressly asserted by those who believe that they can see in facts a revelation of the will of God [...] we find the most frequent references to the historical process in those schools which start from revelation and which believe that they can find revelation not only in the word of God but also in history [...] It often happens, however, that without expressly regarding the historical process of a revelation from God, the status quo is defended by conceiving it as historically evolved, in accordance with the principle of Hegelian philosophy of law that, the real is the rational*) pp. 181-182.

pasado y modernidad, el tránsito de la sustancia en el Derecho, en el devenir de la historia de las ideas. Como observa Ludwig Siep: «en esa manifestación de la nulidad [se refiere a la comunión de lo infinito con lo finito], así lo vio el Hegel temprano, se corresponde lo particular de su determinación ética más alta en la unidad deseada con la sustancia, una divina, como la veía Spinoza» (traducción propia).<sup>183</sup>

Por lo anterior, aquello que resulta pertinente, para comprobar la hipótesis de nuestra investigación y poder destacar la relevancia histórica de la teoría kelseniana es el hecho de que, si bien Hegel representa un estadio secularizador en el devenir de la teoría del Estado en Occidente, su noción de Estado sigue teniendo una carga teológica, es sustancia por más que intente hacer de él una abstracción. Como veremos más adelante en esta investigación, Kelsen será el único realmente en proponer una secularización total del Estado con su panteísmo jurídico, su teoría del Estado sin Estado, lo cual analizaremos en el siguiente capítulo.

## VI. EL ESTADO SOBERANO. CARL SCHMITT Y LA CRÍTICA DE KELSEN

### 1. El Estado soberano en Carl Schmitt

No corremos el riesgo en la presente investigación de hacer aseveraciones falsas al decir que Carl Schmitt fue indudablemente uno de los politólogos y juristas más influyentes del siglo XX. Conceptos como el de “estado de excepción” (*Ausnahmezustand*), provenientes del decisionismo schmitteano son todavía no sólo discutidos en el discurso político sino, y lo más importante, utilizados en el jurídico ¿Quién decide qué por encima de las garantías fundamentales en los países democráticos? todavía encuentran su fundamento muchas veces en Carl Schmitt.

Por otro lado, fue Carl Schmitt el primero que advirtió una relación clara entre Hans Kelsen y el panteísmo en su Teoría pura del Derecho, por lo que resulta pertinente una breve

---

<sup>183</sup> Siep, Ludwig, *Der Staat als irdischer Gott...*, op. cit., (In dieser Manifestation der Nichtigkeit, so hat das schon der frühe Hegel gesehen, erfüllen die einzelnen ihre höchste sittliche Bestimmung in der gewollten Vereinigung mit ihrer Substanz –einer göttlichen, wie sie Spinoza in der Natur sah.) p. 67.

revisión de las ideas de Carl Schmitt para este trabajo de investigación sobre la teoría democrática de Hans Kelsen y el panteísmo.

Carl Schmitt comprendió, tal vez, las implicaciones políticas de la obra kelseniana como ningún otro autor al ser a la vez, no sólo su más profundo conocedor, sino su más fuerte detractor. Carl Schmitt advertía las consecuencias de los postulados kelsenianos para la doctrina alemana de la teoría del Estado que deconstruía conceptos como “Estado”, “Soberanía”, “Pueblo”, “Clase”, sobre los cuales se erigía la doctrina o doctrinas clásicas del Estado y del Derecho, para proponer en su lugar algo que hasta el momento era impensable: una teoría del Estado sin Estado, *i.e.* una teoría del Estado sin una existencia *a priori* del Estado como ente metajurídico.<sup>184</sup>

El famoso conflicto entre Carl Schmitt y Hans Kelsen, independientemente del antisemitismo del primero, comenzó con el bien conocido debate en 1928 en las Jornadas Vienesas sobre ¿quién debe ser el protector de la Constitución?; una discusión que no era realmente nueva ya que se remonta hasta Hegel,<sup>185</sup> pero que en el caso de Carl Schmitt y Hans Kelsen alcanza en ese momento su punto más álgido. El debate, como ha sido sumamente estudiado y discutido, partió de un concepto en Carl Schmitt cuyos orígenes y repercusiones ya hemos tenido oportunidad de explicar en esta investigación: el concepto de “Soberanía”.

La soberanía para Carl Schmitt parte, primero que nada, de su concepción de lo político,<sup>186</sup> que define como la lucha entre “amigo” y “enemigo”, sin la cual simplemente no se puede entender la política, o como él señala: «un globo terráqueo con una paz definitiva sería un mundo sin la diferencia entre amigo y enemigo, por lo tanto, un mundo sin política» (traducción propia).<sup>187</sup> Se trata de un concepto que en Carl Schmitt tendrá una carga claramente teológica y que termina por definir lo político como “destino”.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft*, 2a ed., Wiesbaden, 2017, pp.11-28.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>186</sup> Cfr., Suganami, Hidemi, «Understanding sovereignty through Kelsen/Schmitt», en *Review of international studies*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, Vol. 3, nº3, 2007, p. 515.

<sup>187</sup> Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, (*ein endgültig pazifizierter Erdball, wäre eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik.*) p. 18.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 21

En este punto, resulta importante destacar, siguiendo nuestra metodología, el contexto en el que se desenvuelven tanto Hans Kelsen como Carl Schmitt, se trata del famoso “cambio de siglo”, que vino acompañado de la caída de los imperios en Europa.

Esto tuvo como consecuencia una desconexión del individuo con el mundo, el cual dejaba de ser parte de un todo y que rápidamente buscó la unidad perdida en los nacientes nacionalismos de principios de siglo XX que le dieran sentido a su existencia, un *τέλος* colectivo. Podemos decir que dos fueron las visiones del mundo y de la sociedad que de ello resultaron y que se concretizan, por un lado, en la visión kelseniana que imaginaba una sociedad pluralista, un nuevo orden basado en la integración de diversos grupos étnicos, religiosos, políticos; y, por otro lado, la de Carl Schmitt, cuyo conservadurismo tendía más a la vieja concepción de unidad, a esta seguridad que otorga sentirse parte de un todo, de un Estado nacional.

Lo anterior puede resultar hasta cierto punto obvio, Hans Kelsen venía del Imperio Austrohúngaro y era judío, venía de un contexto multiétnico, o transcultural si se le quiere llamar así, por ello va a ser ante todo un constitucionalista, un demócrata. En cambio, Carl Schmitt, nacido en el seno de una familia católica alemana y en un lugar fragmentado desde la caída del Sacro Imperio Germano, que buscaba desde casi un siglo una identidad nacional, va a aspirar, como sería natural, hacia la unidad en un Estado nacionalista, que bien nos puede recordar a nostalgia romántica de Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (Novalis) en *La cristiandad o Europa* (1802) por la imagen de un tiempo primigenio en donde el hombre todavía no era responsable de su propio destino, mismo que estaba en manos de Dios, que no es otra cosa que una metáfora del “paraíso perdido”, refiriéndose a la caída del Sacro Imperio Germano.

Reinhard Mehring señala respecto al nacionalismo de Schmitt que, cuando Carl Schmitt escribe sobre la despolitización y la desestatización, en un mundo que buscaba la paz, irónicamente anuncia a su vez una nueva politización,<sup>189</sup> pero una mucho más profunda, que culminará en la Segunda Guerra Mundial, que se puede interpretar según lo ya apuntado, como el resultado de una época que vio caer los imperios en Europa y en donde el hombre buscó su seguridad en la idea del Estado-nación.

---

<sup>189</sup> Cfr., Mehring, Reinhard, «Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes, und das Ende der Geschichte», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, BRILL, Leiden, Vol. 48, n° 3, 1996, p. 233.

## A. Carl Schmitt como continuador de la teoría hegeliana del Estado

Como se ha señalado anteriormente, y siguiendo también a Robert Christian van Ooyen, Hegel fue el punto de partida de las teorías clásicas sobre el Estado antes de Hans Kelsen. La teoría de Carl Schmitt no fue la excepción, pero no fue hasta décadas recientes, en específico en 1988, cuando se llevará a cabo un esfuerzo serio por relacionar el pensamiento de Carl Schmitt con Hegel por parte de Jean- François Kervegan.<sup>190</sup>

Carl Schmitt no fue un hegeliano, su relación con Hegel fue más una relación de contrarios, hay profundas diferencias entre ambos; Hegel sentó las bases de lo que se entiende por sociedad civil hasta nuestros días<sup>191</sup> y, con ello, la libertad como reconocimiento y desarrollo pleno de los intereses particulares.<sup>192</sup> Carl Schmitt por su parte elimina la autonomía y la libertad de la sociedad civil y las diluye en lo político.<sup>193</sup>

No obstante las fuertes diferencias, tanto Hegel como Carl Schmitt imaginan un Estado, un ente metajurídico, por encima de la sociedad. De una forma u otra, Hegel siempre está presente a lo largo de la obra de Carl Schmitt siguiendo la línea discursiva sobre la soberanía del Estado que viene, como hemos visto, desde la Edad Media. Ejemplo claro de esto fue *Land und Meer (Mar y tierra)* de 1942, que según una declaración del propio Carl Schmitt se trataba de una explicación del parágrafo 247 de la obra sobre la filosofía del Derecho de Hegel.<sup>194</sup>

Como menciona Henning Ottmann siguiendo a Jean-François Kervegan, en realidad: «Hegel acompañó a Carl Schmitt en cada etapa de su pensamiento» (traducción propia).<sup>195</sup> Henning Ottmann incluso se pregunta si la tesis de amigo-enemigo en *El concepto de lo político* obedece a una lógica dialéctica de la negatividad y termina por llegar a la conclusión de que en el caso del “orden concreto” de Carl Schmitt en *El concepto de lo político*, éste

<sup>190</sup> Vid., Ottmann, Henning, «Hegel und Carl Schmitt», en *Zeitschrift für Politik*, Nomos Verlagsgesellschaft, Alemania, vol. 40, n° 3, 1993, p. 233.

<sup>191</sup> Cfr., Retting, Bernd, *Hegels sittlicher Staat, Bedeutung und Aktualität...*, op. cit., p. 170.

<sup>192</sup> § 260, Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho...*, op. cit., p. 687.

<sup>193</sup> Cfr., Ottmann, Henning, «Hegel und Carl Schmitt»..., op. cit., p. 236.

<sup>194</sup> Cfr., *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, trad. de Rafael Fernández Quintanilla, Trotta, 2007, p. 114.

<sup>195</sup> Ottmann, Henning, «Hegel und Carl Schmitt»..., op. cit., (*Hegel Carl Schmitt auf jeder Station seines Denkweges begleitet hat*) p. 234.

deviene de una dialéctica negativa entre normativismo y decisionismo, la cual evidentemente tiene como punto de partida la dialéctica hegeliana.<sup>196</sup> Y cuestiona, por último, si también existe una relación entre ambos en lo que tiene que ver con la soberanía del Estado, después de todo, pareciera que los dos parten de una teología política.

No obstante, las diferencias entre ambos no pueden pasar inadvertidas, Hegel es el filósofo de la libertad. Como heredero del liberalismo inglés, si bien no cree en una autorregulación de la sociedad por medio de una mano invisible, sí ve como condición de posibilidad para la existencia del Estado el respeto a la propiedad privada y al individuo en sí como unidad jurídico-económica. En cambio, en Carl Schmitt dicha libertad se diluye en la totalidad de lo político, en el Estado. Esto constituye una diferencia ontológica entre ambos, mientras Hegel es el heredero del liberalismo, Carl Schmitt es su enemigo. Sin embargo, los dos parten de una teología política en forma de filosofía de la historia, aunque el primero es luterano y cree en la libertad interior hacia la exterior, revolucionario; y el segundo católico y contrarrevolucionario. Sin embargo, los dos son teólogos políticos, el *τέλος* en ambos es el fin de la historia, y tanto Carl Schmitt como Hegel encuentran en el cristianismo la morada del hombre en términos de una comunión prometida.

Podemos resumir en relación con Hegel y Carl Schmitt que, si bien como teólogos políticos guardan entre sí grandes diferencias ontológicas —Carl Schmitt es un apocalíptico, mientras que Hegel busca la reconciliación en la eticidad, desde la superficie, desde una narrativa con un espectro más amplio como el de la historia de las ideas y no desde la focalización con un lente sincrónico—, hay en los dos una idea que persiste: la del Estado como sustancia metajurídica y soberana, que es lo que interesa a la presente investigación. Y más importante aún, en ambos el Estado se presenta como una sustancia que paulatinamente parece inmanentarse en el mundo. Tenemos una narrativa del Estado como ente, como sustancia, que sólo se explica desde una comprensión histórica de la construcción discursiva del Estado desde el Medievo, lo cual será objeto de la crítica de Kelsen, como se verá en el siguiente capítulo al explicar su teoría democrática.

---

<sup>196</sup> *Idem.*

## B. El vínculo entre teología y teoría del Estado en Carl Schmitt

El concepto de teología política puede entenderse desde dos campos, por un lado, desde la teología o ciencia teológica (*theologische Wissenschaft*) que se ocupa de la relación entre la fe y la actividad política; por el otro, como ciencia política (*politische Wissenschaft*) que analiza la interacción entre religión y política fuera del espectro de las instituciones religiosas.<sup>197</sup> La teología política de Carl Schmitt, primero que nada, debe ser vista desde este último enfoque. Esto porque como lo señala el mismo Carl Schmitt en una de sus sentencias más conocidas:

Todos los conceptos propios de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados, no solamente según su desarrollo histórico porque hayan sido transmitidos de la teología a la teoría del Estado, por ejemplo, convirtiéndose el dios todo poderoso en un legislador omnipotente, sino también en su estructura sistemática, cuya comprensión es necesaria para reflexión sociológica de dichos conceptos (traducción propia).<sup>198</sup>

La relación que establece Schmitt entre lo político y lo teológico radica en su naturaleza metodológica. Si bien Carl Schmitt entiende lo político como una unidad que nace del grado de intensidad de asociación frente a la división dentro de una comunidad, dicha unidad es en esencia una categoría teológica que tiene su raíz en la historia de Occidente como comunidad cristiana, como *Respublica Christiana*. Por ello, para entender el concepto de lo político en Carl Schmitt se debe echar mano de la relación entre política y religión que para él históricamente van de la mano.

Esto no es en sí algo nuevo, bien es sabido que han sido las bases judeo-cristianas las fuentes del Derecho desde la Edad Media. La particularidad en Carl Schmitt es su dimensión pragmática, la *Realpolitik*, que se encuentra en caso de un conflicto, de una división que atente contra la cohesión social; una respuesta para preservar la unidad política, pero con la conciencia de que detrás de dicha respuesta subyace el discurso judeo-cristiano que desde la Edad Media es la piedra angular de la política en Occidente. Esto no es otra cosa que el

---

<sup>197</sup> Cfr., Utz, Arthur F., «Die politische Theologie von Carl Schmitt», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Alemania, Franz Steiner Verlag, vol. 85, nº 3, p. 398.

<sup>198</sup> Schmitt, Carl, *Politische Theologie*, 2ª edición, Múnich y Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1934, (*Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe*) p. 49.

Estado como ente soberano que vela por la cohesión social, por la unidad de asociación frente a la posibilidad de un grado de intensidad tal que amenace la unidad política.

Sobre el concepto de lo político en Carl Schmitt se ha escrito muchísimo durante décadas, no es nuestro objetivo hacer un estudio pormenorizado de sus características, nos basta con señalar su origen teológico y el hecho de que sigue, si bien en una versión secularizada, una línea discursiva en Occidente, cuyo eje es el discurso judeo-cristiano y su relación con la política que se traduce en la concepción de un ente sobresustancial llamado Estado, y cuya analogía con el dios propio del cristianismo no se puede negar.

Bien conocida es la definición de Carl Schmitt de soberanía: «soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (traducción propia).<sup>199</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde señala que en Carl Schmitt, cuando dentro de una sociedad la intensidad de las tensiones entre los diferentes intereses políticos, fuerzas políticas, llega a un punto de inflexión en el que peligra la propia subsistencia del Estado, la unidad política del mismo, se debe presuponer la posibilidad de una decisión última e inapelable, siendo la soberanía la facultad del Estado de poder garantizar la paz a través de ésta, que no es otra cosa que esa posición monopólica del poder.<sup>200</sup>

El reconocimiento de dicha facultad supone en Carl Schmitt, al tratarse de una última instancia, un ente metajurídico cuyo derecho subjetivo –el cual resulta por demás místico como la noción medieval de *imperium* y que va a estar ligado al *καθῆκον* cristiano– es tomar una decisión en los casos límite y cuya legitimación se sostiene sobre un misticismo jurídico imposible de determinar, un Derecho por encima del Derecho que sigue a la doctrina absolutista, sobre todo a Hobbes como explica en *El concepto de lo político*:

La invocación del Derecho significa que un Derecho más alto o más válido, un así llamado derecho natural o derecho racional se contrapone al Derecho de *status quo*. Por lo tanto, resulta obvio para un político que el dominio o soberanía de este tipo de Derecho significa el dominio o la soberanía de un pueblo o un grupo de personas quienes apelan a ese Derecho más alto y sobre esa base quieren decidir cuál es su contenido más aproximado y cómo y a quién debe ser dirigido. Hobbes dejó en claro como ningún otro las consecuencias del pensamiento político, haciendo hincapié en que la soberanía del Derecho significa sólo soberanía de los hombres quienes son los que lo establecen y manipulan, así

<sup>199</sup> *Ibid.*, (*souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*) p. 11.

<sup>200</sup> *Cfr.*, Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Recht, Staat, Freiheit*, “*Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte...*, *op. cit.*, pp. 350-352.

como que el dominio de un orden más alto debe dominar sobre los hombres de un orden más pequeño (traducción propia).<sup>201</sup>

Y es que la soberanía en Carl Schmitt deviene de una narrativa del poder que desde la época medieval está íntimamente ligada con las categorías del mundo cristiano. Ejemplo de ello se observa en *El nomos de la tierra* (1950) donde Carl Schmitt expone el proceso de consolidación del Derecho en Europa a partir de una *Respublica Christiana* (república cristiana) y una *Populus Christianus* (pueblo cristiano), que entiende como la unidad que abarca el derecho internacional de la Europa medieval.<sup>202</sup> Esta unidad tiene para Carl Schmitt como piedra angular el *καθῆκον* cristiano, base de la *auctoritas* y *potestas* de los centros de poder en la Europa medieval y, con ello, del *imperium* de éstos el cual va a estar íntimamente ligado con el *sacerdotium*.<sup>203</sup>

La soberanía en Carl Schmitt no constituye solamente un pragmatismo en la dinámica del ejercicio del poder en un caso como el del estado de excepción, sino que es un producto histórico del mundo judeo-cristiano cuyo *τέλος* es el *καθῆκον* cristiano. Por este motivo menciona Carl Schmitt que, palabras más palabras menos, todo aquello que estaba fuera del mundo cristiano estaba fuera del Derecho, como sería el caso del mundo islámico, al cual se le podía declarar una guerra santa sin mayor evaluación jurídica, teológica o moral de sus causas más que la de enemigo de la *Respublica Christiana*, o la posibilidad de conquistar territorios en el Nuevo Mundo fuera del marco de toda ley. El *νόμος* del mundo para Carl Schmitt tiene su fundamento en lo sagrado en su sentido original y todo: «Las leyes humanas son alimentadas por una sola ley divina» (traducción propia).<sup>204</sup> Dicho *νόμος* no será otra cosa que el espíritu según Carl Schmitt en su ascepción helénica más pura derivada de la concepción de *nomos* en el Antiguo Egipto.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen...*, cit., (könnte die Berufung auf das Recht bedeuten, dass ein höheres oder richtigeres Recht, ein sogenanntes Natur- oder Vernunftrecht dem Recht des Status quo entgegengesetzt wird; dann ist für einen Politiker selbstverständlich, dass die Herrschaft oder Souveränität dieser Art Recht die Herrschaft und Souveränität der Völker- oder Menschengruppen bedeutet, die sich auf das höhere Recht berufen können und darüber entscheiden wollen, was sein näherer Inhalt ist und wie und von wem es angewandt werden soll. Klarer als alle andern hat Hobbes diese einfachen Konsequenzen politischen Denkens mit grosser Unbeirrtheit gezogen und immer wieder betont, dass die Souveränität des Rechts nur die Souveränität der Menschen bedeutet, welche die Rechtsnormen sessen und handhaben, dass die Herrschaft einer höheren Ordnung über Menschen einer niederen Ordnung herrschen sollen) pp. 47-48.

<sup>202</sup> Cfr., Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth...*, cit., p. 58.

<sup>203</sup> *Ibid.*, pp. 61-64.

<sup>204</sup> *Ibid.*, (human nomoi are nourished by a single divine nomos) pp. 70.71.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 74-78.

El problema de la soberanía del Estado en Carl Schmitt ha sido, tal vez, uno de los temas más estudiados en él que puede ser visto desde varias dimensiones. No es el objeto de esta investigación ahondar en cada una de las implicaciones que tiene dicho tema en Carl Schmitt, lo cual ha sido más que explorado durante décadas, pero sí que se trata de un concepto con una carga teológica muy fuerte y que la erudición de Carl Schmitt entiende como una construcción discursiva que tiene su origen en el Medievo y que está íntimamente ligada con el discurso judeo-cristiano. Por lo que podemos constatar, dicho por el propio Carl Schmitt, toda una tradición desde la Edad Media hasta el siglo XX en la que la idea del Estado está íntimamente vinculada con el discurso teológico, y más aún, con el discurso autocrático del poder.

Podemos resumir entonces que el concepto de soberanía en Carl Schmitt es una facultad del Estado para decidir en casos límite por encima del orden normativo, pero que, con ello, hace del Estado un ente supra o metajurídico, cuya legitimidad radica en un misticismo imposible de determinar de forma sincrónica, y es solamente a través de la historia de las ideas, por medio de una fotografía amplia de la historia europea en relación con el discurso cristiano, que se puede entender. Esto demuestra que Carl Schmitt es un heredero, tal vez el último, de la concepción de Estado surgida en la Edad Media y que tiene como eje el discurso judeo-cristiano, el cual será su *τέλος* como *καθηκον* cristiano.

No se quiere decir con ello que la teoría de Carl Schmitt siga un enfoque dogmático, todo lo contrario, se destaca su conciencia del origen teológico-político del concepto de soberanía con el que, tal vez, no precisamente comulga pero sí lo entiende como fuente de la concepción de soberanía en la historia del Derecho en Occidente.

## 2. Crítica de Kelsen a Schmitt

Como hemos señalado, el debate entre Hans Kelsen y Carl Schmitt ha sido ampliamente estudiado y no es nuestra intención ni el objeto de nuestra investigación ahondar a profundidad en algo cuyo tema va más allá de los alcances del objetivo del presente trabajo y que incluso sigue siendo una línea de investigación en el Centro de Estudios sobre Hans Kelsen del Instituto Hans Kelsen con sede en la Universidad de Friburgo.

Sin embargo, para nosotros sí es importante destacar la diferencia esencial entre ambos, la cual estriba en que, en esencia, Hans Kelsen propone una teoría social frente a la teoría político-religiosa de Carl Schmitt. El resultado de esto en Hans Kelsen es proponer una teoría de la democracia basada en una teoría social que establece la capacidad de crear técnicas y sistemas jurídicos –tal sería el caso del control constitucional–, frente a una teoría en esencia autocrática como la de Carl Schmitt, cuyo eje principal es el presupuesto de un ente soberano cuyo fundamento se encuentra en una categoría teológica, que más que una teoría del Estado se trata de una teología del Estado.<sup>206</sup>

Lo anterior se observa en la crítica de Hans Kelsen al aparato estatal como un regulador de la libertad:

Para el aparato estatal, el cual es identificado como soberano, asegurar su función como juzgador de la libertad es una de las máximas fundamentales de la autocracia. Sobre todo si cuando son promulgadas leyes, al soberano le corresponde la facultad ilimitada de disponer de ellas de forma discrecional en casos concretos de excepción (traducción propia).<sup>207</sup>

Esto no será otra cosa que la antítesis a la teología del Estado de Carl Schmitt y su forma concreta en el estado de excepción como materialización del monopolio del poder de un ente soberano llamado Estado que, como hemos visto, sigue una línea discursiva cuyo origen se encuentra en el Absolutismo francés, si no es que mucho antes. Y que Hans Kelsen entiende como un misticismo o divinización del Estado desde las teorías absolutistas y el desarrollo del concepto de soberanía.<sup>208</sup>

Esto se concretiza en el Absolutismo francés en la idea de “el Estado soy yo”, que en Kelsen se inmanentiza en “el Estado somos nosotros”,<sup>209</sup> que no es otra cosa que la esencia de la democracia, si se nos permite usar este término; la paulatina inmanencia del Dios judeo-cristiano en el Derecho hasta su total secularización en la tesis kelseniana de la identidad entre Estado y Derecho en el derecho positivo, que será la historia del panteísmo en

<sup>206</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft...*, cit., pp. 17-20.

<sup>207</sup> Hans Kelsen, «*Staatsform und Weltanschauung*»..., cit., (*Dem Staatsapparat, der mit dem Herrscher identifiziert wird, für seine Funktion weitestgehende Ermessensfreiheit zu sichern, ist eine der Grundmaximen der Autokratie. Werden überhaupt Gesetze erlassen, dann steht dem Herrscher die unbegrenzte Befugnis zu, von ihnen im konkreten Fall jede beliebige Ausnahme zu machen*) 96, p.16.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p 22.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 23.

Occidente, como lo veremos más adelante en esta investigación. Y que Carl Schmitt entendió como ningún otro la teoría kelseniana:

Al concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII pertenece la trascendencia de Dios sobre el mundo, así como le pertenece a la filosofía del Estado la trascendencia de la soberanía sobre el Estado. En el siglo XIX domina cada vez más la idea de todo a partir de la inmanencia. Todas las identidades, que se replican en la doctrina política y de la teoría del Estado del siglo XIX, radican en dicha idea de la inmanencia; es decir: la tesis democrática de la identidad de los gobernantes con los gobernados, la doctrina orgánica del Estado y su identidad entre Estado y soberanía, la teoría del Derecho de Krabbe y su identidad entre soberanía y orden normativo, y finalmente la teoría de Kelsen de la identidad entre Estado con el orden normativo (traducción propia).<sup>210</sup>

Podemos resumir que este proceso de secularización que comienza con el panteísmo de Spinoza, lo cual se demostrará más adelante, no es más que el tránsito de una teoría del Estado hacia una teoría constitucional, que en esencia es la desmitificación del Estado como ente sobresustancial, su secularización.

Para poder comprender entonces en un primer momento la trascendencia de la tesis kelseniana de la identidad entre Estado y Derecho, su teoría del Estado sin Estado que es la base de su teoría democrática, o lo que es lo mismo, su panteísmo jurídico, y comprobar con ello la hipótesis de nuestra investigación, era necesario primero un análisis desde la historia de las ideas, desde un historicismo conceptual, y reconstrucción del proceso a través del cual se construyó el concepto de Estado.

La tesis kelseniana desde un primer momento destaca porque desafía literalmente siglos de construcción de un concepto que ha sido fundamental para la teoría del Estado y, con ello, para la teoría jurídica. En resumen, contraviene absolutamente toda la tradición estadista. ¿Cómo es que lo hace? se explicará en el siguiente capítulo de la presente investigación.

Basta por el momento con señalar que el concepto de Estado, si bien varía según la época, se construye a partir de diferentes hechos y teorías, va a tener ciertos rasgos en común.

---

<sup>210</sup> Schmitt, Carl, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität...*, cit., (Zu dem Gottesbegriff des 17. und 18. Jahrhunderts gehört die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, wie eine Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat zu seiner Staatsphilosophie gehört. Im 19. Jahrhundert wird in immer weiterer Ausdehnung alles von Immanenzvorstellungen beherrscht. Alle die Identitäten, die in der politischen und staatsrechtlichen Doktrin des 19. Jahrhunderts wiederkehren, beruhen auf solchen Immanenzvorstellungen: die demokratische These von der Identität der Regierenden mit den Regierten, die organische Staatslehre und ihre Identität von Staat und Souveränität, die rechtsstaatliche Lehre Krabbes und ihre Identität von Souveränität und Rechtsordnung, endlich Kelsens Lehre von der Identität des Staates mit der Rechtsordnung) p. 63.

En primer lugar, el concepto o idea de Estado va a nacer como una idea secular del poder pero que siempre conservará un fundamento teológico desde las primeras teorías del Estado hasta el siglo XX; una paradoja que lo hará estar cargado de cierto misticismo, ya que el Estado será un ente con una ontología propia y no sólo una categoría política. Esto nos lleva al segundo rasgo del Estado que observamos desde sus primeras conceptualizaciones y que se irá reforzando paulatinamente: va a ser un fenómeno metajurídico. Estado y Derecho van a ser a través de los siglos dos realidades distintas, el primero fundado en última instancia en la teología; el segundo, un producto humano.

Por lo anterior, ya desde este momento se puede advertir la relevancia del panteísmo en la teoría de Kelsen materializándose en su teoría de la identidad, que explicaremos a continuación, al desafiar los fundamentos últimos de la teoría del Estado y que se explicarán en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO II

### TEORÍA DEL ESTADO SIN ESTADO. LA TEORÍA PURA DEL DERECHO Y EL PANTEÍSMO JURÍDICO

#### I. PANORAMA GENERAL

El objetivo del presente capítulo es analizar y explicar en qué radica el panteísmo jurídico de Kelsen, es decir, el vínculo de su teoría del Estado sin Estado con el panteísmo. Esto, a través de una reconstrucción, primero, del contexto en el que se originó y, segundo, revisando cómo Kelsen construye su tesis.

El presente capítulo explicará entonces lo que constituye el fundamento de la teoría democrática de Kelsen, *i.e.*, su panteísmo jurídico, con la finalidad de poder destacar en los capítulos subsecuentes su relevancia histórica en conexión con el proceso histórico de la democracia en Occidente, esto siguiendo visto la historia de las ideas políticas.

#### II. ALGUNAS TEORÍAS CERCANAS A KELSEN

##### 1. La teoría del Estado de Georg Jellinek

En el capítulo anterior hemos explicado a grandes rasgos, siguiendo nuestra metodología, cuál ha sido el origen discursivo sobre el Estado. Principalmente hemos señalado o dejado ver su vínculo con el discurso teológico desde sus orígenes en la Baja Edad Media, del que puede desprenderse, desde nuestro punto de vista, la concepción de la naturaleza sobresustancial del Estado: un “ente” por encima del Derecho de una cualidad que se deja advertir cuasidivina y que paradójicamente fue el producto del proceso de secularización del poder en Occidente. Por lo que, continuando con nuestra metodología y con el objetivo de

comprobar la hipótesis de nuestra investigación, creemos necesario ahora explicar a grandes rasgos, primero, el contexto en el que se origina la teoría kelseniana —en específico en el campo jurídico y la teoría o teorías del Estado—, mismo que continúa con la tendencia secularizadora histórica de Occidente, y que se verá reforzada con la llegada del positivismo.

El contexto inmediatamente anterior a la teoría kelseniana estuvo marcado por la teoría clásica del Estado, que fue el resultado de un momento coyuntural en el que converge toda una tradición iusfilosófica en lengua alemana, cuyos antecedentes más destacados serán Kant y Hegel<sup>211</sup> —sin olvidar el papel crucial que jugó en el Derecho Ulrich Huber (1636-1694) y su obra *De jure civitatis libri tres* de 1672 del tránsito de la Escolástica a la Ilustración—,<sup>212</sup> y la creciente autoridad que ejercía el método positivista francés en todas las ciencias, de las cuales la teoría del Estado no fue la excepción.

En Francia, Maurice Charles Emmanuel Deslandres, profesor de Derecho Constitucional de la Facultad de Derecho de Dijon, publica *La crise de la science politique et le problème de la méthode (La crisis de la ciencia política y el problema del método)* en 1902, donde destaca las aportaciones hechas en los escritos sobre política, instituciones políticas y derecho público, por parte de personalidades de la tradición francesa como Benjamin Constant de Chateaubriand, Alexis de Tocqueville, Jules Simon, Lucien-Anatole de Prévost-Paradol, Duguit, Lefebvre, entre otros, y donde al mismo tiempo señala la importancia del desarrollo de un método científico de la ciencia política que le diera un valor definitivo a sus conclusiones.<sup>213</sup>

Deslandres sostenía que tanto la ciencia política como el derecho constitucional vivían una crisis que era propia de la turbulencia histórica que representó el cambio del siglo XIX al XX, viniendo de observar en un solo siglo una cadena de transformaciones políticas que van desde la monarquía constitucional, pasando por la república tradicional, la república

---

<sup>211</sup> Cfr., Hasse, Marco, *Grundnorm, Gemeinwille, Geist*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004, p. 20.

<sup>212</sup> Ulrich Huber fue un jurista de origen neerlandés quien, según nos cuenta Jellinek, instituyó la *nova disciplina iuris publici universalis* separando la teoría política del Derecho (*Staatsrechts*), sentando las bases del estudio del Derecho como disciplina independiente de la teoría política. Cfr., Jellinek, Georg, *Allgemeine Staatslehre...*, op. cit., p. 58. Huber es también considerado como el padre de la teoría sobre “conflictos entre normas” (*De confluctu legum*), de la cual se desprenden conceptos como “ámbito de competencia”, que ejerció gran influencia en la jurisprudencia inglesa y norteamericana. Cfr., Lorenzen, Ernest G., «Huber's De Conflictu Legum», en *Faculty Scholarship Series*, 1919, p. 375. < [http://digitalcommons.law.yale.edu/fss\\_papers/4563](http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/4563).> [09-agosto.2023].

<sup>213</sup> Cfr., Deslandres, Charles Emmanuel Maurice, *La crise de la science politique et le problème de la méthode*, París, Chavelier-Marescq, 1902, p. 5.

dictatorial, la autocracia consular e imperial, la monarquía parlamentaria, la república parlamentaria, después un nuevo imperio, hasta culminar con una nueva república, lo cual traería consigo la irrupción del pensamiento democrático en Occidente, esto a decir de Émile de Laveleye en su obra de extraordinaria erudición *Le gouvernement dans la démocratie (El gobierno en la democracia)*, publicada en París en 1892.<sup>214</sup> Deslandres vio, por tanto, un discurso político y jurídico dominado por las pasiones de los tiempos producto de tales cambios.

En Alemania, a partir del influjo del método positivista en las ciencias en general, Georg Jellinek con su *Allgemeine Staatsrechtslehre (Teoría general del Estado)*, según Leonard Nelson la obra: «Del sin duda más apreciado e influyente teórico del Estado de nuestro tiempo» (traducción propia),<sup>215</sup> uno de los mentores más importantes de Hans Kelsen y para quien las discusiones en el país franco sobre la necesidad de una metodología rigurosa para el estudio del Derecho no eran ajenas,<sup>216</sup> y quien, además, observaba un deficiencia general en cuanto a una doctrina metodológica en las ciencias sociales: «Quien hoy en día se dedique a la investigación sobre problemas sociales, se va a encontrar con la notable falta de una doctrina metodológica urgente» (traducción propia),<sup>217</sup> veía también la necesidad de un mayor rigor en el estudio del Derecho a través de una delimitación de su campo de estudio y el de la teoría del Estado, para lo que era necesario el desarrollo de un método. Bien apuntará Jellinek que: «Los nuevos métodos están en constante transformación» (traducción propia).<sup>218</sup> Y es que para Jellinek no había hasta entonces una distinción clara dentro de las llamadas “ciencias del espíritu” (*Geistwissenschaften*) de cuál era el campo de estudio propio de cada disciplina.

Las “ciencias del espíritu”, llamadas así por influencia de la época dorada del pensamiento alemán, marcada por el Romanticismo y su búsqueda por una identidad nacional; un *Volksgeist* (espíritu del pueblo) que en mucho fue producto del Idealismo alemán

---

<sup>214</sup> Cfr., Laveleye, Émile, *Le Gouvernement dans la Démocratie*, tomo I, 12a ed., París, Félix Alcan, 1892, pp-VII-X.

<sup>215</sup> Vid., Nelson, Leonard, *Die Rechtswissenschaft ohne Recht, Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts insbesondere über die Lehre von der Souveränität*, Leipzig, Verlag von Veit & Company, 1917, (*des zweifellos noch immer angesehensten und einflussreichsten Staatsrechtslehrers unserer Zeit*) p. 6.

<sup>216</sup> Cfr., Jellinek, Georg, *Allgemeine Staatslehre...*, op. cit., p. 12.

<sup>217</sup> *Ibid.*, (*Wer heute an die Untersuchung sozialer Grundprobleme geht, dem tritt sogleich der Mangel einer in die Tiefe dringenden Methodenlehre fühlbar entgegen*) p. 24.

<sup>218</sup> *Ibid.*, (*Die neue Methode sind aber erst im Werden.*) p.24.

que desde Kant hasta Fichte se preocupaba por la “yoidad del Yo”, como bien lo apunta Walter Benjamin: «El pensar que reflexiona sobre sí mismo en la autoconsciencia es la base sobre la cual está fundada la filosofía romántica, es de donde parten las meditaciones epistemológicas de Friederich Schlegel y Novalis»,<sup>219</sup> se dividían de forma muy general para Jellinek en “ciencias de la sociedad” (*Gesellschaftswissenschaften*) y “ciencias sociales” (*Sozialwissenschaften*).<sup>220</sup> A esta última pertenecen para Jellinek las “ciencias del Estado” (*Staatswissenschaft*), de donde, según Jellinek, se deriva la “ciencia jurídica” (*Rechtswissenschaft*), pero que se diferencia de la primera en un sentido estricto y no amplio, esto es porque para Jellinek la “ciencia del Estado” o “teoría del Estado” (*Staatslehre*) se divide en “doctrina o teoría general del Estado y doctrina particular del Estado” (*allgemeine und besondere Staatslehre*).<sup>221</sup> La primera busca: «Establecer el fundamento general de la doctrina del Estado» (traducción propia),<sup>222</sup> su método es para Jellinek estudiar las instituciones del Estado o un determinado grupo dentro del Estado desde una perspectiva histórica, ya sea sincrónica o diacrónicamente.<sup>223</sup>

Por el contrario, la “doctrina particular del Estado” es el estudio sobre todo de las instituciones, pero de un Estado en concreto. Esta división, la “doctrina del Estado” se divide a su vez en “doctrina social del Estado” (*soziale Staatslehre*) y “doctrina legal del Estado” (*Staatsrechtslehre*), por lo que la teoría general del Estado (*allgemeine Staatslehre*) tiene, a su vez, dos divisiones: la “doctrina social general del Estado” (*allgemeine Soziallehre des Staates*) y la “doctrina general legal del Estado” (*allgemeine Staatsrechtslehre*).<sup>224</sup> Esta última se ocupa de la naturaleza y de los conceptos jurídicos del Estado como parte de la “doctrina del Estado”.

De lo anterior, nos dice Jellinek, se debe entender que el Derecho es parte fundamental del Estado, pero constituye un error confundirlo con el Estado mismo: «El Derecho es una de las caras más importantes del Estado; no es posible la existencia del Estado sin Derecho,

---

<sup>219</sup> Benjamin, Walter, *El concepto de la crítica de arte en el Romanticismo alemán, Las afinidades electivas de Goethe, el origen del “Trauerspiel” alemán*, vol. I, 2a ed., trad. de Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, 2007, p. 21.

<sup>220</sup> Jellinek, *Allgemeine Staatslehre...*, *op.cit.*, p. 3.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>222</sup> *Idem* (*das Fundament der gesamten Staatslehre zu legen*).

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 11.

pero representa un error mayúsculo identificar a la doctrina del Estado con la doctrina legal del Estado» (traducción propia).<sup>225</sup>

La identificación del Estado con el Derecho constituye para Jellinek un error porque considera que dicha identificación deviene de la doctrina del derecho natural, la cual de alguna manera sienta las bases para pensar en un Estado natural.<sup>226</sup> Este error es para Jellinek producto de la falta de rigor metodológico en el estudio de la teoría del Estado y del Derecho, que termina en explicaciones místicas sobre la naturaleza del Estado: «sosteniendo la creación natural del Derecho y el Estado, ya sea por un espíritu del pueblo místico, o a través de la relación de fuerzas invisibles, se pierde de vista el hecho fundamental de que ninguna institución se origina sin el propósito consciente de la voluntad humana» (traducción propia).<sup>227</sup> Con ello, Jellinek parece continuar con la tendencia histórica hacia la secularización del poder en Occidente que hemos señalado hasta ahora en esta investigación.

Por otro lado, Jellinek explica también que la “ciencia del Estado”, desde una vertiente pragmática, se entendía como ciencia política, lo cual contribuye a la confusión sobre el objeto de la “ciencia del Estado”.<sup>228</sup> Por tanto, afirma que la “teoría general del Estado” tiene que ser pensada como y desde la contingencia. Y es que la ciencia política es para él una rama de la “ciencia del Estado” que mira hacia el futuro, que si bien parte del análisis de lo contingente o del pasado, ello siempre tiene un fin teleológico, futuro y pragmático, desde una clara dimensión deóntica, lo cual constituye una diferencia ontológica entre ambas en cuanto a sus fines.<sup>229</sup> Además, otra diferencia para Jellinek radica en que “la teoría general del Estado” es una ciencia de lo abstracto, mientras que la ciencia política se enfoca en lo pragmático. Luego entonces, Jellinek define a la “teoría general del Estado” como:

La ciencia clarificadora del Estado es la ciencia del Estado teórica o doctrina del Estado, cuya tarea es la comprensión del fenómeno del Estado desde todos sus puntos. Ésta es también una ciencia descriptiva en la medida en que es la característica del Estado y fija sus manifestaciones. Esta descripción es a la vez aclaración, pues, se trata de algo que no pertenece al mundo de los sentidos, sino de un objeto que llega

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, (Das Recht ist eine der wichtigsten Seiten des Staates; kein Staat ist ohne Recht möglich aber es ist in schwerer Fehler [...] die Staatslehre mit der Staatsrechtslehre zu identifizieren) p. 11.

<sup>226</sup> *Idem.*

<sup>227</sup> *Ibid.*, (Indem sie die natürliche Schöpfung von Staat und Recht behauptet, sei es aus einem mystischen Volksgeiste, sei es durch die Wirkung blinder Machtverhältnisse, übersieht sie die fundamentale Tatsache, dass keine Institution ohne menschlichen zweckbewussten Willen entstehen kann) p. 46.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 15.

a nuestra conciencia a través de la investigación científica y que sólo a través de ésta puede ser descrito (traducción propia).<sup>230</sup>

#### A. El problema de la teoría general del Estado de Jellinek

La falta de una metodología que diferenciara el objeto de estudio de la teoría general del Estado de otras ramas de las ciencias sociales, o que dentro de la propia teoría distinguiera los diferentes enfoques que puede tener, fue uno de los mayores problemas que identificó Jellinek dentro de la teoría del Estado, cuestión que nos interesa en esta investigación porque representó un tránsito hacia la desmistificación del Estado en el proceso histórico secularizador de Occidente; sin embargo, Jellinek tampoco llegó a superar por completo los errores que observaba dentro de la teoría general de Estado, ello debido a que no logró la claridad conceptual que, por ejemplo, se observará más adelante en Kelsen respecto a la naturaleza del Estado como un elemento consustancial al Derecho.

Como menciona Stanley Paulson, el punto más álgido del pensamiento kelseniano llegó con la definición de Estado como “unidad de imputación” (*Zurechnung*), entendiendo la naturaleza del Estado como una categoría lógico-trascendental, cuestión que en Jellinek todavía no se logra observar. Un ejemplo de esto se traduce en la confusión de Jellinek entre el Estado como una categoría lógico-trascendental, traducido en un ámbito de competencia, y el territorio como mundo físico:

Al Estado le corresponde esencialmente un territorio, esto es, un ámbito de poder exclusivo en el que sea competente, un territorio limitado. El territorio como un elemento del Estado determina el funcionamiento del propio Estado. Las condiciones naturales y efectos del territorio no constituyen el campo de estudio de la doctrina del Estado o de la política, sino de la geografía política y física, que guardan una íntima relación con la teoría del Estado (traducción propia).<sup>231</sup>

<sup>230</sup> *Ibid.*, (*Die erklärende Wissenschaft vom Staate ist die Theoretische Staatswissenschaft oder staatslehre, deren Aufgabe Erkenntnis der Erscheinung des Staates nach allen richtungen seines Daseins ist. Sie ist auch beschreibende Wissenschaft, insofern sie ist die Merkmale des Staates und seiner Erscheinungsformen feststellt. Aber diese Beschreibung ist zugleich Erklärung. Denn es handelt sich bei ihr um ein nicht der Sinnenwelt angehöriges, sondern erst durch die Wissenschaftliche Forschung festzustellendes und zum Bewusstsein zu bringendes Objekt, das eben nur dadurch beschrieben werden kann, dass man es zu erklären unternimmt*) [...]

<sup>231</sup> *Ibid.*, (*Dem Staate ist wesentlich ein Gebiet, d.h. ein ihm ausschliesslich zuständiger räumlicher Herrschaftsberreich, nämlich ein abgegrenzter Teil des Festlandes, zu dem in den Seestaaten ein schmaler Streifen des Küstenmeeres neben anderen geringfügigen Meeresteilen hinzutreten. Das Gebiet als ein Element des Staates wirkt auf den ganzen Lebensprozess des Staates bestimmend ein. Die Naturbedingungen und Wirkungen des Gebietes festzustellen, ist nicht Sache der Staatslehre und Politik, sondern physikalischen und politischen Geographie, die aber darum in innigen Beziehungen zu den Staatswissenschaften stehen*), p. 73.

Tal es la confusión de Jellinek en torno al Estado y sus elementos —como es el caso del territorio— que cree en este punto en una especie de determinismo geográfico al tratarse de la forma del Estado:

A la ciudad-Estado del mundo helénico, la Edad Media y los pequeños cantones suizos, les es propia la forma republicana; a las provincias de gran extensión, la monárquica, y recientemente han aparecido grandes repúblicas democráticas. La centralización y descentralización del gobierno y la administración dependen de la extensión territorial de los Estados (traducción propia).<sup>232</sup>

Sin embargo, aunque Jellinek identifica al Estado claramente con el espacio físico, intuye a la vez que el Estado es un fenómeno inmaterial, aunque todavía esté lejos de concebirlo como una categoría lógica trascendental, como lo hará después Kelsen: «Si bien es cierto que el Estado se manifiesta en el mundo físico, es esencialmente un fenómeno humano» (traducción propia).<sup>233</sup> Incluso llega a pensar desde un darwinismo muy ingenuo que se trata de una condición de cada pueblo: «Como ya se mencionó, se expresan las diferencias somáticas de las razas humanas y también los orígenes en las diferencias de las construcciones espirituales y de costumbres» (traducción propia).<sup>234</sup>

Parte del problema fundamental en Jellinek, si se observa a la luz de lo que será después la teoría kelseniana que concibe al Estado como Derecho, como una categoría lógico trascendental, fue creer que el Estado no podía ser objeto de Derecho: «Para el Estado es el pueblo y cada uno de sus miembros sólo objeto, por lo que no puede ser al mismo tiempo para él sujeto» (traducción propia).<sup>235</sup> Para Jellinek el Estado sólo podía ser entendido como sujeto porque representa una unidad independientemente del cambio que experimenta a través del tiempo o de las personas que lo operan.

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, [Dem antiken und mittelalterlichen Stadtstaat, den kleinen schweizer Kantonen ist die republikanische Form angemessen, dem Landstaat grösseren Umfangs ist die Monarchie günstig, und erst die neueste Zeit hat grosse Demokratische Republiken anzuweisen. Zentralisation und Deszentralisation der Regierung und Verwaltung hängen mit von der Grösse des Staatsgebietes) pp. 73-74.

<sup>233</sup> *Ibid.*, (der Staat, wenn auch seine Äusserungen sich notwendig in der physischen Welt abspielen, wesentlich eine innermenschliche Erscheinung ist), p. 78.

<sup>234</sup> *Idem.*, (Wie schon erwähnt, äussern sich die somatischen Unterschiede der menschlichen Rassen und Stämme auch in den Unterschieden der geistigen und sittlichen Anlagen).

<sup>235</sup> *Ibid.*, (Ist das Volk und damit jedes Volksglied für den Staat nur Objekt, so kann es nicht zugleich für ihn Subjekt sein) p. 158.

Jellinek hace una analogía de las personas como sujetos desde un punto de vista kantiano, quienes, si bien a lo largo de su vida van cambiando psíquica y físicamente, constituyen una unidad teleológica que, según Jellinek, es la base de lo que se entiende por sujeto jurídico.

Para Jellinek, el Estado posee, como sujeto, una voluntad, una teleología, por lo que no puede ser interpretado como una mera ficción y, con ello, no puede ser entendido como objeto de Derecho. Jellinek ya no conoció la noción kelseniana del Estado como unidad de imputación, no entendió que el Estado a través de sus actos podía convertirse también en objeto de Derecho. Y es de llamar la atención, esto porque si bien el objetivo de Jellinek fue trazar una metodología para el estudio del Estado, pareciera como si no hubiera podido diferenciar entre éste como categoría política, como metarrelato, y el Estado como una relación jurídica que se actualiza a través de los actos de autoridad en la realidad, como lo entenderán después posiciones más radicales dentro del positivismo, como es el caso de la teoría pura de Kelsen y su concepto de unidad de imputación, que es en esencia una teoría del Estado sin Estado o, en una posición todavía más extremista, la teoría de la experiencia jurídica del alumno de Hans Kelsen, Fritz Sander, para quien el Derecho sólo existe en el momento en el que se actualiza en una situación concreta, evitando con ello todo misticismo que conceptualice al Derecho o al Estado como una especie de entes o sustancias con una existencia paralela a la realidad.

Por lo anterior, el Estado no podía ser para Jellinek una invención de un mero arbitrio humano, aunque nunca cayó en la trampa de por ello llegar a un misticismo, como sería el caso de Hegel.<sup>236</sup>

Como positivista, Jellinek trató en lo posible de no caer en la especulación metafísica o indagar sobre la naturaleza o sentido trascendente del Estado, él pensaba que no era tarea de la ciencia del Estado ocuparse de estos temas. En todo caso, fue necesario que definiera al Estado de alguna forma.

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, 168.

## B. La concepción de Estado en Jellinek

Todos somos hijos de nuestro tiempo, como mencionaba Ortega y Gasset, el hombre no es más que una construcción discursiva de su época, el eco de un cuento. Naturalmente, si lo vemos desde una perspectiva histórica, Jellinek no fue la excepción, construyó su teoría del Estado sobre un psicologismo propio de lo que fue el *Fin de Siècle* (fin de siglo).

La caída de los imperios en Europa que marcará una desconexión del hombre con el mundo, que ya no despertará en el imaginario europeo la idea de salir a explicar como en las novelas de Jonathan Swift, sino que el único viaje que emprenderá será hacia el fondo de sí mismo, fragmentándolo en una infinidad de *Yos* sin lograr ya nunca saber quién es, como se observa desde el periodo romántico, será el contexto en el que se desarrollará la concepción del Estado en Jellinek.

Cabe destacar que es en 1910 cuando aparecen *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* de Rainer Maria Rilke, la primera novela moderna, donde un joven de 28 años camina por París sin que acontezca nada, sólo camina y reflexiona sobre sí mismo, completamente desconectado del mundo.

Este estado de orfandad que trajo consigo el cambio de siglo, ese vacío dejado tras la caída de los imperios, rápidamente vino a ser llenado por el fenómeno de las masas bien estudiado por gente como Sigmund Freud, Gustave le Bon o Elías Canetti, el cual concluye con los estudios sobre el comportamiento del Yo en la masa de Hermann Broch. Éste será precisamente el contexto en el que se desarrollará la teoría del Estado de Jellinek. Por lo que, el Estado como unidad teleológica será para Jellinek no otra cosa que una especie de inconsciente colectivo:

Una unidad del Estado es también, en esencia, una unidad teleológica. Una multiplicidad de hombres unidos por nuestra conciencia, cuando están vinculados por un propósito en común y constante. Mientras más fuerte sea ese propósito, más fuerte será esa unidad. Sin embargo, esa unidad también viene de fuera, a través de una organización, es decir, a través de las personas que son convocadas a procurar por medio de sus actos ese propósito. Tal unidad hecha con un propósito en común y constituida por hombres se llama colectivo o unión. La unidad teleológica del Estado es entonces próxima a una determinada unidad de asociación (traducción propia).<sup>237</sup>

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, (Auch eine Einheit des Staates ist wesentlich teleologische Einheit. Eine Vielheit von Menschen wir für unser Bewusstsein geeinigt, wenn sie durch konstante, innerlich kohärente Zwecke miteinander verbunden sind. Je intensiver diese Zwecke sind, desto stärker ist die Einheit ausgeprägt. Diese Einheit kommt aber auch nach aussen zum Ausdruck durch eine Organisation, d.h. durch Personen, die berufen sind, die einigenden Zweckmomente durch ihre Handlungen zu versorgen. Solche organisierte, aus Menschen bestehende

El Estado en Jellinek será entonces una unidad teleológica que subyace en el inconsciente de los individuos. Ésta fue la solución que encontró Jellinek para evitar caer en la especulación metafísica sobre la naturaleza del Estado.

Jellinek muere en 1911, mucho tiempo antes de la publicación en 1959 de *Massenpsychologie (Psicología de masas)* de Hermann Broch, obra que pusiera fin a la “psicología de masas” al demostrar la inexistencia de algo como “el inconsciente colectivo”. Jellinek no vivió lo suficiente para poder comprender los errores metodológicos de la “psicología de masas” y, con ello, el problema de su concepción del Estado. En todo caso, lo importante para el objetivo de nuestra investigación es destacar que no logró escapar de la especulación metafísica como buscaba.

Jellinek fue, después de Kelsen, tal vez el jurista más importante de la era moderna, y por mucho fue el precursor de Kelsen, quien debe gran parte de su pensamiento al que fuera su maestro. Sin embargo, y a pesar de haber comenzado a introducir el pensamiento neokantiano en el Derecho, no logró desprenderse del todo de las categorías hegelianas que marcaron a las teorías clásicas del Derecho.

El elemento volitivo de la teleología del Estado en Jellinek, su unidad teleológica, no es más que una versión secular de una teología política y la concepción del Estado como ente sobresustancial, diferente y por encima del Derecho. En realidad, como bien apunta van Ooyen, nunca deja de ser un hegeliano al definir al Estado: «en el sentido de Hegel como soberano [...] apoyándose en el dualismo entre Derecho y sociedad de Hegel de dos caras, una social (el Estado como asociación) y una jurídica (el Derecho como institución)» (traducción propia).<sup>238</sup>

Como también opina el mismo Van Ooyen: «Siguiendo las creencia hegeliana y enclavado en ella, él [Jellinek] cree que [...] el Estado era [...] no sólo creador del Derecho, sino que a él [el Estado] le corresponde la cualidad óptica de una *prima causa*» (traducción

---

*Zweckeinheiten heissen menschliche Kollektiv- oder Verbandseinheiten. Die teleologische Einheit des Staates ist also näher bestimmt Verbandseinheiten*) p.171.

<sup>238</sup> Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft...*, cit., (im Sinne Hegels als „souverän“ [...] in Anlehnung an den Dualismus von Staat und Gesellschaft bei Hegel aus zwei Seiten, einer soziologischen (Staat als Verband) und einer rechtlichen (Staat als Anstalt)) p. 19.

propia).<sup>239</sup> Por lo que el positivismo de Jellinek nunca logró en realidad emanciparse de la teología del Estado hegeliana, estuvo siempre anclada en un dualismo entre Estado y Derecho, en última instancia metafísico, que trató de disfrazar con argumentos psicologistas, punto en el que estuvo la diferencia esencial frente a la teoría kelseniana.

Por lo anterior, podemos entender la teoría de Jellinek como un estadio parte del tránsito dentro de las teorías del Estado hacia su secularización, o lo que es lo mismo, hacia su desmistificación. Y nos ayuda a comprender, por un lado, el contexto inmediato en el que se desarrolla la teoría kelseniana que es, como hemos apuntado anteriormente, el resultado de un momento coyuntural en el que convergen toda una tradición iusfilosófica en lengua alemana desde Kant y Hegel y la creciente autoridad que ejercía el método positivista francés. Por otro lado, la relevancia de la teoría kelseniana del Estado, es decir, una teoría del Estado sin Estado, su radicalidad, a la que sus antecesores más próximos, como es el caso de Jellinek, no lograron llegar. Y que obedece, como se verá más adelante, a una claridad conceptual que intenta escapar a toda especulación metafísica heredada desde los antecedentes más remotos de la teoría del Estado, como hemos visto anteriormente.

Se trata de un proceso en el devenir del pensamiento occidental que apunta hacia la secularización cada vez más extrema de sus categorías, del cual la teoría del Estado no es ajena, y que se traducirá finalmente en una de las versiones más radicales del positivismo jurídico, el panteísmo jurídico de Kelsen; la concepción del Estado y del Derecho como una unidad, como se ha de demostrar en la presente investigación.

## 2. La teoría del Estado de Leonidas Pitamic

Entre los críticos más destacados de la Teoría pura figura Leonidas Pitamic, uno de los teóricos del Estado más representativos de principios del siglo XX, por ser además uno de los miembros del círculo de Kelsen,<sup>240</sup> y quien nos interesa en esta investigación, toda vez que se trata de otro ejemplo en el que observamos la tendencia propia del contexto en el que tuvo lugar la teoría kelseniana que apuntó hacia la desmistificación del Estado o, dicho de

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, (*Im Fortschrittsglauben Hegels befangen glaubte er, dass [...] war der Staat [...] nicht nur Schöpfer des Rechts, sondern ihm kam die ontische Qualität einer prima causa zu. Jellinek*) pp. 19-20.

<sup>240</sup> *Vid.*, Adalár Métall, Rudolf, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Viena, [...], 1968, p 29.

otra forma, hacia una conceptualización del Estado libre de las categorías metafísicas de la tradición iusfilosófica dominante en lengua alemana, cuya raíz la encontramos en Kant y Hegel, como hemos mencionado anteriormente.

Pitamic fue contemporáneo de Kelsen, nació el 15 de diciembre de 1885 en Postojna, en la región de Carniola que fuera parte del Imperio austrohúngaro, ahora Eslovenia. Estudió Derecho en la Universidad de Viena y murió en Liubiana en 1971, en lo que fuera la República Federal Socialista de Yugoslavia. Pitamic fue tanto crítico como partidario de la Teoría pura de Hans Kelsen, incluso llegó a influir en el pensamiento de este último, esto a partir de su famosa conferencia sobre los presupuestos económicos de la teoría jurídica o ciencia del Derecho (*Denkökonomische Voraussetzungen der Rechtswissenschaft*) en Viena y que fuera publicada por Kelsen en la *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* en 1917.<sup>241</sup>

Pitamic, como admirador de la Teoría pura de Kelsen y también producto de su tiempo, buscaba al igual que Kelsen una forma más pura de conocimiento para aproximarse a los fenómenos jurídicos. Influenciado por el neokantianismo en boga a principios de siglo en Viena, señala la necesidad de una consideración apriorística de la realidad, dado que desde su punto de vista el jurista precisaba de un método de comprobación de la motivación de sus decisiones, de su idea del deber ser.<sup>242</sup> Esta forma apriorística la encuentra Pitamic en el principio de “economía conceptual” (*Denkökonomie*) desarrollado por Ernst Mach, aunque inicialmente propio de Richard Avenarius de quien Kelsen tomara varias ideas. Tiempo más tarde, Kelsen partirá de este principio para justificar su “hipótesis de elección” (*Wahlhypothese*) en relación con la supremacía del Derecho internacional frente al Derecho nacional, queriendo con ello evitar, aunque no lo logra, caer en una preferencia de corte ideológico por la supremacía del primero:

El debate sobre la hipótesis de elección provee un entendimiento importante dentro de la naturaleza de la teoría kelseniana del Derecho internacional. Para Kelsen, purgar al estudio del Derecho internacional de valoraciones políticas era una de sus preocupaciones principales. Así como Kelsen simpatizaba con los objetivos jurídico-políticos del movimiento modernizador, también buscaba mantener sus propios constructos teóricos libres de juicios de valor velados. Ambas hipótesis fueron

---

<sup>241</sup> *Vid.*, Pavčnik, Marijan, «Die Frage der rechtlichen Grundnorm (Pitamic Brief an Kelsen)», en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Stuttgart, vol. 96, n° 1, 2010, p. 90.

<sup>242</sup> *Cfr.*, Nogueira Dias, Gabriel, *Rechtspositivismus und Rechtstheorie. Das Verhältnis beider im Werke Hans Kelsens*, Tübinga, Mohr Siebeck, 2005, p. 179.

defendibles a sus ojos y, por tanto, tuvierdon que ser aceptadas, tomando en consideración la economía conceptual de Mach, como una herramienta de estudio útil (traducción propia).<sup>243</sup>

La contribución de Pitamic a la teoría kelseniana fue reconocida por el mismo Kelsen en el famoso prólogo de los *Problemas fundamentales de la teoría del Estado* (*Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*) de 1923, que destacaba las aportaciones del primero al desarrollo de la “norma fundamental” (*Grundnorm*) como hipótesis jurídica, así como a sus críticas sobre el concepto de Dios y Estado y otras tantas hechas al tratado sobre Aristóteles y Platón en la Teoría ura del Derecho.<sup>244</sup> De ahí la importancia de Pitamic para nuestra investigación, y que, de entre tantos teóricos del Estado contemporáneos de Kelsen, sea uno del que nos ocupemos en el presente capítulo, habiendo sido parte del círculo más cercano a Kelsen como lo detalla Métall en la biografía de Kelsen,<sup>245</sup> sin que esto signifique que hubiera un trabajo conjunto propiamente entre Pitamic y Kelsen.<sup>246</sup>

La obra más conocida a nivel internacional de Leonidas Pitamic fue *A Treatise on the State* (*Tratado sobre el Estado*) —aunque no por ello su obra más importante—, esto simplemente porque fue la que tuvo mayor proyección al estar traducida al inglés. En ella, Pitamic identifica tres concepciones principales del Estado: la jurídica, la organizativa y la del hombre, enfatizando el vínculo que guardan las tres con diferentes teorías políticas.<sup>247</sup>

De estas tres la primera es la que nos interesa sobre todo en esta investigación, ya que es dentro de la concepción jurídica del Estado donde Pitamic presenta su crítica a la teoría kelseniana:

Ahora, la así llamada escuela normativa en su doctrina más radical (la cual, sin embargo, fue posteriormente modificada por su campeón, el profesor Kelsen mismo) identifica al Estado con la

---

<sup>243</sup> Von Bernstorff, Jochen, *The public international law theory of Hans Kelsen*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, (*The debate over the choice hypotheses provides an important insight into the nature of the kelsenian theory of international law. For Kelsen, purging international legal scholarship of political value judgments was a fundamental concern. As much as Kelsen sympathized with the legal-political goals of the modernization movement, he sought to keep his own theoretical constructs free of concealed value judgments. Both hypotheses were defensible in his eyes and therefore had to be accepted, with the Mach's Denkökonomie (economy of mental effort) in mind, as useful tool scholarship*) pp- 105-106.

<sup>244</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 2a Ed., Tubinga, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1923, p. XV.

<sup>245</sup> Cfr., Métall Adalár, Rudolf, *Hans Kelsen. Leben und Werk...*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>246</sup> Vid., Pavčnik, Marijan, «Die Frage der rechtlichen Grundnorm (Pitamic Brief an Kelsen)»..., *op. cit.*, p. 98.

<sup>247</sup> Cfr., Pitamic, Leonidas, *A treatise of the State*, Maryland, J.H. Furst Company, 1933, p. 3.

totalidad de aquellas normas jurídicas se origina un sistema que, por tanto, no pueden contener dentro de sí mismas una contradicción (traducción propia).<sup>248</sup>

Si bien, como hemos señalado, Pitamic llegó a ser, hasta cierto punto, una influencia importante para Kelsen y uno de los mejores conocedores de su teoría, extrañamente, y a pesar de haber contribuido de alguna manera al desarrollo de uno de los conceptos fundamentales de la Teoría pura, o que incluso podría ser visto como su piedra angular, la “norma fundamental” (*Grundnorm*), critica el hecho de que la teoría kelseniana “carezca de realidad”:

Representada en esta forma extrema [se refiere a la kelseniana], la teoría normativa o toma en consideración el hecho de que las puras normas existentes, esto es, la existencia solamente dentro de la mente de uno o, incluso más o todos los hombres, no son suficientes para la constitución de la concepción del Estado, el cual no existe hasta que los hombres son realmente unidos y organizados por las normas jurídicas. La organización tiene que ser real, la gente tiene que organizarse realmente para que las normas jurídicas, por lo menos en la mayoría de los casos, sean (como hemos dicho) vigentes, y así puedan ser cumplidas, en caso de ser necesario, por la fuerza (traducción propia).<sup>249</sup>

Como en el caso de Jellinek que hemos tenido oportunidad de analizar brevemente en esta investigación, en la crítica de Pitamic hacia la conceptualización del Estado de la teoría de Kelsen se observa una tendencia a desmistificar al Estado, a des-sustancializarlo, en su caso, dotándolo de “realidad”. Sin embargo, como sucede en el caso de Jellinek, parece no alcanzar la claridad conceptual a la que llega Kelsen, desde nuestro punto de vista, al entender el entramado normativo como categorías lógico-trascendentales y confundir la ejecución de los actos de autoridad con el Estado mismo.

Pitamic no parece tomar en cuenta que el Estado constituye ante todo un entramado normativo, un engranaje de instituciones jurídicas, que actúan entre ellas y no por las personas. Se trata de una diferencia muy sutil de apreciación, pero al formar categorías

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, (Yet, the so-called “normative” school, in its most radical doctrine (which, however, was later on modified by its champion, Professor Kelsen himself) identified the state with the totality of those juridical rules which from one system and which therefore cannot contain within themselves any contradiction) p. 6.

<sup>249</sup> *Idem* (Represented in this extreme form the normative theory took no account of the fact that the sheer existence of rules, i. e., the existence only within the mind of one or of more or even of all men, does not suffice to constitute the conception of the state, which does not exist until men are really united or organized by juridical rules. The organization must be real, the people must be organized actually so that the juridical rules, at least in most cases, are (as we say) in effect, and thus can, if the necessity arises, be forcibly carried out).

lógico-transcendentales son las normas las que actúan, no las personas, éstas sólo ejecutan. Pero esto tiene que ver, en mucho, con la concepción del Estado que tiene Pitamic, que claramente identifica a éste con las personas físicas, tal como lo expresa literalmente al comienzo de su tratado: «Sin embargo, fuera del gran número de definiciones diferentes, podemos sostener la afirmación casi inobjetable de que el Estado es una especie de organización judicial de seres humanos» (traducción propia).<sup>250</sup>

La identificación del Estado con las personas físicas tiene un trasfondo moral que relacionado con la crítica de Pitamic a la tesis de la separación entre Derecho y moral, característica de la Teoría pura, misma que obsesiona a Pitamic y que se materializa en su ataque a la “norma fundamental” de Kelsen y que lo llevará a escribir al respecto a lo largo de su vida,<sup>251</sup> como lo puede ilustrar mejor la siguiente cita:

Para justificar un sistema legal desde un punto de vista puramente normativo [claramente se refiere a Kelsen] tenemos que asumir que cada norma es originada por una mayor, y por consiguiente, tenemos que proceder así hasta el infinito. Con este método no podemos parar en ninguna norma finita como fuente última, pero si deseáramos parar en alguna norma finita como fuente última (así como la teoría normativa moderna en boga hace), tendríamos que cortar la cadena en un punto donde hubiera otros fundamentos que sirvan como justificación que los meramente jurídicos, tales como los religiosos o las prescripciones morales (las cuales son consideradas absolutas y de las cuales, por ejemplo, el juramento deriva su fuerza vinculante). Normas jurídicas supremas, provistas de una garantía tal como el juramento, son frecuentemente el punto de partida correcto para el Derecho positivo. Sin embargo, como hemos visto, tales normas supremas pierden comunmente su cualificación en el momento en el que, privadas de vigencia, se convierten en Derecho histórico (traducción propia).<sup>252</sup>

En el fondo, en la resistencia de Pitamic al sistema kelseniano hay una reminiscencia de cierto hegelianismo. La referencia a la naturaleza histórica del Estado nos remite a la dialéctica hegeliana al interpretar al Estado como causa, y detrás de ese discurso se esconde

<sup>250</sup> *Ibid.*, (Nevertheless, out of the great number of different definitions we can extract the almost uncontested assertion that the state is a species of juridical organization of human beings) p. 1.

<sup>251</sup> *Vid.*, Pavčnik, Marijan, «Die Frage der rechtlichen Grundnorm (Pitamic Brief an Kelsen)»..., *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>252</sup> *Cfr.*, Pitamic, Leonidas, *A treatise of the State...*, *op. cit.*, (In order to justify a legal system from the purely normative point of view we must assume that every rule is derived from a higher one, and thus we must necessarily proceed to infinity; with this method we cannot stop at any finite rule as the ultimate source. But if we do wish to stop at some finite rule as an original source (as the leading modern normative theory does), then we have to cut the chain at a point where there are other grounds for justification than purely juridical ones, such as religious or moral prescriptions (which are considered absolute, and from which for example the oath derives its binding force). Supreme juridical rules, furnished with such a guarantee as the oath, are often the correct point of departure for positive law; but, as we have just seen, such supreme rules often lose this qualification, when, deprived of effectiveness, they themselves have turned into historical law) p. 8.

comúnmente la idea de una voluntad que determina el devenir de las cosas. De ahí que, Leonidas Pitamic entre de alguna manera al catálogo de los autores producto de las teorías clásicas que, si bien tuvo una influencia neokantiana, sigue siendo de cierta forma a heredero del hegelianismo:

La nueva Constitución como el fundamento del Derecho no es por tanto respaldada por una norma o Constitución anterior. Por consiguiente, queda provado que al tratar el problema del Estado tenemos que considerar no solamente las normas, sino también los hechos que ocurren en el mundo de las causas y efectos (traducción propia).<sup>253</sup>

Pitamic, siguiendo a Jellinek, cree que el Derecho debe conllevar un mínimo ético: «Deberíamos entender esto en el sentido de que la totalidad de las leyes de un Estado o, al menos sus leyes fundamentales o más importantes, tienen que brindar un mínimo moral» (traducción propia).<sup>254</sup> Ese mínimo moral como fundamento último del Estado entendido como producto histórico denota evidentemente un hegelianismo, desde nuestro punto de vista, del que Pitamic es heredero.

Siguiendo la tradición de las teorías clásicas del Estado, Pitamic termina por interpretar al Estado como un ente sobresustancial en la medida en que remite o encuentra su naturaleza como en el pasado, en un orden sobrenatural, en una versión secularizada, aunque no totalmente, del Estado:

Nosotros simplemente decimos que, si procedemos lógicamente a partir de las normas positivas del Estado hasta sus principios racionales, la idea del Estado como una sociedad universal de hombres con todos sus conflictos de intereses, está racionalmente basada en principios que chocan con la naturaleza del ego humano y, por tanto, tienen relación con un orden superior y sobrenatural. El mismo Rousseau —cuyo contrato social es, como así nos parece desde análisis último, solo la forma jurídica a partir de la solidaridad de intereses—, saca la conclusión en el último capítulo de su famoso libro *El contrato social o, principios del Derecho político*, de que sin una religión civil (la cual parece haber concebido de alguna manera artificial como un soporte sólo de la organización del Estado) es imposible ser un buen ciudadano o un sujeto fiel. El mismo positivismo, en la teoría del Derecho y el Estado, nos lleva necesariamente a ciertos principios que fueron conocidos en los siglos pasados como la ley de la naturaleza, de los cuales la fuente fue buscada justamente en lo sobrenatural. Parece que tenemos inevitablemente que regresar a esta idea, la cual en la actualidad, bajo el hechizo del positivismo, ha sido equivocadamente desacreditada (traducción propia).<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, (*The new constitution as the basis of the law, therefore, is not backed by a rule of the antecedent constitution; thus it is proved that in dealing with the problem of the state we must take into consideration not only norms but also facts happening in the world of causes and effects*) p. 9.

<sup>254</sup> *Ibid.*, (*We should like to understand this in the sense that the totality of the laws of a state, or at least its fundamental and most important laws, must yield a "moral minimum"*) p. 11.

<sup>255</sup> *Ibid.*, (*We only say simply that if we go logically from the very positive state laws to their rational principles, the idea of the state as a universal society of men, with all their clashing interests, is rationally based on principles which conflict with the nature of the human ego and therefore appertain to a higher and supernatural*)

Como se observa en esta crítica al positivismo, naturalmente dirigida contra Kelsen, al apelar a un origen sobrenatural del Estado, Pitamic nos habla en realidad de un problema en última instancia teológico, hay un problema de sustancias en la crítica de Pitamic a Kelsen. Como sucede con otros críticos de la Teoría pura, en el caso de Pitamic el Estado es un ente sobresustancial, ello, desde nuestro punto de vista, por un error metodológico al analizar al Estado sin librarse de las categorías teológicas que le son propias desde los albores de su conceptualización en el Medievo, como hemos tenido oportunidad de analizar en el capítulo anterior.

Como se observa en las descripciones de Pitamic, éste nunca logra dar una definición clara del Estado, cosa recurrente en las teorías clásicas del Estado, como se verá más adelante con Hermann Heller. Se parte de explicaciones históricas, pero parece que nunca se cae en la cuenta de que se hacen construcciones discursivas sobre la “naturaleza del Estado”, mas no se describe qué es. Frente a ello, la Teoría pura, que logra diferenciar claramente entre categorías políticas y jurídicas, es clara al demostrar lo evidente: fuera de ser una categoría política no existe tal cosa como el “Estado” más allá de las normas.

Por tanto, el problema de la teoría del Estado en Leonidas Pitamic fue históricamente el mismo de toda la tradición de la teoría del Estado, concebir a éste como un ente metajurídico sin poderse con ello desprender de las categorías teológicas que lo vieron nacer desde sus primeras conceptualizaciones.

Lo anterior, corrobora la importancia histórica que tiene la teoría kelseniana que destaca por su radicalidad y que obedece a un constante devenir en el camino hacia la secularización de las categorías occidentales, como sería el caso del metarrelato del panteísmo que analizaremos más adelante, y que se traduce en una conceptualización

---

*order. Rousseau himself, whose social covenant is, as it seems to us in the final analysis, only the juridical form of solidarity of interests, drew the conclusion in the last chapter of his famous book, Du contract social, ou principes du droit politique, that without a civil religion (which he seems to have conceived in a somewhat artificial way as a support only of the state organization), it is impossible to be a good citizen or a faithful subject. Positivism itself, in the theory of law and state, leads us necessarily to certain principles which were known in past centuries as the law of nature, of which the source was rightly sought in the supernatural. It appears that we must inevitably return to this idea, which in modern times, under the spell of a superficial positivism, has been wrongly discredited) pp. 13-14.*

antimetafísica del Estado que, si bien ya se anuncia en las teorías del Estado contemporáneas a Kelsen, no será hasta este último que se materialice.

Lo importante aquí, y por ello nos hemos permitido una breve exposición de uno de los teóricos del Estado más próximos a Kelsen, es el hecho de que la teoría kelseniana tiene lugar en un contexto en el que se busca una secularización de las categorías epistémicas, tal es el caso del positivismo, que influye en las teorías del Estado, y del que la identificación kelseniana entre Derecho y Estado se muestra como su pináculo. Y que, como veremos más adelante, va de la mano con el proceso democratizador en Occidente.

### 3. La teoría del Estado de Hermann Heller

Hans Kelsen tal vez ha sido el teórico del Estado más criticado del siglo XX, pero de la gran cantidad de detractores que tuvo y tiene el autor de la Teoría pura destaca Hermann Heller, por lo que su crítica nos puede servir, como en el caso de Jellinek y Pitamic, de ejemplo para conocer el contexto en el que nace la teoría kelseniana.

De origen austro-húngaro al igual que Kelsen y contemporáneo suyo, nace en la ciudad de Teschen, en lo que ahora es la República Checa, y muere en España en 1933, pocos meses después de la llegada de Hitler al poder.<sup>256</sup>

Sobre su vida se sabe realmente poco, a diferencia de otros casos, esto resulta importante, al tratarse de un autor que buscó la comunión entre teoría y práctica.<sup>257</sup>

De lo poco que se sabe sobre Heller, se conoce que provenía de una familia judía, su padre fue abogado y su madre pariente de Josef Redlich, motivo por el cual su obra fue silenciada durante el nacionalsocialismo, esto a pesar de mostrar cierto espíritu nacionalista, de ahí su tajante rechazo a los discursos raciales.<sup>258</sup> Estudió Derecho y Teoría del Estado en Viena, Innsbruck, Graz y Kiel; en Viena conoció a Edmund Bernartzik, quien fuera su profesor y, probablemente, a Kelsen, quien en ese entonces daba clases en la Universidad de Viena.<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> *Vid.*, Meyer, Klaus, «Hermann Heller: eine biographische Skizze», en *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 8, nº 2, 1967, p. 293.

<sup>257</sup> *Ibid.*, pp. 293-294.

<sup>258</sup> *Cfr.*, Heller, Hermann, *Teoría del Estado...*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>259</sup> *Vid.*, Meyer, Klaus, «Hermann Heller: eine biographische Skizze»..., *op. cit.*, p. 295.

Al estallar la Primera Guerra Mundial sirvió en la artillería de la Armada Austrohúngara en el frente ruso; fue enviado a Leipzig para terminar su doctorado y lo terminó en Kiel, para luego establecerse en Graz como abogado militar. Importante fue su contacto con Richard Schmidt, quien en aquel entonces fuera editor de la editorial Reclam y donde Heller publicara una introducción al programa de trabajo de Lasalle y otra a la Constitución de Hegel. Se trata de un hecho sumamente importante de lo poco que se conoce de la vida de Heller, ya que será en la introducción hecha a la obra de Hegel donde comenzará a ocuparse de los problemas que serían después las piedras angulares de su teoría del Estado, como el problema del poder y la cuestión social.

Heller fue ante todo un crítico de la teoría del Estado de Hans Kelsen, reconoce a Kelsen como el primero en desarrollar un método para el estudio del fenómeno del Estado, aunque irónicamente menosprecia el trabajo de Kelsen, aún al reconocer que no había habido alguien que hubiera desarrollado una mejor metodología.<sup>260</sup>

Heller critica la división metodológica de Kelsen entre una categoría sociológica y otra jurídica:

La teoría del Estado no puede contentarse con una simple coexistencia de ambas interpretaciones sociológica y jurídica, sino que, como ciencia de la realidad, deberá dedicar su atención a la investigación del proceso denominado “método jurídico”.<sup>261</sup>

Influenciado por Hegel, ve a la teoría del Estado como una ciencia sociológica de la realidad, y entiende al Estado como una formación real, histórica, e intenta explicar esta formación: «causalmente mediante la interpretación de la conexidad de la actividad histórico social».<sup>262</sup> Al mismo tiempo define al Estado como “ciencia de estructuras”, pero su confrontación con Kelsen impide que defina estructura en sentido jurídico. En vez de ello, define al Estado como una estructura en sentido histórico:

la consideración del Estado como estructura histórica y como función, dentro de la totalidad de la estructura concreta histórico-social. Bajo el aspecto de ciencia histórica, el devenir aparece, para emplear una frase de Hegel, como la verdad del ser.<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Cfr., Heller, Hermann, *Teoría del Estado...*, op. cit., p. 56.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>262</sup> *Idem.*

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 79.

Resulta más que clara aquí la influencia del pensamiento hegeliano, que incluso podríamos señalar de determinante. Heller ve en Hegel al creador de la teoría moderna de la personalidad del Estado, quien ya advertía en el siglo XIX la existencia de un “Estado externo” (*äusserer Staat*), *i.e.*, la sociedad, la cual a fin de cuentas era para Hegel el Estado real existente.<sup>264</sup> De ahí parte Heller para asegurar la existencia “real” del Estado en su *Teoría del Estado* en su crítica a Kelsen, esto a partir de una dialéctica entre sujeto-objeto, donde el primero es quien investiga y el Estado es el objeto a investigar.<sup>265</sup>

Heller, a partir de Hegel y en contra de Kelsen, estará empeñado en encontrarle “realidad” al Estado, en esta tendencia antimetafísica del contexto en el que tiene lugar la teoría kelseniana, como ya hemos visto anteriormente en el caso de Leonidas Pitamic. Sin embargo, se advierte lo evidente sobre la existencia del Estado en la argumentación que hace Heller, él no nos proporciona una definición del Estado fuera de darnos explicaciones históricas sobre su formación, lo cual ya hemos visto en otros autores.

#### A. El problema de la teoría de Heller y su metodología

El mayor problema en la teoría del Estado de Heller es (y que extraña en su batalla con Kelsen, quien es constantemente citado en su obra), primero que nada, el no abonar un concepto de Estado fuera de explicarlo como un proceso histórico-dialéctico. Y, por otro lado, su proyecto de no hacer una diferencia entre política y Derecho.

Sin duda, una de las grandes aportaciones de Hermann Heller fue la construcción histórica que hace de la idea del Estado; el definir al Estado, aunque se lo deba en mucho a Hegel, como un producto netamente de la modernidad, fruto de las luchas sociales, entendiendo por “sociedad” también un rasgo propio de la modernidad:

La nueva palabra “Estado” designa certeramente una cosa totalmente nueva porque, a partir del Renacimiento y en el continente europeo, las politarquías, que hasta entonces tenían un carácter impreciso en lo territorial y cuya coherencia era floja e intermitente, se convierten en unidades de poder continuo y reciamente organizadas, con un solo ejército que era, además, permanente, una única y competente jerarquía de funcionarios y un orden jurídico unitario, imponiendo además a los súbditos la concentración de los instrumentos de mando, militares, burocráticos y económicos, en una unidad

<sup>264</sup> *Cfr.*, Vollrath, Ernst, «Zum Hegelverständnis Hermann Hellers», en *Hegel-Studien*, Felix Meiner Verlag, vol. 27, p. 114.

<sup>265</sup> *Cfr.*, Heller, Hermann, *Teoría del Estado...*, *op.cit.*, p. 48.

de acción política –fenómeno que se produce primeramente en el norte de Italia debido al más temprano desarrollo que alcanza allí la economía monetaria– surge aquel monismo de poder, relativamente estático, que diferencia de manera característica el Estado de la Edad Moderna del territorio medieval.<sup>266</sup>

Heller entiende al Estado, entre otras cosas, como un *ius centrum*,<sup>267</sup> como un orden normativo que nace de la necesidad de un poder centralizado ante el creciente influjo de la burguesía que desafiaba, gracias a su poder económico, a la sociedad estamental y al poder feudal en general, cuya estructura jurídica no estaba a la altura de la nueva realidad al no ofrecer un marco mínimo jurídico que brindara certeza a los intereses de la naciente burguesía:

El Estado feudal no conoció una relación de súbdito de carácter unitario, ni un orden jurídico unitario, ni un poder estatal unitario, en el sentido en el que nosotros lo entendemos. Los tribunales de las cortes de los señores territoriales, la justicia exenta del clero, los tribunales del pueblo, los tribunales municipales y el tribunal real dictan sus sentencias con una independencia casi absoluta unos de otros y sus propias representaciones jurídicas.<sup>268</sup>

No obstante las grandes aportaciones de Heller a la construcción histórica del Estado, su falta de una metodología que delimite la forma de aproximarse al fenómeno del Estado termina por hacer de su teoría pura especulación metafísica. A lo largo de su obra sólo conocemos la sustancia del Estado a través de sus accidentes, es decir, en el devenir histórico de la modernidad, pero Heller siempre evade la pregunta fundamental, es decir, ¿qué es el Estado?

Como sucede, por ejemplo, con Pitamic, Heller termina por desarrollar lo que a final de cuentas no será más que una especie de teología política basada en la noción de un ente sobresustancial llamado Estado, un ente metajurídico, como sucede normalmente con las teorías clásicas del Estado:

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 168.

En contra de toda suerte de racionalismo, cuyo propósito es explicar la realidad por la razón, debe sostenerse la tesis de que la realidad social es una unidad dialéctica de la naturaleza y la cultura, condicionada totalmente por la total conexión cósmica.<sup>269</sup>

La falta de una metodología clara en Heller termina, desde nuestro punto de vista, por hablarnos en su teoría del Estado de una “conexión cósmica”, que en última instancia no es más que la idea hegeliana de una voluntad suprahumana que marca el destino del hombre, *i.e.*, Dios. Frente a esto, la teoría de Kelsen y su base epistémica relativista será naturalmente para Heller una amenaza:

Resulta completamente fuera de lugar el intento de conseguir un alto grado de emancipación de la teoría respecto a toda consideración valorativa [...] Con una mera adición relativista de todas las posibilidades de orientación, lo único que se obtiene es desorientación. La suma de los programas de los partidos no conduce a una posición segura por encima de ellas, sino a la recíproca acumulación de todos los puntos de vista, con lo que se va a dar, necesariamente, en aquello que lleva todo relativismo, es decir, al agnosticismo.<sup>270</sup>

Esto que podríamos calificar de miedo al “agnosticismo” del que nos habla Heller es lo que se pretende demostrar, entre otras cosas, en esta investigación, y que, por otro lado, hemos explicado al analizar cómo surgen las primeras teorías del Estado desde la Edad Media. Esto es que el debate en torno a la teoría del Estado es, en última instancia, teológico.

En esta crítica al relativismo, a la epistemología kelseniana, se observa cuál es el miedo que tiene Heller, muy parecido al de Schmitt, que no es otra cosa que la destrucción de las nociones metafísicas. Al estar Heller sumamente influenciado por la dialéctica hegeliana, en el fondo por las categorías judeo-cristianas, ve al agnosticismo materializado en el relativismo como un enemigo, lo cual nos habla de en *contrario sensu* de una fe en el absoluto que se traduce en la afirmación de los juicios valorativos. Heller no comprende que una aproximación al tema del Estado sí es posible sin juicios valorativos, pero está sumamente influenciado por Dilthey y por el protoexistencialismo.

Podemos adelantar a partir de lo anterior que el debate en torno a la democracia va a tener, como en el caso del Estado, un trasfondo teológico, que el miedo al relativismo propio de la teoría democrática de Kelsen es el miedo al panteísmo y la destrucción de las categorías judeocristianas, como hemos visto en el capítulo anterior en el caso de la crítica de Schmitt

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 87.

a Kelsen. Y esto, desde nuestro punto de vista, parte de la diferencia de la concepción kelseniana del Estado frente a las teorías clásicas que tienen en común conceptualizar al Estado desde una perspectiva metajurídica, como ya lo había apuntado el discípulo de Kelsen, Fritz Sander.

De la teoría del Estado de Hermann Heller podemos resumir lo que ya hemos ido señalando a lo largo de esta investigación, esto es que podemos observar una tendencia hacia una desmistificación del Estado, una inclinación por una perspectiva antimetafísica que busca una método para aproximarse al fenómeno del Estado en el contexto en el que tuvo lugar la teoría kelseniana, pero que no logra deslindarse por completo de las categorías teológicas que le son propias desde la fase primigenia de su conceptualización en la Edad Media. Ahí la relevancia histórica de la teoría kelseniana que logra emanciparse de dichas categorías, hecho que, como se verá más adelante, parece ser la condición de posibilidad para la democracia en Occidente, y que en el caso de Kelsen se traduce en lo que es la piedra angular de su teoría del Estado, que es a su vez la base de su teoría democrática, la identificación del Derecho con el Estado en analogía con la idea de unidad entre Dios y naturaleza, propia del panteísmo.

### **III. KELSEN Y LA DESMISTIFICACIÓN DEL ESTADO**

#### **1. Crítica kelseniana al concepto de soberanía.**

La teoría pura del Derecho más que un método para aproximarse al Derecho fue la columna vertebral de un proyecto mucho más grande y ambicioso, esto es el de una teoría de la democracia o, lo que es lo mismo, el de una teoría del Estado de derecho, el cual debía estar fundamentado sobre un orden jurídico basado en un relativismo epistémico donde el pluralismo, fruto de los intereses de los distintos grupos sociales dentro de una determinada sociedad, debía establecer el fundamento de dicho orden y no los valores absolutos. Dicho de otra forma, se trató de una teoría que parte de la importancia de la consideración del otro como premisa en la configuración del orden social.

Esto respondió, en mucho, al origen del propio Kelsen, quien vivió en un mundo multiétnico, como lo era el Imperio Austrohúngaro, donde la mezcla de razas, culturas y religiones configuraba la realidad social de su tiempo. Frente a esto, desde lo que llamará Van Ooyen un entendimiento pluralista de la sociedad, Kelsen vio la necesidad de que fuera exclusivamente el orden normativo el que constituyera la unidad de una determinada sociedad, que cuestiones como la ciudadanía obedecieran única y exclusivamente a una ficción jurídica, y no las que entendía Kelsen como unidades políticas y antipluralistas, tales como las nociones de Estado, nación, pueblo, clase o cultura,<sup>271</sup> que veía como construcciones discursivas sobre las que se basan los órdenes antidemocráticos.<sup>272</sup>

La propuesta democrática kelseniana fue, en pocas palabras, una teoría constitucional limitada al orden normativo sin un fundamento en supervalores, como por ejemplo: el derecho natural, el derecho divino o ideologías como la lucha de clases propia del marxismo; el orden normativo, el orden constitucional, tenían como fundamento de su validez única y exclusivamente al hombre mismo, al conflicto de sus intereses,<sup>273</sup> los cuales van a obedecer a un sin número de razones y cuya pluralidad constituyen un relativismo sobre el que se construye el orden normativo.

Bien menciona Kelsen en un texto muy temprano –y uno de los más interesantes, aunque no muy explorado– titulado «*Politische Weltanschauung und Erziehung*» («Cosmovisión política y educación») de 1913, influenciado por la filosofía de Nietzsche y en el que se observa su preocupación muy temprana por el adoctrinamiento ideológico por parte de la educación estatal en lo que pareciera ser una de sus primeras reflexiones sobre aquello que debía constituir la base epistémica de la democracia, que: «Ahí donde termina el Estado, ahí comienza el hombre» (traducción propia).<sup>274</sup>

Esto se puede interpretar como la concretización de un proceso copernicano de siglos en el que el hombre mismo, el individuo y su posición frente al mundo, se volvió el eje y la

---

<sup>271</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Chr., *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft...*, cit., pp. 27-28.

<sup>272</sup> Esta misma idea es compartida de alguna manera por Yaakov Leib Talmon, quien en su obra *The origin of totalitarian democracy (El origen de la democracia totalitaria)* desarrolla los conceptos de totalitarismo de derecha y de izquierda, y señala sobre el primero que éste opera a través de entes orgánicos, raciales o contruidos históricamente, cfr., Talmon, Jacob Leib, obra *The origin of totalitarian democracy*, Londres, Mercury Books, 1919, pp. 6-7.

<sup>273</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Chr., *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft...*, op. cit., p. 27.

<sup>274</sup> Kelsen, Hans, «*Politische Weltanschauung*», en *Hans Kelsen Werke*, tomo III, *Veröffentliche Schriften 1911-1917*, Mohr Siebeck, 2010, (*Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch*) p. 117.

piedra angular de la vida pública como rector de su propio destino en el que el mundo se volvió su propio problema.

El relativismo epistémico que postuló la teoría kelseniana se concretizó en la identificación del Derecho con el Estado de su Teoría pura como una y la misma cosa, como dos caras de la misma moneda, que será en sí la ontología de su teoría constitucional que rivalizó con las teorías del Estado vigentes hasta ese momento. Y es que para Kelsen los órdenes autocráticos en Occidente tienen como origen la concepción del Estado como un ente metajurídico, uno por encima del Derecho y que escapaba a los límites del poder establecidos por este último; un poder absoluto basado en valores absolutos, que no será otra cosa que la historia del Estado soberano en Occidente. Por ello, para Kelsen el problema central que amenaza a la democracia será lo que él llamó el dogma de la soberanía o del poder soberano, proponiendo entonces una teoría del Estado sin Estado.<sup>275</sup>

#### A. Soberanía como dogma

Como hemos visto, desde el Absolutismo francés –en particular con Jean Bodin– el Estado se constituyó como un poder absoluto, soberano: «que no admite igual» (traducción propia),<sup>276</sup> lo cual observaremos como la característica principal del Estado en todos sus teóricos, siendo, por ejemplo, uno de los temas centrales no sólo de Bodin, sino de la *Filosofía del Derecho* de Hegel y, en el siglo XX, del decisionismo de Carl Schmitt.

Al ser uno de los temas centrales de la construcción jurídica en Occidente desde los teóricos del Estado renacentistas franceses, o quizás desde mucho antes, Kelsen publica en 1920 *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (*El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional*), que, como él explica en el prólogo, se trata de una aportación más a su trabajo emprendido desde 1911 con la publicación de *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssätze* (*Problemas principales de la teoría del Estado*), y que tendrá que ver, a su vez, con la construcción

---

<sup>275</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Stuttgart, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck Tübingen), 1928, p. 208.

<sup>276</sup> Vid., Bodinus I Cap. 10 Nr. 9/12, *apud.*, Hancke, Ernst, *Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souveränität*, Breslau, Verlag von Wilhelm Koebener, 1894, (*qui non imperii socium habet*) p. 43.

kelseniana de su teoría de la democracia que ya en 1919 comenzaba a consolidarse con la publicación de *Vom Wesen und Wert der Demokratie (Esencia y valor de la democracia)*.

Kelsen no fue el primero en tratar el tema de la soberanía como un problema, como ya hemos visto en el capítulo I de esta investigación, este tema era de hecho uno de los más discutidos en tiempos de Kelsen por gente como Hugo Krabbe o Léon Duguit. Kelsen mismo apunta que ya Ernst Hancke, entre otros, había realizado un estudio en torno a los orígenes del concepto de soberanía publicado en 1894 con el título *Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souverainität (Bodin. Un estudio sobre el concepto de soberanía)*.<sup>277</sup> En él, Hancke advierte ya las contradicciones en torno al concepto de soberanía frente al Derecho internacional que poco a poco cobraba fuerza en aquel tiempo,<sup>278</sup> y que es el tema central de la obra de Kelsen de 1920 y, sobre todo, las contradicciones frente al orden constitucional o lo que conocemos ahora como control constitucional, que constituye una limitante del poder en clara contraposición al dogma bodiano de “*summa in cives ac subditos legisbusque soluta potestas*” (la soberanía es la potestad suprema sobre ciudadanos y súbditos, no sometida a la ley).

Como bien apunta Hancke, esto representa una *imperfectior majestas* (poder incompleto),<sup>279</sup> es decir, una *majestas personalis* (poder personal) del monarca y una *majestas realis* (poder real) del pueblo; un poder localizado en la voluntad del monarca y otro en el pueblo, división que guarda relación con la diferencia ontológica entre *jus* y *lex*, donde la última parte de la “conciencia del pueblo” es una especie de derecho natural, y la última, el derecho positivo de mandar del soberano, sobre quien sólo se encuentran por encima Dios o la naturaleza –el *jus divinum* y el *jus naturale*–.<sup>280</sup> Se trató de contradicciones ontológicas en torno al concepto de soberanía derivadas de su carácter dogmático que llegarían hasta nuestros días en formas tales como la soberanía relativa, que no son otra cosa que embrollos discursivos para justificar algo que resulta evidente: la falacia del dogma de la soberanía, y cuya raíz bien podemos localizar en las contradicciones conceptuales propias de los teóricos absolutistas franceses.

---

<sup>277</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, Stuttgart, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1928, p. 2.

<sup>278</sup> Cfr., Bodinus I Cap. 10 Nr. 9/12, *apud.*, Hancke, Ernst, *Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souverainität...*, *op.cit.*, p. 1.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 28.

Por otro lado, en su estudio de 1894 Hancke ya advertía un hecho que será toral en la discusión kelseniana respecto al problema de la soberanía, el vínculo entre soberanía y teología, al ser la primera un poder de naturaleza divina.<sup>281</sup>

Kelsen entenderá en el sentido de Hancke el problema de la soberanía, es decir, el de un dogma que es propio de la tradición de la teoría del Estado y que tiene su raíz en el vínculo histórico del Estado con la teología, que para Kelsen persiste por un problema metodológico al estudiar al Estado desde un sincretismo entre política y Derecho, como se explicará a continuación.

## B. El sincretismo metodológico en torno al concepto de soberanía

Al comienzo de su obra *El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional* Kelsen empieza por señalar —fiel a obsesión por el rigor metodológico y su fuerte inclinación por la historia conceptual— que uno de los problemas en torno al desarrollo histórico del concepto de soberanía obedece a un sincretismo metodológico derivado de siglos de una teoría jurídica laberíntica mezclada con los más variados elementos teórico-políticos, como ya hemos tenido oportunidad de ver en el capítulo anterior, y se trata de un tema claramente propio de la ciencia jurídica. Por lo que Kelsen no pretende acabar propiamente con el concepto de soberanía, pero ve la necesidad de reformular a través de un análisis deconstructivo de la historia conceptual de la soberanía, la idea principal que representa la soberanía que es la unidad del orden normativo, tarea de la que juristas como Hugo Preuss ya se venían ocupando al estudiar, por ejemplo, las nuevas ideas sobre autoadministración en Inglaterra derivadas de un desarrollo de las propias del derecho germánico medieval, como hace referencia Kelsen.<sup>282</sup>

Con base en la tesis doctoral de Adolf Dock, *Der Souveränitätsbegriff von Bodin bis zu Friedrich dem Grossen (El concepto de soberanía de Bodin hasta Federico el Grande)* de 1897 Kelsen encuentra que la dicotomía entre poder y derecho propia del concepto del poder soberano como *summa potestas* (el más alto poder) tiene su origen dentro del discurso teórico

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>282</sup> *Cfr.*, Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre...*, *cit.*, p. 3.

—en particular en Bártolo de Sassoferrato— en la concepción de la soberanía como atributo o incluso como sujeto que es entendido como la máxima autoridad y a la cual se le identifica plenamente con el Estado. Esto comprendido desde una relación vertical de “arriba-abajo” donde el “arriba” se interpreta como *prima causa*, como una voluntad que es el origen o la causa de las demás y, por tanto, un sujeto que domina a otro y cuya voluntad no es originada por ninguna otra.<sup>283</sup>

Esto para Kelsen obedece a un error metodológico muy grave, según el cual la soberanía es concebida como un hecho natural que puede ser objeto de comprobación empírica. La soberanía para Kelsen no es un hecho perceptible en la naturaleza, en el mundo social exterior, sino una respuesta psicológica del observador frente al orden normativo.<sup>284</sup>

Se trata tal vez de la aportación más grande de Kelsen a la ciencia jurídica, que es desvincular a ésta del pensamiento causal de las ciencias naturales al reconocer que la ciencia jurídica no trabaja con hechos u objetos propios de la naturaleza, sino que trata con cuestiones pertenecientes meramente al plano normativo. Sin embargo, suelen ser tratadas como objetos reales que existen en el mundo exterior a través de un razonamiento primitivo que las dota de existencia propia al hablar de cosas como “ el poder”, “el Estado”, “el Derecho”, etc.

A partir de la identificación del sincretismo metodológico que había combinado históricamente teoría política y teoría jurídica en el desarrollo del concepto de soberanía, y del hecho de que la soberanía no constituye un hecho real, sino que se trata de la forma en la que un individuo percibe la obligatoriedad del orden jurídico personificado en la figura del Estado, Kelsen identifica a éste plenamente con el primero y, por tanto, a la soberanía como una cualidad del orden jurídico, no tanto como un atributo propio de éste, sino como un presupuesto de su obligatoriedad; una competencia del Estado y no un poder en sí. Luego entonces, al identificar al Estado con el orden normativo, es decir, como una ficción jurídica sujeta de derechos y obligaciones y, por tanto, limitada y facultada por el mismo Derecho, llega a la conclusión de que no hay lugar para hablar de algo así como un “poder soberano”.<sup>285</sup>

Claro está que esto representa un duplicamiento del objeto de conocimiento: el Derecho como orden normativo que regula el comportamiento humano y, por otro lado, el Derecho como sujeto, el Estado como persona, del que Kelsen no es inconsciente pero que interpreta

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 17.

como una herramienta cognitiva necesaria, siempre y cuando se esté consciente de su naturaleza ficticia. Y es precisamente en este punto donde Kelsen tomará distancia frente a sus predecesores positivistas y donde destacará, entre otras cosas, la originalidad de su teoría. Uno de ellos, por ejemplo, Hugo Krabbe al que Kelsen le debe mucho de su teoría.

Kelsen le reprocha al jurista neerlandés Hugo Krabbe el contraponer en su obra *Die Lehre der Rechtssouveränität (Teoría de la soberanía del Derecho)* de 1906, la soberanía del Derecho frente a la soberanía del Estado, argumentando que se trata de una y la misma cosa. Y es que Krabbe parte de la idea de que el Estado está por debajo del Derecho desde su concepción del Estado de Derecho.<sup>286</sup>

Para el neerlandés el Estado constituye una unidad paralela al individuo, un ente distinto del Derecho, cuya autoridad no puede sobrepasar los límites del orden normativo, lo que para Kelsen es un error grave de Krabbe quien no se da cuenta de que se trata de una y la misma cosa, esto es –siguiendo la línea discursiva de Kelsen– porque en un error metodológico, al mezclar categorías jurídicas con políticas, Krabbe identifica al Estado con el poder organizado autocráticamente, mientras que al Derecho lo identifica con el Derecho internacional. Kelsen señala que Krabbe se da cuenta de que la soberanía del Estado se contrapone a la idea del derecho internacional y por ello la descarta.<sup>287</sup>

Otro fue también el húngaro Felix Somló, a quien Kelsen le critica, al igual que a Krabbe, el concebir a la soberanía como cualidad o atributo del Derecho pero no del Estado, desde su noción del poder jurídico (*Rechtsmacht*). Y es que para Somló, partiendo de la idea de John Austin de que el Derecho es una emanación del pueblo al soberano y no la imposición del soberano al pueblo, el Derecho está por encima del Estado como un poder que yace originalmente en el Pueblo.<sup>288</sup>

Somló ve la necesidad de que las normas estén dotadas de un poder que las haga imponerse sobre otras y que les dé a su vez la calidad de normas jurídicas, cuya característica será el ser observadas con base en dicho poder.<sup>289</sup> Y es en este punto donde Kelsen critica y califica de ingenua la teoría de Somló, quien nuevamente en un error metodológico, el cual radica en mezclar categorías políticas con jurídicas, como en el caso del “poder”, no se da

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>288</sup> *Cfr.*, Somló, Felix, *Juristische Grundlehre*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1917, p. 95.

<sup>289</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

cuenta de que no es un “poder” el que hace que la norma jurídica sea observada, pues no hay un nexo causal entre un supuesto “poder” del que está dotada la norma y la observancia de la misma. Ésta puede deberse a múltiples factores. No se trata como en las ciencias naturales de una relación de causa y efecto. La norma vale por sí misma como deber ser y no por un poder que cause el ser obedecida. Dicho poder es sólo la reacción psicológica frente a la norma y no un objeto que exista en la realidad.

Para Kelsen muchos de estos errores metodológicos que devienen en nociones como “poder”, “derechos subjetivos”, se deben a la propensión de las personas a la hipostasis, es decir, a las nociones antropomórficas que dotan a las cosas de cualidades humanas, diríamos la tendencia a una retórica basada en prosopopeyas. Se trata de un error en la forma de pensar, de no hacerlo con claridad. Esto tiene como resultado concebir al Estado como un ente vivo, un monstruo voluntarioso, un Leviatán que ejerce un poder sobre las personas, y que tiene su raíz en el pensamiento primitivo, precausal digámoslo así, como lo veremos más adelante.

El Estado había sido hasta entonces para Kelsen una figura arquetípica antropomorfa a la que la teoría del Estado venía dotando de cualidades o atributos propios como es el caso de la soberanía, sin entender que ese supuesto poder soberano no es más que un presupuesto de la norma jurídica y que, por tanto, el Estado es totalmente identificable con el orden normativo y no algo distinto de éste. Dicho en otras palabras, aquello que hace del Estado una especie de ente soberano no es sino que el mismo Derecho, cuyo “poder” radica en el deber ser de la norma y no en otra cosa; es el carácter normativo del Derecho el que presupone su obligatoriedad y no un poder místico la causa de ésta.

Cabe destacar en este punto que resulta un tanto complejo tratar el problema de la soberanía en Kelsen desde lo que podríamos llamar la distancia lingüística entre el español y el alemán, ya que en esta última lengua soberanía es traducida como *Gewalt* (poder) y que Walter Benjamin ya apuntaba que significa también violencia. Por lo que da la impresión, o es nuestra perspectiva, que Kelsen al tratar el tema de la soberanía como poder lo hace también en el sentido de coerción. Y que, por tanto, no será para él el carácter coercitivo de la norma jurídica el que determine su observancia, sino que que ésta puede obedecer, como ya hemos señalado, a múltiples factores. No todo el mundo obedece las normas por el puro temor al castigo, a veces lo hacemos simplemente porque suponemos que es lo que debe ser, o al revés, los criminales sabiendo las consecuencias de la violación de una norma en materia

penal, conociendo su contenido, deciden simplemente no obedecerla, pero no por ello desconocen el deber ser de la norma, ni dejan de concebirla como válida. Por lo que parecería tener razón Kelsen al afirmar que es la norma misma y su presupuesto como deber ser el origen de su obligatoriedad, sin que ello signifique una relación de causa y efecto, la cual no se actualiza, o no en el sentido causal propio de las ciencias naturales.

### C. La crítica de Kelsen al dogma de la soberanía frente al Derecho internacional

Uno de los argumentos centrales de la Teoría pura que identifica al Estado con el Derecho como dos caras de una misma moneda es, entre otras cosas, su carácter unitario. Como se observa en la crítica kelseniana a la teoría de Krabbe y de Somló el Estado no puede existir para la teoría pura como una realidad metajurídica, ya que desde la noción de soberanía es el propio orden normativo el que presupone un deber ser, lo cual interpretamos como “soberanía”. Por lo que este presupuesto de deber ser no deviene de ningún poder místico propio de un ente metajurídico como “el Estado”, como habrían de suponerlo las teorías del Estado hasta antes de Kelsen. Diríamos que el problema de la dicotomía entre Estado y Derecho basado en el “dogma” de la soberanía radica en que estaríamos hablando, en esencia, de dos órdenes normativos, lo cual supone para Kelsen una contradicción lógica que se contrapone al carácter unitario del Derecho. Para Kelsen dicha contradicción se torna más evidente al hablar del “Estado soberano” frente al Derecho internacional.

La existencia de “Estados soberanos” en igualdad de circunstancias, sometidos o vinculados a un orden normativo por encima de éstos, como es el caso del derecho internacional, representa una contradicción frente al dogma de la soberanía que, como “poder supremo” en un sentido bodiano, no admite ningún poder sobre el mismo.

No está dentro de los objetivos o alcances de esta investigación discurrir sobre un tema que ha sido objeto de un análisis muy extensa por un número verdaderamente amplio de autores y obras, basta mencionar lo expuesto por el propio Kelsen sobre cuáles han sido básicamente las interpretaciones sobre la relación entre el Estado como “ente sobreano” y el derecho internacional.

Como señala Kelsen, ha habido posturas que han querido identificar al derecho internacional como un sistema normativo subordinado al derecho estatal, como un agregado

al mismo, o incluso como un orden normativo totalmente independiente al “derecho nacional”, ello en concordancia con la construcción dogmática de la soberanía,<sup>290</sup> de lo cual se desprende la concepción de la existencia de dos órdenes normativos.

Bien apunta Kelsen que el problema se torna complejo cuando en la praxis un orden jurídico “nacional” puede en su legislación positiva reconocer al derecho internacional como parte del mismo y, en otros casos, sólo una parte de éste, o incluso descartarlo completamente. Por ello menciona Kelsen que el problema de la dicotomía entre “derecho internacional” y “nacional” no puede ser comprendido desde la legislación positiva.<sup>291</sup>

Por otro lado, Kelsen apunta que incluso el problema de la relación entre los “Estados soberanos” frente al derecho internacional ha llevado a los cuestionamientos sobre la naturaleza de este último, llegando al extremo de considerar su inexistencia. Luego entonces, el problema de dicha relación tiene que ser pensado desde la fuente de los mismos.

Bajo la lógica kelseniana el problema de las fuentes está relacionado con el de la validez de las normas que, desde un punto de vista lógico, sólo son válidas en tanto derivan de otras normas, por lo que aquello interpretado como “fuente” del sistema normativo sólo puede ser una norma, como es el caso de la famosa norma fundante (*Grundnorm*), que es un presupuesto del Derecho.<sup>292</sup>

La validez de un sistema normativo debe ser entonces presupuesta. Si hablamos de dos sistemas normativos, en ambos casos su validez debe ser entonces presupuesta. Sin embargo, desde la teoría kelseniana esto contradiría el axioma fundamental del Derecho, su principio unitario. No puede haber dos sistemas normativos presupuestos como válidos al mismo tiempo, no podría darse el caso de tener dos normas sobre un mismo objeto dirigidas a un mismo sujeto.

Por poner un ejemplo, no podríamos tener dos códigos penales válidos dirigidos a los mismos sujetos sobre los mismos objetos. En todo caso cuando tenemos, por ejemplo, un

---

<sup>290</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre...*, cit., p. 102.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>292</sup> La norma fundamental o fundante (*Grundnorm*) ha sido uno de los temas más controvertidos en Kelsen, sino es que el mayor de todos. Ya ha sido tratado con profundidad por el suscrito en un trabajo de investigación anterior titulado *Kelsen, Spinoza y el infinito. Una aproximación al concepto de Grundnorm de Kelsen desde la dimensión epistemológica de la sustancia inmanente de Spinoza*, 2018, Tesis, UNAM, Facultad de Derecho.

código federal y uno local, se trata de un mismo sistema en el que hay un ejercicio de coordinación pero no de dos sistemas que concurren entre sí, tal idea resulta inadmisibles.

Podemos tener también el caso de dos códigos penales en dos entidades federativas, pero en ese supuesto ambos órdenes normativos son coordinados por un mismo sistema, están dentro de un mismo sistema en la medida en que son regulados y coordinados por un ordenamiento superior. De tal forma que siempre se trata de un mismo sistema normativo con una forma vertical, dado que la validez del sistema radica en que cada norma sea producto de otra norma.

Bajo esta lógica Kelsen llega a la conclusión de que en el caso de los ordenamientos nacionales frente al llamado derecho internacional se trata del mismo supuesto y de que, en realidad, se trata de un mismo sistema normativo cuya relación es vertical, de arriba-abajo. Esto explicaría para Kelsen la existencia de los ordenamientos “nacionales”, los de los diferentes “Estados” y su relación frente al derecho internacional, que en realidad se tratarían de un mismo sistema cuya validez deviene de un mismo presupuesto –norma fundamental (*Grundnorm*)–, por lo que concluye que: «un ordenamiento cuya validez deriva de una norma superior prescinde de la soberanía» (traducción propia).<sup>293</sup>

Como hemos señalado, el debate sobre la relación entre el derecho nacional e internacional es sumamente extenso, su origen se remonta probablemente al Medievo, en específico, a la relación entre el derecho feudal y el propio de los monarcas. Teóricos como Alfred Verdross o Heinrich Triepel han defendido una postura dualista del Derecho, separando al derecho internacional del nacional, la cual hasta nuestros días encuentra eco en gente como Boaventura de Sousa Santos, al considerar que existen sistemas normativos que coexisten. Insistimos en que se trata de un tema que no nos ocupa en la presente investigación al rebasar por mucho los alcances de la misma, pero del que podemos rescatar que, a pesar de las voces que todavía insisten en la posibilidad de un dualismo jurídico, en la coexistencia de sistemas normativos, parece ser un tema más que cerrado, y pensar lo contrario es realmente un pecado como lo ha sentenciado Carl Bergbohm, a quien Kelsen debe mucho de su concepción monista del Derecho: «El Derecho es esencialmente uno, el concepto de

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, (*Eine Ordnung, die ihre Geltung aus einer höheren Norm ableitet, entbehrt der Souveränität*) p. 112.

Derecho uno unitario; suponiendo dos clases de Derecho se le corrompe y se comete un pecado mortal científicamente» (traducción propia).<sup>294</sup>

Por lo anterior, el tema de la relación entre derecho internacional y nacional como dos sistemas normativos coexistentes queda aparentemente descartado apelando a la lógica jurídica, a la naturaleza unitaria del sistema jurídico, tratándose entonces según la interpretación kelseniana no de dos sistemas, sino de uno basada en la teoría de Paul Heilborn, quien en su teoría sobre el “protectorado del derecho internacional” señala que a partir del impulso del movimiento colonial y las ideas humanistas existe el reconocimiento de un derecho internacional por encima del nacional,<sup>295</sup> el cual si bien depende de la “voluntad” de los Estados contrayentes, va más allá de esto y parte de una necesidad.<sup>296</sup>

De lo anterior lo que nos interesa para poder corroborar la hipótesis de esta investigación es que a través de la deconstrucción del concepto de soberanía que ha sido construida como un “poder” consustancial al Estado, dejando en claro que no existe tal “poder”, sino que se trata de una interpretación psicológica de la obligatoriedad de las normas, una herramienta cognitiva, es como Kelsen principalmente desmistifica al Estado como ente metajurídico. Y es que hablar del Estado sin la noción de soberanía como poder existente, real, que funja como nexo causal entre la norma y su obligatoriedad, destruye la idea del Estado mismo, cuya construcción discursiva desde el Absolutismo francés parte de la suposición o creencia en un “poder”, que como tal debe responder y ser cualidad de una voluntad; históricamente de la figura antropomórfica del Estado, de un ente metajurídico.

---

<sup>294</sup> Bergbohm, Carl, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig, Verlag von Duncker & Humboldt, 1892, (*Das Recht ist wesentlich eins, der Rechtsbegriff ein einheitlicher: indem man zweierlei Recht annimmt, korrumpiert man ihn und begeht eine wissenschaftliche Todsünde*) p. 109.

<sup>295</sup> Heilborn, Paul, *Das Völkerrechtliche protektorat*, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1891, pp. 59-60.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 8.

D. Dios y el poder soberano. La relación entre el discurso teológico y el dogma de la soberanía como obstáculo para la democracia en Kelsen

Como se ha visto arriba el dogma, de la soberanía como *summa potestas*, como poder absoluto: «que no tiene igual en cuanto a su poder» (traducción propia),<sup>297</sup> tiene su origen, en parte, en una hipóstasis del Estado que lo convierte en un sujeto, en una figura antropomorfa con cualidades y atributos, uno de ellos, sino es que el más importante, es su poder soberano. No es difícil advertir en este punto las similitudes entre el Estado como ente soberano, metajurídico según la tradición francesa, y el dios de la tradición judeocristiana, como lo advierte también Kelsen, quien ve un: «extraordinario parentesco en la estructura lógica del concepto de Dios y de Estado» (traducción propia).<sup>298</sup>

Kelsen, partiendo del análisis de la analogía que hiciera el también ateo y padre del anarquismo además de ser de uno de los principales impulsores de la democracia durante el siglo XIX, Mijaíl Bakunin, quien en 1882 publicara en Ginebra *Dieu et L'État (Dios y el Estado)*, obra que encontrara eco en Kelsen, quien publicó en 1922 su propio *Gott und Staat (Dios y el Estado)*, observa que la omnipotencia de Dios es totalmente análoga al poder soberano del Estado.<sup>299</sup> En ambos casos, tanto en el mundo de la teología como en el de los que llama teólogos del Derecho (*Rechtstheologe*),<sup>300</sup> se trata de un orden en el mundo (*Weltordnung*) regido por una voluntad sin límite, donde la relación de Dios frente a la naturaleza es totalmente equiparable a la del Estado frente al Derecho; Dios de cara al hombre y el Estado al individuo. Y es que para Kelsen el vínculo más sorprendente entre ambos, entre jurisprudencia y teología, es que en los dos casos se trata de disciplinas normativas. En ambos casos, bajo el principio de unidad del orden normativo, hay orden en el mundo con una

<sup>297</sup> Vid., Bodinus I Cap. 10 Nr. 9/12, *apud.*, Hancke, Ernst, *Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souverainität...*, *op. cit.*, (*qui non imperii socium habet*) p. 43.

<sup>298</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre...*, *cit.*, (*ausserordentlichen Verwandtheit in der logischen Struktur des Gottes- und des Staatesbegriffes*) p. 21.

<sup>299</sup> *Idem.* Si bien es cierto que en este punto Kelsen también hace referencia a la analogía sobre jurisprudencia y teología durante la Edad Media, hecha por R. Stinzing en su obra *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, después de una revisión de la misma consideramos que no es de relevancia para la presente investigación, ya que, sin ánimo de menospreciar su valor académico, la obra es más un trabajo monográfico que versa sobre el desarrollo del Derecho con los bartolistas y glosadores, así como acerca de la influencia del humanismo y el protestantismo, lo cual no es el tema que nos ocupa en esta investigación. Cfr., Stinzing, R., *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Múnich y Leipzig, Verlag R. Olsenbourg, 1880, pp. 88-101.

<sup>300</sup> *Idem.*

pretensión hegemónica, en los dos casos tiene lugar una hipóstasis de la autoridad en una visión antropomórfica de la misma:

Cada sistema, no sólo el orden normativo, se rige con la pretensión de ser el único válido en su unicidad. De igual forma aparece este sistema de pensamiento de lo uno y único en la personificación teológica del orden en el mundo, en la expresión de la unicidad de Dios, que proclama su soberanía en el decálogo antropomorfo (traducción propia).<sup>301</sup>

La relación entre autoridad y el discurso teológico, entre el Estado como ente omnipotente y el dios de la tradición judeocristiana, ya había sido expuesta extensamente por Bakunin en *Dios y el Estado*: «Los idealistas modernos entienden la autoridad de una manera completamente diferente. Aunque libres de supersticiones tradicionales de todas las religiones positivas existentes, asocian, sin embargo, a esa idea de autoridad un sentido divino, absoluto»,<sup>302</sup> y más adelante en el texto comenta que: «Toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina»,<sup>303</sup> identificando al Estado precisamente como una actualización del discurso teológico que tuvo lugar con el advenimiento de la burguesía:

El Estado no es la sociedad, no es más que una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta. Ha nacido históricamente en todos los países del matrimonio de la violencia, de la rapiña, del saqueo, en una palabra de la guerra y de la conquista con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones.<sup>304</sup>

Al igual que Bakunin, Kelsen identifica perfectamente la divinización del Estado moderno en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, la cual, señala Kelsen, tiene como piedra angular la soberanía del Estado, con lo que rechaza al mismo tiempo rotundamente al derecho internacional.<sup>305</sup> Se trata de algo que ya hemos tenido oportunidad de explicar en el capítulo primero de esta investigación, cuando hablamos del papel de la teoría del Estado de Hegel en la construcción discursiva histórica del Estado y el vínculo con el discurso teológico.

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, (Jedes System, nicht nur die Rechtsordnung, tritt mit dem Anspruch auf, in seiner Einheitlichkeit das einzig geltende zu sein. In vollendeter Form kommt dieser Systemgedanke der Einig-Einzigkeit in der theologischen Personifikation der Weltordnung, im einig-einzigen Gott zum Ausdruck, der seine Souveränität im Dekalog anthropomorphistisch proklamiert) p. 189.

<sup>302</sup> Bakunin, Mijaíl, *Dios y el Estado*, México, Vecchi, 2009, p. 42.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>305</sup> *Cfr.*, Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre...*, cit., p. 154.

En las siguientes páginas tendremos ocasión de ahondar a profundidad sobre la relación entre Bakunin y Kelsen, sobre todo en relación con el tema de Dios y el Estado, basta por el momento con señalar los paralelismos que observa Kelsen entre jurisprudencia y teología, que se traducen esencialmente en el poder soberano del Estado de forma analógica a la omnipotencia de Dios en el mundo. Esto como parte de la construcción histórica de la idea del Estado y que va más allá de una simple analogía. Como hemos tenido oportunidad de explicar, el contexto histórico en el que tiene lugar la teoría kelseniana ya anunciaba un cambio en la conceptualización del Estado, pero no se trata de un mero cambio conceptual, sino que obedece a una tendencia de secularización de las categorías occidentales que influye en la teoría del Estado.

En ambos casos, tanto en el discurso teológico como en las teorías clásicas del Estado, hay una voluntad que está por encima del orden terrenal y, por tanto, para Kelsen es autoritaria. La hipóstasis del Estado como ente metajurídico con voluntad propia y con el atributo de la soberanía lo convierte en un dios terrenal, completamente autocrático. Ya Ernst Cassirer apuntaba en su obra *El mito del Estado* que:

[...] la autoridad de un poder político no puede jamás ser absoluta. Está siempre supeditada a las leyes de la justicia. Estas leyes son irrevocables e inviolables porque expresan el orden divino mismo, la voluntad del supremo legislador.<sup>306</sup>

Como explica Cassirer, detrás de la noción de justicia, de la construcción histórica del Derecho, está la idea de una voluntad de un legislador supremo, de Dios. La cual, es obvio, legitima históricamente a los poderes fácticos que son la fuente de la obligatoriedad de un determinado orden normativo.

En este punto vale también hacer referencia en esta investigación a lo apuntado por Edmund S. Morgan, quien como Cassirer señala desde un análisis histórico de la legitimación del poder soberano que:

Todo gobierno necesita hacer creer en algo. Hacer creer que el rey es divino, que es justo y que la voz del pueblo es la voz de Dios. Hacer creer que el pueblo *tiene* una voz o hacer creer que los representantes del pueblo *son* el pueblo.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> Cassirer, Ernst, *El mito del Estado...*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>307</sup> Morgan, Edmund S., *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 14.

Para Morgan Históricamente la soberanía tiene un trasfondo teológico que, aunque sea una herramienta meramente ficticia, un acto de fe, ha sido necesaria para legitimar al Estado:

La monarquía siempre ha necesitado estrechos lazos con la divinidad y, en el mundo occidental por lo menos, la política se ha mezclado promiscuamente con la teología. Si las teologías cristiana y judía crearon para nosotros una deidad antropomórfica, la política cristiana, y la inglesa en particular, creó un rey teomórfico. En algunas ocasiones, como ha mostrado Ernst Kantorowicz, los reyes fueron concebidos a imagen de Cristo, el hijo; en otras, a imagen del Dios padre. Y en Inglaterra, las ficciones jurídicas que acompañaban las funciones cotidianas del gobierno del rey lo dotaron con todos los atributos de la divinidad. Él era, por ejemplo, inmortal: no podía admitirse que el rey alguna vez muriera. Y como Dios, el rey era perfecto: no podía cometer ninguna injusticia, de modo que ninguna acción legal podía jamás ser lanzada contra él. Efectivamente, igual que Dios, era el dador de las leyes, pero, también como Dios, actuaba de acuerdo con las leyes que él dictaba. Como Dios, era omnipresente, pues en sí mismo él constituía el “cuerpo político” sobre el que reinaba. Pero como el hijo a quien Dios en vió para salvar a la humanidad, él era hombre a la vez que Dios; tenía un “cuerpo natural” a la vez que su cuerpo político, y ambos eran inseparables como las personas de la Trinidad.<sup>308</sup>

Esto ya lo advertía Kelsen, quien luego entonces ve al “Estado soberano”, a la soberanía en sí, como una amenaza para la democracia, problema que para él sólo puede ser resuelto a través de la supresión de la soberanía nacional mediante la sujeción al derecho internacional, que no es otra cosa que acabar con el dogma de la soberanía detrás del cual se esconde el discurso teológico que legitima las decisiones de un ente metajurídico y que sirve a su vez para legitimar los órdenes autocráticos, por lo que el dogma de la soberanía es un obstáculo para la democracia.

Se trata de algo que ya hemos tenido oportunidad de comentar en el capítulo primero, cuando hablamos de Carl Schmitt y el “estado de excepción”, quien justifica las decisiones de Estado, el poder autocrático, como una característica consustancial de este ente metajurídico llamado Estado, en pro del cual se puede decidir por encima del orden normativo, de la legislación secular, humana, y que históricamente tiene su origen en él, como hemos apuntado en esta investigación, en la construcción discursiva del Estado y su vínculo con la teología. Se trata de un poder, el de la soberanía del Estado, que desde el punto de vista de Schmitt se ve amenazado por la tendencia democrática desde el siglo XIX y su relación con el panteísmo:

En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina jurídico-política del siglo XIX descansan sobre las representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 17.

teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía, la doctrina del Estado de Derecho de Krabbe y su identidad de soberanía de orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico [...] La gran línea de este proceso hizo, sin duda, que la gran masa culta perdiese toda noción de trascendencia y mirase como evidente ora un panteísmo más o menos claro, fundado en la inmanencia, ora la indiferencia positivista frente a la metafísica en general.<sup>309</sup>

Si bien ya habíamos hecho referencia a esta cita en la obra de Schmitt, nos parece pertinente volver a transcribirla para mostrar cómo el mismo Schmitt ve la democracia como el resultado de un proceso de secularización, de inmanentismo, en esencia panteísta, que históricamente irá diluyendo las nociones trascendentales, metafísicas occidentales, hasta terminar en Kelsen, donde desaparece la noción de soberanía. Y más importante aún, que se trata de un proceso histórico, con lo que nuestra hipótesis de investigación se refuerza.

#### E. El Derecho internacional y la democracia. La *civitas maxima* y la superación del dogma de la soberanía

Tal vez la crítica más fuerte de la que ha sido objeto la teoría pura del Derecho ha sido debido a su rigor metodológico, que supuestamente la aparta de toda ética y que han dado lugar a las más diversas interpretaciones, que van desde vincularla con el nacionalsocialismo, hasta proclamar su superación por parte de aquellos autores que se han ocupado más de cuestiones deontológicas del Derecho. Sobra decir que no hay nada más alejado de la realidad, desde nuestro punto de vista, que este tipo de conjeturas que obedecen al desconocimiento de la obra kelseniana. Prueba de ello es su teoría del derecho internacional, la cual constituye uno de los temas más interesantes en relación con la visión ética del Derecho de Kelsen.

Nos parece un tanto ingenuo creer, como lo sostienen algunos, que Kelsen, tal vez el jurista más influyente del siglo XX y, probablemente, el teórico democrático más importante del siglo pasado, no se interesara por cuestiones éticas. Su rigor metodológico no le permitió nunca dejar de actuar con extrema cautela al tratar el tema de la ética en el Derecho, pero ello no quiere decir que no lo hiciera y el tema del derecho internacional es una prueba. Después de todo ¿qué jurista no está interesado en la eticidad? Esto sería una contradicción lógica, no existe ningún jurista ni teoría del Derecho que no tenga una dimensión ética, esto por más

---

<sup>309</sup> Schmitt, Carl, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía...*, cit., p. 47.

positivista que se sea. No hay positivistas absolutos, así como no hay nihilistas absolutos. ¿Por qué habría alguien dispuesto a entregar su vida a la reflexión sobre el Derecho y la democracia si no tuviera el más mínimo interés en la ética? ¿podríamos imaginar a un verdadero nihilista, a quien no cree en nada, escribir una obra filosófica? Nosotros pensamos que no.

Precisamente uno de los objetivos de la presente investigación es destacar que la Teoría pura es algo mucho más que una simple metodología para aproximarse al Derecho, es la base, el esqueleto de toda una teoría democrática. Se trata de una teoría que parte de una construcción epistémica basada en un relativismo ligado a su visión de la ética anclada en el pluralismo.

Y en la medida en que la primacía del derecho internacional cumple dicha función [ser un ordenamiento normativo supremo], se cumple el concepto de Derecho al mismo tiempo en un sentido material y formal: el Derecho se vuelve la organización de la humanidad y, con ello, uno con la idea ética suprema (traducción propia).<sup>310</sup>

Esta cita nos sirve para ilustrar lo dicho arriba, que hay una dimensión ética del Derecho en Kelsen y ésta se halla en el derecho internacional, incluso nos habla sobre una “ética suprema”. Esto es contrario a las interpretaciones de la teoría kelseniana que, por lo general, señalan que se trata de una metodología que no se interesa en absoluto por la dimensión moral del Derecho. Nada más errado que esto, desde nuestro punto de vista, y aquí mencionaré un buen ejemplo de ello: es que Kelsen ve en el derecho internacional la realización de un ideal ético en el mundo, uno basado en el pluralismo y el equilibrio de fuerzas, como lo podemos observar en la siguiente cita:

Según la concepción general reconocida, le pertenece al concepto y esencia del derecho internacional, el constituir una comunidad de Estados con los mismos derechos. La idea de la coexistencia de una multiplicidad de comunidades, que a pesar de las diferencias de hecho en tamaños, número de población y medios de poder, el mismo valor jurídico y –con sus esferas de poder limitadas frente a los otros– están unidos en una comunidad más alta, es eminentemente una idea ética, y uno de los pocos componentes indiscutiblemente y verdaderamente valiosos de la conciencia cultural de los últimos tiempos (traducción propia).<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre...*, cit., (Und indem der Primat des Völkerrechts dieses Funktion erfüllt, wird der Rechtsbegriff zugleich im förmellen und materiellen Sinne vollendet) p. 205.

<sup>311</sup> *Ibid.*, (Nach allgemein anerkannter Auffassung gehört zum Wesen und Begriff des Völkerrechtes, dass es eine Gemeinschaft gleichberechtigter Staaten konstituiere. Die Vorstellung der Koexistenz einer Vielheit von Gemeinwesen, die trotz der tatsächlichen Verschiedenheit ihrer Grösse, Volkszahl und effectiven Machtmittel rechtlich gleichwertig und –bei gegenseitig abgegrenzten Machtsphären– zu irgend einer höheren

En su obra *El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional* (1920) Kelsen comienza su exposición sobre la primacía del derecho internacional inmediatamente después de atacar la concepción hegeliana del Estado soberano y su negación del derecho internacional,<sup>312</sup> lo cual tiene mucho sentido. La teoría hegeliana representa un ideal ético basado en una visión antipluralista, étnica, escondida detrás de la idea de “pueblo” y con tintes supremacistas, como la voluntad del “espíritu” en la idea de la realización de la eticidad hegeliana que ya hemos tenido oportunidad de comentar. Frente a esto, el ideal ético en Kelsen representa todo lo contrario, se basa en un pluralismo político que se traduce en una igualdad jurídica para todos, escapando con mucha cautela a todo supervalor que pueda atender contra esa igualdad, como son las categorías que considera antidemocráticas, tales como: “raza”, “pueblo”, “clase”, “nación”, etc.

Por lo anterior, podemos afirmar que la teoría kelseniana no es ajena a la dimensión ética del Derecho, como sostienen algunos. Se trata, eso sí, de una construcción discursiva mucho más elaborada del ideal ético que persigue el Derecho; una que reconoce su naturaleza artificial pero que no pasa por alto su teleología. Bien menciona Kelsen en relación con la idea de Hugo Grocio de un derecho “natural internacional inmutable” que: «La suposición de un derecho natural tal, esto es, independiente de la arbitrariedad y voluntad de los Estados particulares, es inevitable» (traducción propia).<sup>313</sup> Advertimos que no queremos que se interprete con esta cita que existe en Kelsen alguna noción naturalista del Derecho, simplemente en Kelsen hay el reconocimiento de una teleología del Derecho que se basa en una idea de eticidad, cualquiera que ésta sea, y que está por encima de los órdenes normativos nacionales; como el presupuesto de que formamos parte de una comunidad internacional y que por encima de las legislaciones nacionales existe una noción del Derecho como organización de la humanidad, una para su mejora.

Se trata de una idea del Derecho internacional que Kelsen rescata de la teoría de Christian Wolff sobre la naturaleza del derecho internacional como *civitas maxima* en una

---

*Gemeinschaft verbunden sind, ist eine eminent sittliche Idee und einer der wenigen, wirklich wertvollen und unbestrittenen Bestandteile des neuzeitlichen Kulturbewusstseins*) p. 204.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>313</sup> *Ibid.*, (*Die Annahme eines solchen “natürlichen”, d. h. von der Willkür und dem Willen der Einzelstaaten unabhängigen Völkerrechts ist unvermeidlich*) p. 206.

oposición frontal a la filosofía hegeliana que Kelsen califica como absolutista,<sup>314</sup> y que refiere a un orden normativo que supera los ordenamientos nacionales y, con ello, a lo que considera como elementos antidemocráticos. Tal sería el caso de las categorías como “raza”, “pueblo”, “clase”, etc., que hemos apuntado arriba.

Está muy por encima de los alcances de la presente investigación hacer toda una exposición acerca de la teoría del derecho internacional en Kelsen, ni tampoco está dentro de nuestros objetivos. Nos basta por ahora señalar que su teoría del Derecho internacional nace de su crítica a la construcción hegeliana –y en general al absolutismo francés– del Estado como ente soberano; es su respuesta al dogma de la soberanía. A través del reconocimiento del derecho internacional, Kelsen pone en evidencia que la inexistencia de la soberanía como elemento consustancial del Estado, es su mayor atributo. No queremos decir con ello que Kelsen niegue la capacidad de los “Estados” para legislar; hay, desde luego, ámbitos de competencia para Kelsen, pero la soberanía como “poder” de una figura antropomorfa llamada Estado se desmistifica.

De lo anterior, podemos destacar la idea del derecho internacional en Kelsen como su respuesta frente al dogma de la soberanía. Para Kelsen la soberanía es una de cualidades de la concepción antropomorfa del Estado, de su hipóstasis, de su misticismo. Por lo que, a través del reconocimiento de la inmanencia del Derecho en el Estado, es decir, de su identificación plena con el orden normativo, y reconocer al derecho internacional parte de la totalidad de nuestro ordenamiento normativo, desmistifica el “poder soberano” del Estado.

Con la desmistificación del poder soberano del Estado, Kelsen termina por desustancializar al Estado como ente antropomorfo, metajurídico y, con ello, ocurre su desdivinización, cualidad que, hemos visto, ha tenido a través de los siglos, sobre todo debido a su atributo como ente soberano. Esto será la base de su teoría democrática, la de una teoría del Estado sin Estado. Si la muerte de Dios representa la emancipación del hombre en Nietzsche, ésta llega en Kelsen con la muerte del Estado o, en palabras del propio Kelsen: «Ahí donde termina el Estado, ahí comienza el hombre» (traducción propia).<sup>315</sup>

Se trata de una prueba más que demuestra la hipótesis de nuestra investigación, porque se advierte en la desmistificación del Estado, a través de la superación del dogma de la

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>315</sup> Kelsen, Hans, «Politische Weltanschauung»..., *cit.*, (*Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch*) p.117.

soberanía con base en el Derecho internacional, que Kelsen continúa con el influjo secularizador del pensamiento occidental que ya hemos señalado.

Por otro lado, resulta importante apuntar que el derecho internacional será parte esencial de su teoría democrática, porque partirá de un pluralismo anclado en un relativismo epistémico, que habrá oportunidad de comentar, pero que de momento, podemos, obedecer a un intento por evitar categorías absolutas que tengan su fundamento en supervalores. Éstos sólo pueden tener su fundamento en una metafísica como la propia del discurso judeocristiano, que podemos encontrar en autores como Hegel. En cambio, el relativismo epistémico de Kelsen, su pluralismo, será el resultado de su concepción antimetafísica, de la analogía de su teoría con el discurso panteísta.

## 2. Crítica de Kelsen a las teorías psicologistas del Estado

### A. La teoría pura del Derecho y la psicología de masas

En un artículo publicado en 1922 por Sigmund Freud, *Der Begriff des Staates und die sozialpsychologie (El concepto del Estado y la psicología social)* –uno de los intentos por parte de Kelsen desmistificar el Estado desde el psicoanálisis–, Kelsen menciona que la teoría del Estado es: «una de las disciplinas más viejas, quizás la más vieja, pero que sin embargo un entendimiento sobre el Estado tiene que estar precedido por las primeras concepciones mitológico-religiosas de la naturaleza» (traducción propia).<sup>316</sup> De ahí que, uno de los primeros intentos por parte de Kelsen de deconstruir o desmistificar al Estado fuera, aunado a su crítica de la soberanía, deconstruirlo desde la crítica a las posturas de la psicología y el psicoanálisis en torno al Estado.

La razón de buscar en el psicoanálisis y la psicología, o deconstruir desde éstos, el concepto de Estado obedeció a la inquietud de Kelsen por conocer la naturaleza del Estado, que en aquel entonces se había interpretado también desde el terreno de la psicología, en

---

<sup>316</sup> Kelsen H., «Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie», en *IMAGO Zeitschrift für Anwendung der psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, vol 3, n° 2., 1922, (*eine der ältesten Disziplinen, vielleicht überhaupt die älteste Wissenschaft [...] muss doch schon der ersten mythologisch-religiösen Naturerkenntnis en Nachdenken über den Staat vorangegangen sein*) p. 44.

específico, desde la teoría de la psicología de masas como un vínculo psicológico –en cierta forma espiritual– que era la fuente de la cohesión social. Y que, ya hemos visto más arriba, era una idea que ya flotaba en los teóricos del Estado de la época como Jellinek, Pitamic o Heller, los cuales al querer encontrarle “realidad” al Estado por influjo del positivismo coquetean con la idea del Estado como un vínculo psicológico.

A partir de las teorías psicológicas del Estado que postulaban a éste como un vínculo psíquico de un pueblo, Kelsen comienza por cuestionarse si esto de verdad es así, si las personas están realmente unidas por lazos psíquicos y si esto es o puede ser realmente verificable empíricamente, fiel al rigor metodológico que lo caracteriza.

Kelsen empieza por preguntarse hábilmente qué sucede con aquellas personas disminuidas mentalmente o con los niños, que no son conscientes de su “realidad social”, de su pertenencia (*Zugehörigkeit*) a un conjunto de individuos,<sup>317</sup> la respuesta se puede obviar: la categoría de ciudadano es jurídica, no depende de ningún sentimiento de pertenencia del individuo en concreto. Como es bien sabido, la ciudadanía se adquiere por *ius sanguinis* o *ius soli*, hipótesis de hecho como condición de posibilidad para que alguien sea considerado ciudadano de un país. Esto con completa independencia de las inclinaciones políticas o ideológicas del individuo o, incluso, como en el cuestionamiento de Kelsen, si la persona está o no consciente de pertenecer a un Estado en concreto. Por lo que, el argumento de un vínculo psicológico, de un sentido de pertenencia es, desde un primer momento para Kelsen, falible, pues el verdadero vínculo entre individuos es el Derecho y, con ello, para Kelsen el Estado se reduce a una categoría jurídica, que escapa a las nociones psicologistas del Estado que se dejaban advertir en autores contemporáneos, como ya lo hemos mencionado arriba.

Lo anterior reforzó naturalmente su posición de una tesis del Estado sin Estado, ya que desvirtuaba las posiciones psicologistas que intentaban dotar de objetividad al Estado. Esto resulta sumamente relevante para nuestra investigación, porque constituye una prueba más de que Kelsen construye su teoría a partir de un contexto histórico que buscaba la objetividad como resultado del influjo del positivismo que intenta desmarcarse de las nociones metafísicas.

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 8.

## B. La desmistificación del Estado como “realidad social”

A partir de la concepción del Estado de las teorías sociales como vínculo psicológico, como una especie de sentimiento de pertenencia, en específico, la teoría de masas. En un primer momento Kelsen se pregunta en *Der soziologische und juristische Staatsbegriff* (*El concepto sociológico y jurídico del Estado*) (se trata de un texto que viene a profundizar las ideas expuestas por Kelsen en el artículo arriba mencionado y publicado por Sigmund Freud) si este fenómeno puede ser concebido de verdad como una “realidad social”. Si la “sociedad” como “interacción de elementos psíquicos” (*Wechselwirkung psychischer Elemente*) realmente existe como objeto de conocimiento, es decir, si se trata de una “realidad” dada.

Kelsen señala, partiendo de la sociología de Georg Simmel,<sup>318</sup> que la sociedad en el discurso sociológico es concebida como la interacción psíquica entre individuos y está determinada por pulsiones (utilizando la terminología freudiana) y fines que constituyen su unidad, de la cual su grado más “alto” se entiende como el Estado. A lo cual Kelsen añade, primero que nada, que no debe pasarse por alto que una interacción psíquica no solamente es de carácter asociativo, sino que también puede ser disociativa, no siempre representa un elemento de cohesión social. De ello se sigue para Kelsen que no de toda interacción psíquica resulta una unidad que pueda constituirse en una sociedad y señala que: «sería una contradicción evidente ver la esencia de lo social en que de una mayoría de hombres resulte una unidad que sea reconocida como sociedad de algún tipo de ser unido» (traducción propia).<sup>319</sup>

Para Kelsen una sociedad vinculada por la interacción psíquica sería fácilmente destruida por las propias pulsiones de los individuos tales como el odio, la enemistad, o por diferencias económicas o religiosas. Más importante aún resulta para Kelsen demostrar por parte de la sociología, en general, la particularidad de la interacción psíquica que constituye la unidad social, esto tomando en cuenta las diferencias religiosas, económicas, y demás intereses que encontramos dentro de una sociedad determinada y que hacen falible el

<sup>318</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., p. 4-5.

<sup>319</sup> *Ibid.*, (ja es bedeutete einen offenkundigen Widerspruch, das Wesen des Sozialen darin zu sehen, dass aus einer Mehrheit von Menschen eine Einheit wird, die Gesellschaft als ein irgendwie geartetes Zusammen-, ein Verknüpft- und Verkettet-Sein zu erkennen) p. 7.

argumento de la interacción psíquica como elemento constitutivo de la sociedad. Para Kelsen sólo el vínculo jurídico puede explicar la cohesión social, y no el argumento empírico causal que postula la sociología.<sup>320</sup>

Por otro lado, Kelsen señala que esta supuesta unión, esta interacción psíquica entre personas de que se habla en el discurso sociológico como elemento constitutivo de una sociedad y, en un grado más alto, del Estado, presupone o presupondría una manifestación exterior de dicha interacción. Sin embargo, como un hecho netamente psíquico, el “vínculo” con el otro es una mera representación mental (*Vorstellung*), un sentimiento que únicamente ocurre en la psique del individuo y nunca fuera de éste. Luego entonces, la supuesta empatía, esta unidad producto de la interacción psíquica que entiende el discurso sociológico como la esencia de lo social es puesta en entredicho por parte de Kelsen, toda vez que la representación en la psique de un determinado individuo de la supuesta unidad social puede ser muy diferente y obedecer a diferentes motivos que la de otro. Además, al hablar de interacción resulta por demás complicado comprobar que dicha interacción realmente tiene lugar, que un individuo ejerce una determinada influencia sobre otro y viceversa, y que de ello resulta una construcción psíquica que obedezca realmente a una causalidad y no a factores propios de cada individuo. Con gran habilidad Kelsen advierte que hablar de un vínculo que rebasara la esfera subjetiva de la psique de cada individuo tendría como resultado su manifestación en el mundo exterior, en el mundo corpóreo, lo cual, se puede obviar, no sucede.

Una de las reglas, o podríamos llamar leyes, de la psicología es que la psique del individuo es una burbuja, un mundo que no tiene una conexión con el exterior; lo interpreta, pero no toma parte de él materializándose en algún tipo de manifestación supraindividual y menos en una especie de ente que piense, sienta, desee o imagine lo mismo. Esto es sólo una hipóstasis del discurso sociológico al hablar del concepto de “sociedad”.

No obstante lo anterior, resulta también innegable que los individuos sí se asocian de alguna forma por una causa en común, pero, como explica Kelsen, esto ocurre no debido a la interacción de los individuos, sino por el efecto de un elemento del mundo exterior. Kelsen pone el ejemplo del discurso político de algún dirigente que puede causar entusiasmo en el ánimo de los individuos, despertar sentimientos patrióticos en ellos que, sin embargo, no

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 10.

dejará de ser una representación propia en la psique de cada individuo de un sentimiento de comunidad que no será necesariamente el mismo en cada caso. Esto lo explica Kelsen recurriendo a un dicho que reza: «Un sufrimiento compartido es medio sufrir» (traducción propia).<sup>321</sup>

Por lo anterior, concebir a la sociedad, y más al Estado, como una especie de imaginario colectivo tendría que ser verificable empíricamente, lo cual resulta imposible para Kelsen. Además de que tales sentimientos de empatía, de comunidad: «En el océano de los acontecimientos del alma emergen tales sentimientos de comunidad como olas en el mar que tras una corta existencia se sumergen en la eternidad» (traducción propia).<sup>322</sup>

### C. La libido como criterio de la unidad social y la crítica de Kelsen a Freud

Desde la publicación de *Psychologie des foules (Psicología de las masas)* de Gustave le Bon en 1895, el psicologismo se convirtió en una de las piedras angulares de las ciencias sociales. No es de extrañar que Elías Canetti, el autor de *Massen und Macht (Masa y poder)*, por ejemplo, llegara a ser con el tiempo uno de los autores canónicos de las ciencias sociales y quien finalmente fuera galardonado en 1981 con el Premio Nobel de Literatura. Otros como Hermann Broch darían cuenta de ello en algunas de las obras literarias más emblemáticas del siglo XX como *Die Verzauberung (El maleficio)* o la trilogía de *Die Schlafwandler (Los sonámbulos)*.<sup>323</sup> Esto no es de extrañar, el llamado “cambio de siglo” (*fin de siècle*), la caída de los imperios, vino acompañado de una ruptura irreconciliable del hombre con el mundo. Por ejemplo, en los *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge (Los cuadernos de Malte Laurids Brigge)* de Rainer Maria Rilke de 1910, considerada la primera novela de la Modernidad, el personaje principal, el joven Malte, ya no interactúa con el mundo, sólo camina y piensa, la diégesis transcurre en la psique del narrador; la atención se centra en la psique del individuo.

<sup>321</sup> *Ibid.*, (*Geteiltes Leid ist halbes Leid.*) p. 16.

<sup>322</sup> *Ibid.*, (*In dem Ozean des seelischen Geschehens mögen solche Gemeinschaften wie Wellen im Meere auftauchen und nach kurzer Existenz in ewig wechselndem Umfang wieder versinken*) p. 18.

<sup>323</sup> Incluso Hermann Broch también publicaría su propio estudio sobre psicología de masas en 1959, considerado una de las contribuciones más importantes sobre el tema.

Por otro lado, la caída de los imperios vino también acompañada del fenómeno de las masas como el factor determinante de la transformación político-social. Bien menciona el propio Le Bon que: «El derecho divino de las masas va a remplazar al de los reyes» (traducción propia).<sup>324</sup> Sin embargo, como en el caso de Canetti, el tema sobre la psicología de masas fue desarrollado más de manera intuitiva que bajo el rigor metodológico que es propio del discurso científico. Esto hizo que la curiosidad y el rigor metodológico de Kelsen lo llevaran a cuestionarse sobre los fundamentos epistémicos del discurso sobre masas.

Como hemos señalado arriba, Kelsen entiende que algo como la psicología de masas, el imaginario colectivo, resulta una contradicción de los propios fundamentos de la psicología, siendo la mente humana una “mónada sin ventanas” (*fensterlose Monade*) como él la denomina,<sup>325</sup> una unidad, un mundo en sí mismo. Por ende, para Kelsen el error metodológico de Le Bon, y en general de la teoría de masas, estriba en encontrar fuera del individuo la causa del “vínculo social”, en una psique supraindividual, en una hipóstasis de la “sociedad”.

Para Le Bon la masa es un conjunto de individuos de los más diversos contextos sociales. El problema está, como bien señala Kelsen, en que ello no representa o significa ninguna definición conceptual,<sup>326</sup> y deja sin respuesta la pregunta toral que es saber cuál es la esencia de esa unidad.

Según la teoría de Le Bon, la masa vendría siendo como una especie de *macroantropos* constituido por la unión de individuos, quienes pierden su individualidad en este ser provisorio en el que desaparece por completo de forma momentánea toda consciencia de sí, convirtiéndose en una suerte de autómatas guiados por factores externos a su propia conciencia:

Bajo ciertas circunstancias, y solamente bajo dichas circunstancias, una aglomeración de hombres posee rasgos totalmente diferentes de aquellos de los individuos que componen dicha aglomeración. La personalidad consciente desaparece, los sentimientos y las ideas de todas las unidades son orientadas en una misma dirección; se forma un alma colectiva, transitoria sin duda, que presenta rasgos muy claros. La colectividad se convierte entonces, esto a falta de una expresión mejor, en lo

---

<sup>324</sup> Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules*, París, Félix Alcan, 1906 (*Le droit divin des foules va remplacer le droit divin des rois*) p. 4.

<sup>325</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., p. 15.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 19.

que yo llamo una masa organizada o, si se prefiere, una masa psicológica. Esta forma un solo ser y se encuentra sumisa a la ley de la unidad mental de la masa (traducción propia).<sup>327</sup>

Como se lee en palabras de Le Bon, la masa posee un “alma”, se trata de un ser constituido por la suma de una multitud de individuos que podría recordarnos el frontispicio del *Leviatán* de Hobbes, y de ahí su analogía con el Estado. Este ser tiene, también para Le Bon, una psique, *ergo*, posee voluntad propia toda vez que es consciente de sí, mientras las multitudes que la componen pierden su autoconciencia.

Como acertadamente nota Kelsen, en realidad no se trata de ninguna suma, sino de la combinación y conformación de nuevos elementos que crean un nuevo cuerpo, una hipóstasis que es por naturaleza distinta de los individuos que la conforman.<sup>328</sup> Kelsen se adhiere en este punto a la crítica freudiana a la teoría de Le Bon,<sup>329</sup> toda vez que para Freud dicha hipóstasis resulta imposible, ya que, en realidad, todo hecho social ocurre dentro de la psique del sujeto o individuo. No se trata de un ente nuevo, sino del mismo individuo cuyo comportamiento frente a los demás difiere de lo que Freud llama su comportamiento narcisista,<sup>330</sup> su comportamiento como individuo fuera de la masa.

Luego entonces, Freud llega a la conclusión esto tras advertir que el problema de la masa es en esencia el de la naturaleza del vínculo social<sup>331</sup> de que Kelsen lo acompaña hasta cierto punto, aquello que “vincula” al individuo con los demás da origen a la cohesión social, subyace en la propia psique del individuo en específico, en la libido, y no se trata de algo supraindividual.

Por lo que será a partir de este argumento de Freud que Kelsen desvirtúe la tesis psicologista del Estado, fortaleciendo su teoría del Estado sin Estado, su panteísmo jurídico.

---

<sup>327</sup> Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules...*, *op. cit.*, (Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux des individus composant cette agglomération. La personnalité consciente s'évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction. Il se forme une âme collective, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. La collectivité est alors devenue ce que, faute d'une expression meilleure, j'appellerai une foule organisée, ou, si l'on préfère, une foule psychologique. Elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi de l'unité mentale des foules) p. 12.

<sup>328</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, *cit.*, p. 21.

<sup>329</sup> Cfr., Kelsen H., «Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie»..., *cit.*, p. 19.

<sup>330</sup> Cfr., Sigmund, Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig-Zurich-Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921, p. 2.

<sup>331</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, *cit.*, p. 22.

#### D. Freud y la teoría de la libido como elemento constitutivo del vínculo social

A diferencia de Le Bon, quien ve en la masa una especie de ser antropomorfo, supraindividual, la “materialización” del vínculo social en una especie de inconsciente colectivo; Freud cree que el vínculo social se encuentra en un tipo de estructura libidinosa de la masa (*libidinösen Struktur der Masse*),<sup>332</sup> cuyo origen se encuentra en la libido del individuo como vínculo emocional y no en una realidad fuera de él.

Como bien señalara Kelsen, se debe tomar en cuenta que cuando Freud habla de la libido no lo hace necesariamente en un sentido sexual, sino en un sentido amplio que guarda relación con el “eros” platónico.<sup>333</sup>

Según la teoría psicoanalítica freudiana, la “identificación” es una de las primeras expresiones de un vínculo emocional, la cual opera, a grandes rasgos, a través de la identificación del hijo con el padre y la *catexis* hacia la madre, es decir, la representación de la madre como objeto del deseo sexual, conocido como el complejo de Edipo.<sup>334</sup> No obstante, la identificación puede tener lugar, en ciertos casos, prescindiendo de una persona a imitar, esto por medio de la identificación con una persona que no necesariamente tiene que ser su objeto de deseo. Y es en este tipo de identificación donde Freud cree ver el origen del vínculo en la masa: «Sospechamos ya que el vínculo de los individuos en la masa corresponde a una identificación de esta naturaleza a través de un sentimiento afectivo en común, y podemos suponer que este sentimiento en común radica en el vínculo con el dirigente (*Führer*)» (traducción propia).<sup>335</sup>

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>333</sup> *Idem.* En el texto freudiano se señala que la palabra amor (*Liebe*) –la cual es equiparable a libido en Freud–, que sirve como base conceptual del psicoanálisis, ya tiene un antecedente desde el discurso platónico, el cual le da a la palabra “amor” connotación sexual. *Cfr.*, Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse...*, *cit.*, p. 44. Esto se puede obviar hasta cierto punto, ya que la connotación que tiene la palabra “amor” en la actualidad tiene su origen en el metarrelato medieval del “amor cortés”, que sobre todo le debemos a Dante y el amor por Beatrice en la *Divina comedia*, donde la noción del amor carnal se combinará con las categorías cristianas, en específico, con el culto a la Virgen María.

<sup>334</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

<sup>335</sup> *Ibid.*, (*Wir ahnen bereits, daß die gegenseitige Bindung der Massenindividuen von der Natur einer solchen Identifizierung durch eine wichtige affektive Gemeinsamkeit ist, und können vermuten, diese Gemeinsamkeit liege in der Art der Bindung an den Führer*) p. 72.

Freud ve en esta identificación con el dirigente (*Führer*) un vínculo emocional, una pulsión, en la que en el inconsciente del individuo tiene lugar una fragmentación entre un Yo y un Yo-ideal, donde este último funge como *alter ego*. Y llega a la conclusión de que la masa es un cúmulo de individuos que tienen como Yo-ideal un mismo objeto de deseo encarnado en el *Führer* que, no es difícil advertir, funciona como figura analógica a la figura arquetípica del padre dentro de la teoría psicoanalítica freudiana.

Freud distingue entre dos tipos de masas: una con un *Führer* y otra sin la figura del *Führer*. Y se pregunta si en esta última la figura del *Führer* puede ser sustituida o remplazada por una idea, en un abstracto, como por ejemplo las instituciones o el odio a una determinada persona, a lo cual parece responder afirmativamente,<sup>336</sup> pudiéndolo trasladar a ideas como raza, religión, cultura, etcétera.

En este punto Kelsen diferirá de Freud. Kelsen cree derrotar el argumento psicologista del Estado, ya que tanto en el caso de Le Bon, cuyo inconsciente colectivo resulta imposible, como en el de Freud en el que podríamos interpretar al Estado como un abstracto que substituye o remplaza a la figura del dirigente, tendría que haber, partiendo de los presupuestos del proceso freudiano de identificación, precisamente una identificación con otros individuos, pero no podemos identificarnos con quien no conocemos, y señala que:

Si el Estado fuera una masa psicológica en el sentido de la teoría de Freud y Le Bon, entonces tendrían que haberse identificado los individuos pertenecientes a un Estado unos con otros. El mecanismo psíquico de la identificación presupone que un individuo se identifica con otro con quien percibe un vínculo. Uno no se puede identificar con un desconocido [...] no con un número indeterminado de desconocidos (traducción propia).<sup>337</sup>

No obstante, como parte del discurso de la psicología de masas que tuvo lugar a principios del siglo XX, Kelsen rescata de la teoría freudiana que la hipótesis del Estado como un abstracto en sustitución de la figura del *Führer*, el cual funge dentro de la teoría freudiana como *alter ego* que regula el comportamiento del Yo, parece apuntar en lo que él cree la dirección correcta: la identificación del Estado con una institución de naturaleza

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>337</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., (*Wäre der Staat eine psychologische Masse im Sinne der Freud-Le Bonschen Theorie, dann müssten die zu einem Staat gehörigen Individuen sich miteinander identifiziert haben. Der psychische Mechanismus der Identifikation setzt aber voraus, dass das eine Individuum an demjenigen, mit dem es sich identifiziert, eine Gemeinsamkeit wahrnimmt. Man kann sich nicht mit einem Unbekannten [...] nicht mit einer unbestimmter Zahl von Individuen identifizieren*) p. 31.

prescriptiva, en donde las instituciones son reguladoras del comportamiento humano, sistemas de normas.

Por lo anterior, si bien Kelsen no estará de acuerdo con la postura freudiana, la tesis de Freud le sirve, en parte, para desarrollar su teoría del Estado sin Estado, cosa que nos parece también sumamente relevante para nuestra investigación, porque vemos una vez más cómo el contexto histórico kelseniano con pensadores como Le Bon, Freud, entre otros, influye de una u otra manera en el desarrollo de su teoría, es de destacar que se trata de autores con una visión secular, antimetafísica, lo cual nos ayuda a comprobar nuestra hipótesis.

#### E. De la psicología social a la mitología del Estado

Para Kelsen la psicología de masas representó un cambio muy importante de paradigmas en la sociología, un salto de la psicología a la psicología social que se manifestó en todas: «las características incompatibles de la psicología que se expresan de la estructura social» (traducción propia),<sup>338</sup> y que las encontramos en nuestras representaciones de entidades sociales o colectivas como formas metapsicológicas, supraindividuales, producto del intercambio psíquico entre individuos del que hemos hablado con anterioridad. Lo cual es para Kelsen una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (ir más allá del género o categoría) en el sentido de Edmund Husserl y su crítica fenomenológica al psicologismo, que lleva a pensar en un ente o cuerpo colectivo en el que se depositan dichas características tomadas del discurso de la psicología, y que transitan de la psicología social a la hipóstasis mitológica de la llamada teoría social orgánica.<sup>339</sup>

Kelsen ve como rasgo común dentro del discurso sociológico (esto a partir de la idea del intercambio psíquico entre individuos que postula el psicologismo), que en la medida en que estos supuestos intercambios se estabilizan se habla de una “objetividad” que se “materializa” en “poderes objetivos” de los llamados entes sociológicos, es decir, de los procesos subjetivos, psíquicos del individuo. El discurso sociológico suele construir entes

---

<sup>338</sup>*Ibid.*, (mit aller Psychologie unvereinbaren Eigenschaften, die von den sozialen Gebilden ausgesagt werden) p. 33.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 33.

supraindividuales a los que dota de objetividad, o mejor dicho, a partir de una subjetividad se construye una objetividad de forma milagrosa.

Kelsen se pregunta cómo es que: «es posible la metamorfosis por virtud de la cual una masa subjetiva de procesos transitorios dentro de la conciencia del individuo [...] se convierten entes objetivos y constantes» (traducción propia).<sup>340</sup> Esto no es más que un error metodológico para Kelsen – *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*– que deriva en el absurdo de concebir un ente social, un espíritu objetivo (*objektiver Geist*), un inconsciente colectivo, una alma colectiva (*kollektive Seele*), un *Volksgeist*, que Kelsen claramente identifica con el concepto hegeliano del espíritu objetivo y su carácter metafísico,<sup>341</sup> encontrando un paralelismo entre la teoría del Estado y la teoría orgánica social:

En este punto donde la consecuencia ineludible de la sociología psicológica deviene en lo mitológico, en la hipótesis, es donde la teoría del Estado y la teoría orgánica social se encuentran (traducción propia).<sup>342</sup>

Como bien apunta Kelsen, este espíritu, esta alma colectiva de la que nos habla la psicología social, es dotada por la teoría del Estado de un cuerpo que la alberga, esto al interpretar al Estado como un ente orgánico, siendo que para Kelsen, la teoría orgánica del Estado es la consecuencia última de la mecánica de la sociología psicológica o psicología social.

En este punto Kelsen destaca el misticismo de la teoría sociológica de Georg Simmel que habla del famoso “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*), de una “conciencia de la sociedad”, “poderes productivos”, que en palabras del propio Simmel: «si no han caído del cielo, sólo la sociedad, el sujeto mental más allá del individuo, es visto como su creador o portador» (traducción propia).<sup>343</sup> Kelsen señala que, especialmente sobre el Estado, Simmel menciona que se trata de uno de los “contenidos mentales” (*seelische Inhalte*) de los que el individuo

---

<sup>340</sup> *Ibid.*, (*Wie denn eigentlich diese Metamorphose möglich sein soll, kraft der aus einer Masse subjektiver flüchtiger Vorgänge im Einzelbewusstsein [...] Gebilde von Objektivität und Konstanz werden*) p. 35.

<sup>341</sup> *Cfr.*, Kelsen H., «Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie»..., *cit.*, p. 12.

<sup>342</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*..., *cit.*, (*In diesem Punkte, wo die unausweichliche Konsequenz der psychologischen Soziologie bis zu einer ins Mythologische ragenden Hypostasierung führen muss, setzt die organische Gesellschafts- und Staatstheorie ein*) p. 37.

<sup>343</sup> *Ibid.*, (*wenn sie nicht vom Himmel gefallen sind, nur die Gesellschaft, das seelische Subjekt jenseits der Individuen, als Schöpfer und Träger anzusehen ist*) p. 40

puede tomar parte sin que sea alterada la necesidad o el sentido de dicho ente,<sup>344</sup> con lo que destaca su naturaleza supraindividual. Se trata de un salto evidente de la psicología, del uso de las categorías psicológicas en Simmel, a la hipóstasis de un ente místico como señala Kelsen, al que se le atribuye una existencia fuera de la psique del individuo, una “unidad empírica real”.<sup>345</sup>

Frente a lo anterior, Kelsen concluye, en un primer momento, que el Estado no puede ser el producto de la interacción psíquica, sino algo independiente de dicha interacción; de una validez no dependiente de factores psicológicos. Para Kelsen parte de la confusión sobre la naturaleza de las entidades sociales, en particular del Estado, obedece a lo ya señalado arriba, a una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, un error metodológico que radica en mezclar categorías, en donde la sociología con ayuda del psicologismo quiere encontrar una explicación de tipo causal, psicológica empírica, para un fenómeno como es el Estado que, según su opinión, tiene que ser estudiado desde una metodología propia de las ciencias sociales, en específico, desde un enfoque normativo, y sin utilizar un método emanado de las ciencias naturales para algo que no existe objetivamente en la realidad.

Uno de los mayores problemas que observa Kelsen al aproximarse al fenómeno del Estado desde una metodología equivocada, en particular desde un enfoque psicológico, es que al entenderlo como un fenómeno supraindividual, como un ente fuera del individuo, da la idea de que se trata de un ente superior, de que hay una relación de verticalidad entre el individuo y aquello denominado Estado, donde éste por obviedad adquiere, al ser colocado en una relación de verticalidad, una cualidad valorativa: «En el posicionamiento superior del Estado se expresa no otra cosa que la idea de que el Estado es un valor, sobre todo, un valor objetivo, como un valor presupuesto válido para el espectador» (traducción propia).<sup>346</sup> Con lo cual, la unidad del Estado, como unidad de las interacciones psicológicas reconocida como tal por la sociología, se convierte para Kelsen en un sistema de valores que no es sino un

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 41. En el original en alemán el adjetivo *seelish*, que se puede traducir como “mental”, “ánimico”, “psíquico”, tiene su raíz etimológica en *Seele*, “alma”. Como muchos términos utilizados en el discurso psicológico en alemán, esta palabra evidentemente deviene de ciertas categorías religiosas, lo cual resulta por demás interesante dado el hecho de que, al tratarse de una entidad supraindividual, reforzaría el argumento kelseniano sobre el misticismo en torno a la construcción discursiva del Estado.

<sup>345</sup> *Idem.*

<sup>346</sup> *Ibid.*, (*In der Höherstellung des Staates kommt nichts anderes zum Ausdruck als die Vorstellung, dass der Staat ein Wert und zwar ein objektiver, vom Betrachter als gültig vorausgesetzter Wert sei*) p. 44.

sistema normativo, en esencia, un sistema de normas válidas que por un error metodológico no son reconocidas según su verdadera naturaleza por la sociología:

Esto es lo supraindividual, lo superior de la síntesis creadora del Estado: que éste es presentado como orden normativo válido de deber ser, como ideal o valor que está por encima del ser empírico del individuo... el orden estatal funge como meta y propósito según el cual el comportamiento de [...] los individuos se debe regir (traducción propia).<sup>347</sup>

Kelsen resume de lo anterior que este supuesto ente “supraindividual” tiene todo que ver menos con la psicología, ya que se trata de una cuestión de naturaleza meramente normativa y que no puede ser estudiada desde el psicologismo, desde una metodología empírica, ya que no se trata de un objeto dado en la naturaleza que sea analizable desde un punto de vista causal, que es lo que había hecho hasta entonces el psicologismo, al concebir como su objeto de estudio una hipótesis del orden normativo, lo cual por sí mismo resulta en un absurdo.

Podemos observar con esto que, como hemos apuntado, la desmistificación del Estado en Kelsen es fruto, en parte, de su contexto histórico, de la tendencia secularizadora del positivismo que encontraba eco en el campo de la psicología. Sin embargo, el rigor metodológico de Kelsen lo lleva el argumento psicologista del Estado como una “realidad” objetiva.

Esto es también una prueba más de nuestra hipótesis de que Kelsen sigue una línea discursiva que obedece a una tendencia secularizadora de las categorías occidentales, en esencia, antimetafísica.

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, (Dies aber ist das Uber-Individuelle, das Höhere der schöpferischen Synthese des Staates, dass er als Ordnung gültiger Soll-normen, als Ideal oder Wert über dem empirischen Sein oder Individuen steht [...] dargestellt wird [...] die staatliche Ordnung als Ziel oder Zweck gilt, nach dem sich das Verhalten [...] von Individuen richten soll) p. 45.

## F. Crítica de Kelsen a las teorías sociológicas del Estado de Durkheim y Spencer

A partir de la deconstrucción de lo que podríamos llamar “inconsciente colectivo” y del reconocimiento de la imposibilidad de la existencia de tal como ente supraindividual derivado de las interacciones psíquicas entre individuos, Kelsen emprende una crítica contra las bases de la llamada psicología orgánica, sobre todo, la de Herbert Spencer y la de Émile Durkheim.

Kelsen señala que el carácter normativo del “ente social”, sobre todo el Estado, es disfrazado por la sociología de fenómeno psicológico y tratado a partir de una terminología causal propia de las ciencias naturales, lo cual toma sobre todo de un artículo publicado por Adolf Menzel, *Naturrecht und Soziologie (Derecho natural y sociología)*.<sup>348</sup>

Kelsen comienza por acusar a Spencer de intentar sostener la existencia de la sociedad, y en particular la del Estado, como una realidad natural, como una especie de organismo. Esto, según palabras del propio Kelsen, Spencer lo basa en un esquema de temporalidad, donde la comprobación de la sociedad como ente natural radica en su durabilidad frente a lo efímero de las relaciones esporádicas entre individuos y que define como un todo que no es sometido por nadie y cuyos elementos tienen un centro normativo dirigido por un propósito en común, en lo que ve Kelsen una clara reminiscencia de la definición de Estado soberano.<sup>349</sup>

Es en este punto, en la idea de un objetivo común, que Kelsen advierte una de las grandes falacias de la construcción discursiva del Estado, del orden normativo como hipótesis o sustancia: la *volonté général*.

La “sociedad” entendida como un ente supraindividual, la unión de todos los individuos que la conforman por un objetivo en común, que se traduce en la voluntad de todos –Kelsen observa lo absurdo de pensar que todos comparten el mismo objetivo–, se materializa en el misterio de la *Volonté général*, que es interpretado por las teorías sociológicas orgánicas como una de las características de la sociedad y, con ello, del Estado, que con base en razonamiento causal propio de las ciencias naturales, las lleva a deducir o comprobar la existencia de su objeto de estudio –la sociedad o el Estado– como una realidad natural.

---

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>349</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

No es difícil advertir desde el análisis kelseniano la falibilidad de dicho argumento, y que se trata de una hipóstasis, un antropomorfismo en la medida en que se le da a esta construcción discursiva, a modo de prosopopeya, una cualidad humana como es la voluntad.

No es el objetivo de esta investigación ahondar en la falibilidad de los argumentos de la teoría orgánica, pero sí se hace necesario explicar desde la teoría de la identidad de Kelsen, que eso llamado voluntad general, que sirve como comprobación de la existencia de un ente real en la naturaleza para las teorías orgánicas de la sociología, no es más que una expresión antropomorfa de la unidad del orden normativo, como señala Kelsen.<sup>350</sup>

Durkheim, por su parte, va un poco más lejos y trata, a los ojos de Kelsen, de subsanar ese error metodológico que interpreta a la sociedad como un ente natural, al sostener que no se trata de un ente físico, material, sino que la sociedad es un ente psíquico, lo cual es naturalmente criticado por Kelsen como una percepción ingenua del orden normativo, al hacer una hipóstasis del mismo, sustancializándolo.<sup>351</sup> Y que en esencia se trata del mismo argumento empleado por el psicologismo, que es el de un ente supraindividual que existe fuera de la psique del individuo, con el cual la sociología orgánica pretende una objetividad del fenómeno social como objeto desde un esquema causal, propio de las ciencias naturales.

Esto para Kelsen no puede ser más que un absurdo, ya que la sociedad no existe como tal sino que es una construcción psicológica, entendida como la experiencia del individuo frente a otros o una abstracción de naturaleza meramente cognitiva. En realidad, para Kelsen la “sociedad” no ejerce ninguna influencia objetiva sobre el individuo en el sentido en el que Durkheim lo interpreta, sino que la coerción a la que se refiere Durkheim deviene del orden normativo.

De lo anterior concluye Kelsen que el vínculo social interpretado por las teorías psicologistas de la teoría de masas, su vertiente en el psicoanálisis freudiano, y las teorías orgánicas de la sociología, no es otro que el orden normativo, el cual, desde una metodología errada, es concebido como ente, como hipóstasis; una imagen antropomorfa. Los individuos no son parte de un Estado con base en un pacto social en el que todos expresan su parecer —la voluntad general— sino que, con independencia de sus inclinaciones, nacen como ciudadanos pertenecientes a un determinado Estado por una situación de hecho que conlleva

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 53

consecuencias jurídicas. Ya hemos visto, el ejemplo de los impedidos mentales o los niños, los cuales, independientemente de su poder de decisión, son sujetos que gozan de una esfera jurídica que los protege, aunque no sean conscientes de su pertenencia a un cierto Estado, que no es otra cosa que un orden normativo.

Insistimos en que no es nuestro propósito ni es parte de los alcances de esta investigación ahondar en las críticas a las teorías psicológicas o sociológicas del Estado por parte de Kelsen. Sin embargo, este eclecticismo de teorías que le sirven a Kelsen para reforzar su tesis de la identidad entre Estado y Derecho nos ayuda a comprobar nuestra hipótesis, toda vez que pone de manifiesto cómo la teoría kelseniana nace de un contexto histórico en el que el influjo del positivismo, de la secularización de las categorías occidentales que se traducen en un rigor científico cada vez mayor al intentar explicar la naturaleza del Estado objetivamente y no desde nociones metafísico-teológicas, permean las ramas del saber. Se deja entrever en general un pensamiento antimetafísico dominante.

Por lo anterior, la tesis de la identidad, que es la base de la teoría democrática de Kelsen, no se puede interpretar desde nuestro punto de vista como fruto de la casualidad, sino como una consecuencia de su momento histórico y su tendencia antimetafísica. Como hemos visto, en palabras del Carl Schmitt, del proceso inmanentista que ha experimentado Occidente, que no es otra cosa que el metarrelato panteísta.

#### IV. LA TEORÍA PURA DEL DERECHO Y EL PANTEÍSMO

*Si el síntoma de la cosmovisión mitológica es que detrás de la naturaleza perceptible en su multiplicidad de formas se presupone la existencia de una variedad de deidades originadoras, detrás del árbol una driade, detrás del origen, un dios del origen, detrás del mar Poseidón, detrás del sol Apolo, doblando la naturaleza, nuestra doctrina del Estado y del Derecho está entonces sumergida en ese estadio mitológico, del que las ciencias naturales se han liberado paulatinamente<sup>352</sup>*  
(traducción propia)

##### 1. La crítica kelseniana a la teología del Estado. Teoría del Estado sin Estado

Ya Robert Christian van Ooyen ha señalado que a partir de los estudios sobre psicología de masas de Gustav Le Bon y Sigmund Freud —y, naturalmente, de la crítica a los mismos—, Kelsen interpreta el dualismo entre Estado y Derecho, hasta entonces imperante en las teorías del Estado, como, en realidad, una teología del Estado fincada en el pensamiento premoderno, mítico, primitivo en esencia.<sup>353</sup>

Se trata de un tema que obsesionará a Kelsen durante toda su vida, como lo podemos constatar desde su primer trabajo sobre *La teoría del Estado de Dante Alighieri* (1905), donde ya se observa la inquietud de Kelsen por la relación entre teología y teoría del Estado, y que continuará hasta su último estudio, publicado de forma póstuma en 2012 —que originalmente habría de publicarse en 1964—, *Religión secular*, que se puede resumir como una defensa del pensamiento secular, en específico, del pensamiento ilustrado, frente a las interpretaciones teologizantes que quieren ver en él una traducción de la escatología juaquinita.

El dualismo entre Estado y Derecho será abarcado entonces por Kelsen no sólo desde un enfoque psicológico-psicoanalítico a partir de las teorías de Le Bon y Freud, como hemos

---

<sup>352</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., (*Wenn das Symptom der mythologischen Weltanschauung ist, dass sie hinter der wahrnehmbaren Natur in ihren mannigfachen Erscheinungen eine Vielheit von die Naturerscheinungen verursachenden Gottheiten, hinter dem Baum eine Dryas, hinter dem Quell einen Quellgott, hinter dem Meer Poseidon, hinter der Sonne Apollo vorstellt, so die Natur verdoppelnd, dann steckt unsere Staats- und Rechtslehre noch tief in jenem mythologischen Stadium, aus dem die Naturwissenschaften sich allmählich befreit haben*) p. 208.

<sup>353</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Chr., *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft...*, cit., p. 78.

visto, sino también teológico, y con el tiempo lo hará incluso desde un enfoque antropológico, como en el caso de *Society and Nature (Sociedad y naturaleza)* de 1943, que ya tendremos oportunidad de comentar más adelante en esta investigación.

Como hemos se ha analizado en la presente investigación, a partir de la crítica al concepto de soberanía en su obra *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts (El problema de la soberanía y el Derecho internacional)* y también de la crítica a las teorías de psicología de masas de Le Bon y Freud, Kelsen se da cuenta de que el dualismo entre Estado y Derecho de las teorías del Estado obedece a una hipóstasis del Estado que opera a través de una visión antropomorfa del mismo, dotándolo de cualidades humanas, sobre todo de voluntad. Kelsen entiende que esta idea antropomorfa del Estado es en realidad una interpretación de la unidad del orden normativo,<sup>354</sup> pero que la teoría del Estado mistifica. En pocas palabras, el Estado es sustancializado por las teorías del Estado como ente supra o metajurídico.

Se trata de un fenómeno, de una operación mental, hasta cierto punto normal, que Kelsen explica a través de la teoría de las ficciones de Vaihinger y su obra *Die Philosophie des Als ob (La filosofía del como sí)* de 1911, quien señala que esto se debe a una forma de percepción cuyo principio radica en: «la hipóstasis de fenómenos en un cierto sentido, tendente en mayor o menor medida a conectarse con la imagen de la personalidad» (traducción propia).<sup>355</sup>

Con ayuda de la teoría del conocimiento de Ernst Cassirer, Kelsen dice que esto es una especie de herramienta cognitiva tendente a transformar los medios cognitivos en objetos cognitivos.<sup>356</sup> Sin embargo, para Kelsen las teorías del Estado no son conscientes de esta ficción, y apoyadas en una metodología causal propia de las ciencias naturales aplicada a la norma, a un objeto normativo, uno de deber ser –*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*–, le dan vida al Estado, lo ontologizan o, lo que es lo mismo, lo divinizan como ente metajurídico.

Como lo hemos señalado arriba, el problema de la ontologización del Estado radica en que al concebir al Estado como un ente metajurídico, automáticamente se convierte en un

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>355</sup> Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als ob*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1922, (*die Hypostase von Phänomenen in irgend einer Hinsicht, mag sich diese Hypostasierung nun mehr oder weniger an das Bild der Persönlichkeit anschliessen*) p. 50.

<sup>356</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, *cit.*, p. 206.

valor superior; hay una relación de verticalidad entre el Estado y el Derecho, donde el primero escapa al orden normativo y, con ello, se vuelve superior a éste. Aquí estaría, según la interpretación kelseniana, el origen de las teorías del Estado que lo conciben como un poder, un sujeto cuya tarea es ser el accionante del orden normativo, del Derecho, como si se tratara de su custodio.

Esto no es otra cosa para Kelsen que el argumento detrás del cual se esconde el abuso del poder de determinada gente frente a los órganos de gobierno para escapar al orden jurídico y legitimar sus decisiones motivadas por sus propios intereses, que como eufemismo conocemos como *raison di stato*.

Kelsen identifica esta estructura vertical completamente análoga a la del discurso teológico, donde: «Así como para el teólogo el orden del mundo es la voluntad de Dios, aparece el orden normativo para los teólogos del Derecho como voluntad del Estado» (traducción propia).<sup>357</sup> Y es que para Kelsen, sobre todo desde Hegel quien, como hemos visto, es el padre del Estado moderno, la teoría del Estado es, en esencia, una teología del Estado que culmina con una divinización de éste: «Hegel [...] cuya filosofía del Derecho tiene como punto central la soberanía del Estado [...] culmina en una divinización del Estado» (traducción propia).<sup>358</sup> Se trata de un tema, el de la naturaleza divina del Estado en Hegel, del que ya hemos tenido oportunidad de comentar en el primer capítulo de la presente investigación, y que Robert Christian van Ooyen identifica como la lectura que tiene Kelsen de la teoría del Estado de Hegel y de Jellinek.<sup>359</sup>

Como bien apunta el mismo Van Ooyen, esta crítica a la relación entre política y religión no es únicamente propia de Kelsen, ya desde la segunda mitad del siglo XIX con Feuerbach, Marx y Nietzsche –o como hemos visto anteriormente en el caso de Bakunin– existe una tendencia a la desmistificación del Estado, a su desdivinización,<sup>360</sup> marcada por la irrupción del racionalismo y su concretización en el materialismo, cuyo eje ideológico o argumentativo es un ataque a las categorías metafísicas propias de la filosofía en Occidente.

---

<sup>357</sup> Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre...*, cit., (*Wie die Weltordnung dem Theologen als Wille Gottes, erscheint die Rechtsordnung dem Rechtstheologen als Wille des Staates*) p. 21.

<sup>358</sup> *Ibid.*, (*Hegel [...] dessen Rechtsphilosophie die Souveränität des Staates zum Mittelpunkt hat [...] in einer Vergöttlichung des Staates gipfelt*) p. 154

<sup>359</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Chr., *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft...*, cit., p. 19.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 75

Se trata de una revolución histórica comenzada por Spinoza y su concepción de una única sustancia, como veremos en el cuarto capítulo. Dicho de otra manera, se trata de una tendencia a des-sustancializar el mundo, que no es otra cosa que el proceso secularizador en Occidente.

A. La crítica al concepto de substancia y la crítica kelseniana del Estado como ente metajurídico

Para Kelsen el concepto de substancia aparece escondido detrás de una gran variedad de vestiduras o disfraces que llevan a la duplicación del mundo en dos sustancias: el mundo espiritual y mundo material. El primero ejerce su influencia sobre el segundo, situación que es directamente trasladable a la teoría del Estado, hasta entonces dominante, que postulaba que: «El Derecho como voluntad del Estado, es decir, de un superhombre distinto al individuo» (traducción propia).<sup>361</sup> Por lo cual, si es: «el mundo duplicado por el concepto de substancia o dividido en dos partes, entonces la –imposible– tarea de la filosofía es producir la unidad nuevamente» (traducción propia).<sup>362</sup> Curiosamente esta fue la meta de la filosofía durante la Edad Media, cuando se le conocía como alquimia con matices protopanteístas, como veremos más adelante en esta investigación, es decir, unir los contrarios. Y que Kelsen ve como la tarea de la teoría del Derecho:

De igual manera se esfuerza la teoría del Estado y del Derecho, después de que partió el mundo del Derecho en Estado y Derecho, es decir, en dos partes, en establecer una relación entre ambos, quiere decir, pues, producir una unidad. Naturalmente en vano (traducción propia).<sup>363</sup>

Esta cita podría corroborar lo que se sostiene en la presente investigación: que la teoría kelseniana de la democracia, basada en la identidad entre Estado y Derecho, se inserta dentro de una tradición filosófica en Occidente o, por lo menos, esa parece ser la intención del propio Kelsen, cuyo proceso democratizador está marcado por una des-sustancialización, una lucha contra las categorías metafísicas en Occidente que, como veremos más adelante, desde

---

<sup>361</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., (*Das Recht als Wille des Staates, also eines vom Einzelmenschen verschiedenen Übermenschen*) p. 210.

<sup>362</sup> *Ibid.*, (*Ist die Welt durch den Substanzbegriff verdoppelt oder in zwei Teile zerrissen, dann entsteht für die Philosophie die –unlösbare– Aufgabe, die Einheit wieder herzustellen*) pp. 210-211.

<sup>363</sup> *Idem* (*Ganz ebenso bemüht sich die Staats- und Rechtslehre, nachdem die Rechtswelt in Staat und Recht verdoppelt, beziehungsweise in zwei Teile geteilt hat [...], eine Beziehung zwischen den beiden, das heisst doch irgendwie eine Einheit herzustellen. Natürlich vergebens*) p. 211.

Spinoza y su idea de una única sustancia han determinado el devenir del pensamiento político, pasando del panteísmo durante la Ilustración radical, con el propio Spinoza y su círculo, al materialismo de los *philosophes* franceses –De la Mettrie, Helvétius, d’Holbach, etcétera– durante la Ilustración prerevolucionaria en el siglo XVIII, hasta llegar al materialismo histórico de Karl Marx, que también podríamos observar de alguna manera en Hegel y su esfuerzo por materializar lo que interpreta como eticidad combinando el espíritu objetivo con el subjetivo. Esta pareciera ser una metáfora que se repite constantemente en Occidente, sino es que la metáfora que define a la historia de Occidente: la unión de los contrarios.

La des-sustancialización, que podemos también llamar una postura antimetafísica, y su relación con la democracia es una idea que acompañará a Kelsen a lo largo de su vida y que no sólo podemos observar en 1922, en *El concepto sociológico y jurídico del Estado*, sino que será una idea que retomará en 1933 con la publicación de un artículo en la revista *Rechts u. Staat in Geschichte und Gegenwart (Derecho y Estado en Historia y Presente)* bajo el título «*Staatsform und Weltanschauung*» («Forma del Estado y la cosmovisión»), donde Kelsen interpreta el proceso secularizador de Occidente precisamente como el producto de una lucha antimetafísica, aunque desde mucho tiempo atrás en la Edad Media, desde la teoría política y del Estado de autores que ya hemos tenido la oportunidad de revisar en el capítulo anterior, como Marsilio de Padua y Johannes von Jardun –con base en el averroísmo–, pasando por la idea de la unión de los contrarios –*concordantia oppositorum*– de Nicolás Cusa, hasta Spinoza;<sup>364</sup> una idea que seguirá siendo objeto de la reflexión kelseniana hasta su última obra de 1964, *Religión secular* –publicada de forma póstuma hasta 2012–, donde, en su defensa del pensamiento secular de los *philosophes* franceses y del materialismo histórico de Marx frente a las interpretaciones de ambos como “religiones seculares” que siguen una escatología juaquinista, destaca el papel de la filosofía secular en el devenir del pensamiento político en Occidente.

La crítica kelseniana al concepto de sustancia, que es la base de su crítica al concepto metajurídico de Estado, si bien es cierto se desprende de su afinidad con la filosofía positivista, en la así llamada por Carsten Heidemann fase trascendental de Kelsen, que va de

---

<sup>364</sup> *Cfr.*, Kelsen, H. «*Staatsform und Weltanschauung*»..., *cit.*, pp. 26-27.

1916 a 1922, donde desarrolla los conceptos de persona e unidad de imputación,<sup>365</sup> el propio Kelsen afirma que de la filosofía positivista-empirista de Richard Avenarius y Joseph Petzoldt – así como lo hace también de la obra de Ernst Cassirer *Concepto de substancia y concepto de función (Substanzbegriff und Funktionsbegriff)*– sólo se sirve de su argumentación contra el concepto de substancia para el desarrollo de su teoría pura.<sup>366</sup> De hecho, es el propio Kelsen quien reconoce que fue su alumno Fritz Sander el que desarrolla el paralelismo entre la teoría del conocimiento de la filosofía trascendental kantiana y su teoría de la “experiencia jurídica” o “experiencia del Derecho” (*Rechtserfahrung*).<sup>367</sup> Por lo que aquí sostenemos que la crítica al concepto de sustancia, que es la base de su crítica a la noción metajurídica de Estado, obedece más a un enfoque o tendencia historicista en Kelsen por los argumentos esgrimidos arriba; es decir, por la inquietud kelseniana en cuanto al desarrollo de la democracia en Occidente y de sus bases epistémicas, que por una relación directa con el neokantianismo.

Incluso para 1922 Kelsen no está seguro de los alcances del método trascendental para la teoría del Derecho, ya que en realidad es Sander y no Kelsen quien establece esta relación o comienza a trasladar el método trascendental al terreno del Derecho.<sup>368</sup>

Como hemos tenido oportunidad de ver, la crítica al concepto de sustancia de Kelsen deviene de todo un corolario de teoría y disciplinas, que van desde el psicologismo, el psicoanálisis, la sociología, etcétera, trayendo agua a su molino, donde la filosofía trascendental es sólo un elemento más del que se sirve Kelsen en el devenir de la historia del pensamiento occidental para el desarrollo de su teoría de la democracia, teniendo como columna vertebral a la teoría pura y la identidad entre Estado y Derecho.

---

<sup>365</sup> *Cfr.*, Carsten Heidemann, *Die Norm als Tatsache, “Zur Normentheorie Hans Kelsen”*, Baden-Baden, Nomos, 1997, p. 43.

<sup>366</sup> *Cfr.*, Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, *cit.*, pp. 211-212.

<sup>367</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

<sup>368</sup> *Ibid.*, pp. 217-218.

## B. La trascendencia de Dios frente a la naturaleza y del Estado frente al Derecho

*Mientras la mitología como teología del politeísmo coloca detrás de la naturaleza a una multiplicidad de dioses, se conforma la teología del monoteísmo con una sola hipóstasis, y, por ello, al concepto de un único Estado de la teoría del Derecho, sobre todo y particularmente, le corresponde el concepto del único Dios de la teología judeocristiana.*<sup>369</sup>  
(traducción propia)

En un artículo publicado en 1925 por el profesor de la Universidad de Viena, el Dr. W. Pohl, titulado «*Kelsen Parallele: Gott und Staat. Kritische Bemerkungen eines Theologen*», («Paralelos de Kelsen: Dios y el Estado. Comentarios críticos de un teólogo»), éste menciona que en su artículo «Dios y el Estado» Kelsen busca desde una perspectiva psicológica de la experiencia religiosa, así como desde la analogía entre el Estado y la doctrina de Dios de la teología, resolver el problema de la teoría del Estado en paralelo desde la teología. Esto al tratarse, en esencia, del mismo problema en ambos casos, es decir, el problema aparente entre la relación de un sistema y su hipóstasis.

A decir de Pohl, la solución de Kelsen será el desenmascaramiento de dicho problema aparente, es decir, el problema de la relación entre Dios y el mundo, que se traduce en que Dios no es otra cosa que la personificación del orden en el mundo, lo cual encuentra su correlato en el Estado como personificación del orden normativo.<sup>370</sup> Y es que para Kelsen, como hemos visto, el concepto de Estado determina a la teoría del Estado al concebirlo como un ente trascendente al Derecho, de forma análoga al Dios de la tradición judeocristiana que resulta un ente trascendente a la naturaleza:

Si es admisible una analogía entre el microcosmos del orden normativo y el macrocosmos del orden del universo –y no es de ninguna manera nuevo y le es consciente el pensamiento primitivo–, entonces se esconde en la personificación el universo de todas las normas dominantes, en tanto que son pensadas como un sistema lógico, sin contradicciones, detrás de cuya idea está la de un dios personal, único, la misma, o parecida economía de pensamiento que en la construcción jurídica la de una unidad, un

<sup>369</sup> *Ibid.*, (*Während die Mythologie als Theologie des Polytheismus hinter die eine Natur eine Vielheit von Göttern setzt, begnügt sich die Theologie des Monotheismus mit einer einzigen Hypostase. Und darum entspricht der Begriff des einig-einzigen Staates der Rechtslehre vor allem und insbesondere dem Begriff des einig-einzigen Gottes der jüdischen-christlichen Theologie*) pp. 219-220.

<sup>370</sup> *Cfr.*, Pohl, W. «Kelsen Parallele: Gott und Staat. Kritische Bemerkungen eines Theologen», en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Frankfurt, Verlag Sauer & Auvermann KG, vol. IV, 1968, p. 571.

portador del orden estatal; la persona del Estado, de la personalidad del Estado unitario. El paralelismo entre la estructura lógica del concepto de Estado y de Dios se manifiesta en la sorprendente similitud de los problemas y las soluciones a los problemas en la teoría del Estado y la teología, cuyo problema principal es la relación del Dios frente al mundo (Dios frente a la naturaleza), que corresponde de manera completa a la pregunta fundamental de la teoría del Estado por la relación del Estado frente al Derecho (traducción propia).<sup>371</sup>

Para Kelsen la concepción de trascendencia del Estado frente al Derecho o, mejor dicho, por encima de éste, no es una cuestión de simple analogía con la propia del Dios de la tradición judeocristiana, sino que se trata del origen de las cualidades negativas del Estado.

Como hemos señalado a lo largo de esta investigación, características como la “soberanía” del Estado están íntimamente ligadas a la concepción de éste como ente sobresustancial, que no es otra cosa que: «la afirmación del Estado como absoluto y, sobre todo, en el sentido de un poder supremo» (traducción propia),<sup>372</sup> de una *prima causa*, de una voluntad superior. Esto sólo es concebible a través de una hipóstasis del Estado, de su interpretación antropomorfa como persona. El problema que observa Kelsen con ello es que dicha persona, dicha hipóstasis, adquiere la calidad de una sustancia inmutable, la cual escapa al aspecto dinámico del Derecho.

Kelsen explica a partir de la doctrina evangélica del teólogo Julius Kaftan que la cualidad de trascendencia es, sobre todo, característica del Dios de la teología judeocristiana: «A él [ concepto de Dios] le corresponde que la trascendencia de Dios sea acentuada de la forma más fuerte, que Dios sea reconocido, sobre todo, como No-mundo, como en contra del mundo» (traducción propia).<sup>373</sup> En una analogía, así como le corresponde a Dios lo celestial

---

<sup>371</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., (*Wenn eine Analogie zwischen dem Mikrokosmos der Rechtsordnung und dem Makrokosmos der Ordnung des Universums zulässig ist –und sie ist keineswegs neu und schon dem primitiven Denken bewusst–, dann steckt in der grandiosen Personifikation aller das Universum beherrschenden Normen, sofern sie als ein sinnvolles, widerspruchloses System gedacht werden, dann steckt in dieser Idee eines persönlichen, einheitlichen Gottes die gleiche oder doch eine verwandte Ökonomie des Denkens wie in der juristischen Konstruktion eines einheitlichen, persönlichen Trägers der staatlichen Rechtsordnung, der Staatsperson, des persönlichen einheitlichen Staates. Die vollkommene Parallelität in der logischen Struktur des Staats- und des Gottesbegriffes manifestiert sich in einer verblüffenden Gleichartigkeit der Probleme und Problemlösungen in Staatslehre und –Theologie, wobei deren Hauptproblem: Das Verhältnis von Gott und Welt (oder Gott und Natur) in vollkommenster Weise der Kernfrage der Staatslehre nach dem Verhältnis von Staat und Recht entspricht*) pp. 221-222.

<sup>372</sup> *Ibid.*, (*die Behauptung des Staates als eines Absolutums, und zwar sowohl im Sinne einer höchsten Macht*) p. 222.

<sup>373</sup> Dogmatiker, 5. Aufl., S. 153, *apud.*, *Ibid.*, (*Dem spricht nämlich, dass die Transzendenz Gottes in der stärksten Weise betont, dass Gott vor allem als Nichtswelt, als im Gegensatz zur Welt stehend erkannt werde*) p. 223.

frente a lo terrenal, para Kelsen al Estado dentro de las teorías del Estado le corresponde lo suprajurídico, un lugar fuera del orden normativo.

Las consecuencias del sentido de trascendencia son para Kelsen que, al ser Dios un absoluto, en la jurisprudencia se absolutice el “poder” del Estado, se absolutice la “soberanía” del Estado. El Estado es concebido como tal debido a su “poder”, así como Dios es Dios por su poder absoluto y, con ello, causa de sí mismo como causa absoluta.

Ya hemos tenido oportunidad de comentar cómo esto se traduce, sobre todo al hablar de Carl Schmitt, en conceptos como el “estado de excepción”, por virtud del cual las decisiones de un grupo de individuos al frente de los órganos de gobierno se sustraen de los límites impuestos por el orden normativo con facultades extraordinarias dadas por ellos a sí mismos con una apariencia de “legalidad”, que en realidad no existe al no ser contemplada por el orden normativo, sobre todo, el constitucional.

El hecho de que en el discurso teológico Dios sea entendido como trascendente, en específico, como sustancia trascendente, y que dentro de las teorías del Estado no se hable del Estado o éste sea concebido como sustancia, no es algo que pase inadvertido por Kelsen. Por ello, al hablar de una analogía entre el sentido de trascendencia de Dios en la teología y del Estado en las teorías del Estado, Kelsen recurre a la teoría de Vaihinger, quien señala que el:

El proceso de hipóstasis lo observamos en los griegos, y todavía más en los romanos [...] estos últimos bien conocidos por concebir simples abstracciones como *Virtud*, *Victoria*, *Gloria*, etcétera como deidades personificadas. Todas las lenguas tienen los medios para pensar en una característica, esto es, el resultado de un juicio comparado, como un objeto independiente [...] Las cualidades de las cosas a las causas de deidades trascendentes, sino imaginadas ellas mismas como personas: el esquema primigenio de toda sustancialidad es, pues, la personalidad (traducción propia).<sup>374</sup>

Kelsen, partiendo de Vaihinger, hábilmente señalará entonces que, si bien las teorías del Estado no se refieren a éste como una sustancia, el concepto de Estado de las teorías del Estado es una sustancia, ya que lo entienden como persona, lo cual es como se ve en Vaihinger, diríamos, la esencia de la sustancialidad, su esquema primigenio.

---

<sup>374</sup> Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des als ob...*, op. cit., (*Hypostasierungsprozess sehen wir bei den Griechen und fast noch mehr bei den Römern vor sich gehen, und die letzteren sind ja bekanntlich [...] blosse Abstrakta, wie Virtus, Victoria, Gloria u.s.w. als persönliche Gottheiten zu fassen. Alle Sprachen haben Mittel, um eine Eigenschaft, also das Resultat eines vergleichenden Urteiles, wiederum als ein selbständiges zu denken [...] Die Eigenschaften der Dinge werden nicht nur als Wirkungen transzendenten Gottheiten zugeschrieben, sondern selbst als Personen vorgestellt: das Urschema aller Substantialität ist ja die Personalität.*) p. 391.

La sustancialidad del Estado y, con ello, su concepción como ente metajurídico, trascendente al Derecho, en analogía con el discurso teológico judeocristiano, radica en su concepción, sobre todo, como persona, que es un lugar común como ya hemos tenido oportunidad de analizar, en particular cuando se habla del Estado en un contexto de derecho internacional, cuya falacia demuestra Kelsen en *El problema de la soberanía y la teoría de Derecho internacional*: «Así es [entonces] como emerge también de igual forma como persona la substancia absoluta en la teoría del Estado como en la teología» (traducción propia).<sup>375</sup>

Resulta importante destacar que el sentido de trascendencia del concepto de Dios de la tradición judeocristiana deviene, según señala Kelsen, del platonismo que a decir de él advierte Kaftan.<sup>376</sup> Esta será una idea que Kelsen retomará en diversos textos y desarrollará de forma extensa en *Society and Nature* (Sociedad y naturaleza) de 1943, una obra poco estudiada pero no por eso menor. En esta obra, desde un enfoque más antropológico, Kelsen explicará el sentido de la trascendencia en Aristóteles y Platón a partir de la *μετεμψύχωσις* (metempsychosis)<sup>377</sup> como un componente característico del pensamiento primitivo y su falta de causalidad. Como señala Kelsen:

La idea de que los eventos son determinados por las leyes de la naturaleza, el concepto del principio de causalidad —como fundamento base del pensamiento científico, el cual se desarrolla lentamente y con dificultad en la mente del hombre— está por completo más allá del entendimiento del hombre primitivo (traducción propia).<sup>378</sup>

Se trata, según Kelsen, del predominio de lo emocional sobre lo racional que va de la mano con la falta de autoconciencia del hombre primitivo, del ego, lo cual lo hace concebir el mundo como un lugar dominado por espíritus, particularmente de los muertos, a los que les atribuye poderes suprahumanos y que por ello lo hacen temer su venganza, al ser la función de la retribución de las almas de los muertos la base de la adoración de éstos.

---

<sup>375</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., (so tritt auch die absolute Substanz in der Staatslehre ebenso wie in der Theologie als Person) p. 224.

<sup>376</sup> *Idem.*

<sup>377</sup> Se trata en esencia de la idea de la vida después de la muerte, el traspaso del alma hacia otro mundo, el más allá.

<sup>378</sup> Kelsen, Hans, *Society and Nature. A Sociological Inquiry...*, cit., (The idea that events are determined by laws of nature, the concept of the principle of causality —as fundamental basis of scientific thought which develops slowly and with difficulty in men's minds—is entirely beyond the grasp of primitive man) p. 3.

Kelsen señala que para el hombre primitivo toda creación es la obra de entes suprahumanos y no del hombre.<sup>379</sup> Esto hace que el hombre primitivo tienda a sustancializar todo a su alrededor por su falta de capacidad de abstracción, sobre todo el tiempo: «que el hombre primitivo no pudo concebir un concepto abstracto tal como el tiempo no es de sorprender. Sin embargo, resulta relevante que considerara al tiempo como una sustancia que fuera renovada eternamente» (traducción propia).<sup>380</sup>

Como explica Kelsen en un artículo sobre la justicia en Platón, publicado en 1938, poco antes de la publicación de *Society and Nature* de 1943, la filosofía platónica se caracteriza por su marcado dualismo:

La característica de la filosofía platónica es un dualismo radical. El mundo platónico es una unidad y el abismo que resulta en muchos sentidos de esta bifurcación aparece en innumerables formas. No es uno sino dos mundos los que Platón ve cuando con los ojos de su alma imagina uno trascendente, no espacial, un reino atemporal de la idea; la cosa en sí, la verdad, la absoluta realidad del Ser en tranquilidad (traducción propia).<sup>381</sup>

Para Kelsen se trata de una idea que tiene que ver con un pensamiento de origen prerracional cuyo eje es la idea de retribución en el otro mundo en la metempsicosis, que encontramos desde formas civilizatorias muy primitivas, hasta en religiones altamente desarrolladas como la egipcia y la cristiana y la idea de la condena o retribución del alma en el más allá.<sup>382</sup>

La interpretación kelseniana del pensamiento platónico y, en general, helénico, si bien es cierto que será de suma importancia para comprender la oposición de la concepción kelseniana Derecho frente a los valores, tema por demás interesante, no es el objetivo de este trabajo de investigación. Se trata de un tema que por sí mismo es digno de una investigación doctoral. Sin embargo, sí es importante destacar con ello que la sustancialización del mundo y de las cosas y su relación con lo divino no fue un tema menor dentro de la reflexión kelseniana. Este tema lo acompañó a lo largo de su vida, más allá de un interés, fue una

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>380</sup> *Ibid.*, (That primitive man cannot conceive of such an abstract concept as time is not to be wondered at. It is significant, however, that he considers time as a substance to be renewed perpetually) p. 14.

<sup>381</sup> Kelsen, H. «Platonic Justice»..., *cit.*, (The mark of Platonic philosophy is a radical dualism. The Platonic world is not one of unity; and the abyss which in many ways results from this bifurcation appears in innumerable forms. It is not one, but two worlds, which Plato sees when with the eyes of his soul he envisages a transcendent, spaceless, a timeless realm of the Idea, the thing-in-itself, the true, absolute reality of tranquil being) p. 367.

<sup>382</sup> *Cfr.*, Kelsen, Hans, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*..., *cit.*, p. 186

obsesión, cuya foto panorámica, si se nos permite la expresión, nos puede ayudar a comprender más sobre su teoría, no en lo particular, sino su lugar dentro de la historia de las ideas, que es el objetivo de la presente investigación.

A partir de la analogía conceptual entre el dios de la teología judeocristiana y la figura del Estado dentro de las teorías del Estado, que Kelsen presume se trata de un mismo proceso de sustancialización, de una hipóstasis en ambos casos que encuentra una forma concreta en la imagen antropomorfa de Dios concebido como un tipo de persona con cualidades humanas como voluntad y poder, ve dentro de la misma doctrina teológica —y como contradiscurso a las nociones trascendentales de ésta— y, con ello, una base epistémica antagónica que supere al método teológico y las nociones sobresustanciales: al panteísmo.

## 2. El panteísmo y la Teoría pura del Derecho. El panteísmo como superación del método teológico

Al hablar de la relación de Dios frente a la naturaleza y del Estado frente al Derecho Kelsen apunta expresamente que: «A través de —sobre todo en contra del panteísmo—, la asentuada con énfasis, trascendencia de Dios frente al mundo cae la teología en la misma dificultad que la teoría del Estado ante la, por ésta sostenida, naturaleza metajurídica del Estado» (traducción propia).<sup>383</sup> Y es que para Kelsen este problema es en ambos casos epistémico. Tanto Dios como el Estado al constituir dos metarrealidades —el primero frente al mundo y el segundo frente al Derecho—, se erigen como dos sistemas independientes frente a la naturaleza y frente al Derecho respectivamente.

Para Kelsen esto va en contra de la principal tendencia del conocimiento que es la unidad sistemática, que para él se trata de un postulado presupuesto.<sup>384</sup> Sin embargo, Dios y el Estado, contra lo que sostienen la teoría del Estado y la teología, no están realmente separados ni de la naturaleza ni el último del Derecho. No podemos imaginar a Dios sin el

---

<sup>383</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., (*Durch die —vor allem gegen den Pantheismus— mit Nachdruck betonte Transzendenz Gottes gegenüber der Welt gerät die Theologie in die gleiche Schwierigkeit wie die Staatsrechtslehre angesichts der von ihr behaupteten metarechtlichen Natur des Staates*) p. 226.

<sup>384</sup> *Idem.*

mundo ni al Estado sin Derecho. Y al ser el problema tanto en la teología como en la teoría del Estado el mismo, Kelsen cree que deben tener la misma solución. Y es que si dentro de la doctrina teológica Dios se escinde en dos personas: Dios-padre y Dios-hijo, para Kelsen esto es exactamente igual (*haargenau*) o análogo a la teoría de la autoobligación del Estado (*Selbstverpflichtung*), por medio de la cual el Estado, concebido como ente metajurídico, se transmuta en Derecho –tal como hace Dios al encarnarse en el mundo como Dios-hijo– al convertirse en sujeto de Derecho (*Rechtssubjekt*).

Esto, como bien apunta Kelsen, no puede ser más que un “misterio” que rebasa por completo cualquier esquema racional si partimos del hecho de que se trata, en principio, de dos “substancias” diferentes en ambos casos. Y que tiene como resultado que:

En la persona del Dios-padre súbdito y obediente Dios-hijo se lleva a cabo de igual manera la unión mística entre Dios y el mundo, la superación del dualismo fundamental, así como en la persona del Estado como sujeto de Derecho la enigmática unión del metajurídico Estado con el orden normativo, en la que se lleva a cabo la superación del dualismo entre Estado y Derecho (traducción propia).<sup>385</sup>

Cristo como Dios-hijo es el medio por el que Dios y el mundo se unen, que para Kelsen no es otra cosa que la solución al problema del dualismo substancial que se encuentra sospechosamente muy próximo al panteísmo.<sup>386</sup> Dios es en la figura de Cristo idéntico al mundo, así como el Estado se vuelve idéntico al Derecho como sujeto de Derecho, que es el postulado principal de la teoría pura del Derecho, la “tesis de la identidad” (*Identitätsthese*).

Como señala el teólogo Joseph Pohle, a quien citamos a partir de Kelsen:

Porque la naturaleza inmezclable de Dios (con el mundo) constituye el extremo contrario al panteísmo, así ha encontrado la doctrina infalible de la Iglesia en los dos sínodos de, el de Calcedonia en el 451 y el del Vaticano en 1870, al panteísmo en el medio de su esencia (traducción propia).<sup>387</sup>

---

<sup>385</sup> Idem (*In der Person des Gott-Vater untertanen und gehorsamen Gott-Sohnes vollzieht sich ebenso die mystische Vereinigung zwischen Gott und die Welt, die Aufhebung des fundamentalen Dualismus, wie sich in der Person des Staates als Rechtssubjekt die rätselhafte Verbindung des metarechtlichen Staates mit der Rechtsordnung, die Aufhebung des Dualismus von Staat und Recht vollzieht.*).

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>387</sup> *Ibid.*, (*Weil die Unvermischbarkeit Gottes [mit der Welt] den extremen Gegensatz zum Pantheismus bildet, so hat das unfehlbare Lehramt der Kirche durch die beiden Synoden, von Chalcedon 451 und des Vatikans 1870 den Pantheismus in seiner Herzmitte getroffen*) p. 223.

Se trata de una idea, la de Pohle, totalmente contradictoria a la teología judecristiana que, como ya hemos comentado, basa el concepto de Dios en su carácter trascendental, su naturaleza sobresubstancial, pero que el mismo Pohle, como lo señala Kelsen, contradice: «La impersonalidad de Dios del panteísmo es refutada por la palabra: Yo soy quien soy» (traducción propia).<sup>388</sup> De la misma forma se contradicen las teorías del Estado que diferencian a éste del Derecho y, al mismo tiempo, hablan de la persona del Estado, del sujeto de Derecho, que en esencia es el propio orden normativo; una figura grotesca, en palabras de Kelsen, una especie de minotauro, mitad orden normativo, mitad cosa natural.<sup>389</sup>

Kelsen señala expresamente que observa entre Dios y el Estado y sus contrapartes de Estado y Derecho no sólo un paralelismo lógico, sino un tipo de relación real.<sup>390</sup> Este vínculo se encuentra para Kelsen en un entendimiento del mundo de carácter mitológico religioso que, como ya hemos señalado, tiende a sustancializar las cosas. Por tanto, Kelsen ve en el panteísmo, en la concepción de una única sustancia como superación de esa cosmovisión y que marca el comienzo de las ciencias naturales, del entendimiento causal del mundo: «La superación del método teológico, la producción de un sistema unitario, éste es el panteísmo temido por la teología»,<sup>391</sup> citando a su vez a Pohle, quien menciona que: «El panteísmo, en esencia ateísmo, culmina con la idea fundamental: Dios y el mundo son una entidad [...] Según sean Dios y el mundo presentados, esta idea se concibe de dos formas: Dios es todo y todo es Dios. La primera forma se puede nombrar panteísmo cosmológico, la segunda ontológico» (traducción propia),<sup>392</sup> y continúa Kelsen:

La primera lleva al pancosmismo, la última al acosismo; una niega a Dios a favor del mundo, la otra niega al mundo a favor de Dios. Solo la primera, el pancosmismo, es el verdadero enemigo de la teología, y sólo como pancosmismo ha alcanzado el panteísmo una significación histórica, histórica-científica, liberando en el camino de ese panteísmo a las ciencias naturales de las cadenas de la teología (traducción propia).<sup>393</sup>

<sup>388</sup> *Ibid.*, (*Der unpersönliche Gott des Pantheismus ist durch das eine Wort: ich bin der ich bin, hinreichend widerlegt*) p. 225.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 232

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>391</sup> *Ibid.*, (*Die Aufhebung der theologischen Methode, die Herstellung der Systemeinheit, das ist der von der Theologie so gefürchtete Pantheismus*) p 247.

<sup>392</sup> Pohle, I. Bd., S. 403, *apud.*, *Ibid.*, (*Der Pantheismus, im Grunde nur Atheismus, gipfelt im Grundgedanken: Gott und Welt sind einer Wesenheit [...] Jenachdem er Gott oder die Welt voranstellt, lässt er sich in zwei Hauptformen fassen: Gott ist alles, und: alles ist Gott. Die erste Form kann man den kosmologischen, die zweite den ontologischen Pantheismus nennen*) p. 248.

<sup>393</sup> *Idem* (*führe der erstere zum Pankosmismus, der letztere zum Akosmismus: der eine negiert Gott zugunsten der Welt, der andere die Welt zugunsten Gottes. Nur der estere, der Pankosmismus, ist der eigentliche Feind*

En este punto resulta interesante, por un lado, que Kelsen destaca del panteísmo su forma como cosmovisión y, con ello, su importancia para las ciencias como fundamento epistémico de las mismas y, por otro lado, su papel histórico en el devenir del pensamiento occidental como agente librador de las ciencias de las cadenas de la teología, al ser esto la piedra angular de la presente investigación.

Esto es sumamente relevante para nuestra investigación y la comprobación de nuestra hipótesis, toda vez que al hablar de una cosmovisión se observa que Kelsen ve, más allá de simples analogías, una idea que se desarrolla históricamente y que tiene como eje la secularización de las categorías occidentales: la del metarrelato panteísta.

En los siguientes capítulos ya tendremos oportunidad de explicar cómo esta analogía con el panteísmo que da lugar a la tesis de la identidad entre Derecho y Estado no será casualidad, sino que dentro de la historia de las ideas en Occidente hay una tendencia a una identificación filosófica, a unir contrarios, motivada por el influjo del pensamiento antimetafísico, en particular, el panteísmo de Spinoza.

### 3. Cosmovisión y panteísmo. El papel del panteísmo en la teoría democrática de Kelsen

En 1933, un año fácil de recordar para la historia, el mismo año en que Hitler llega al poder en Alemania, Kelsen publica un artículo del cual ya hemos hecho mención, «*Staatsform und Weltanschauung*» («La forma del Estado y cosmovisión»), que, a nuestro parecer, resume en sus escasas treinta páginas el pensamiento democrático de Kelsen, quien bien puede ser el teórico de la democracia más importante del siglo XX.

Kelsen comienza por mencionar que el ideal político del siglo XIX, la democracia sobre todo a partir de la Revolución francesa, se ve amenazado por un nuevo astro, la dictadura, por lo que no basta con defender una u otra forma, sino que es necesario comprender su esencia, sus raíces, y no sólo describir las formas en que se manifiestan.<sup>394</sup> Y hace una

---

*der Theologie, und nur als Pantheismus hat der Pantheismus historische, wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung erlangt, indem auf dem Wege dieses Pantheismus die Naturwissenschaften sich aus den Banden der Theologie befreit*) p. 247.

<sup>394</sup> Cfr., Kelsen, H. «Staatsform und Weltanschauung»..., *cit.*, pp. 5-6.

descripción cronológica de la formación de la democracia en Occidente comenzando en la Edad Media con Averroes hasta culminar con Spinoza.

Resulta curioso que, a diferencia de otros autores que al hablar sobre las raíces de la democracia, del pensamiento democrático en Occidente, suelen hacer referencia a gente como John Locke, Alexis de Tocqueville, Rousseau, entre otros, Kelsen mencione a autores que ya hemos tenido la oportunidad de revisar en el capítulo anterior, como Marsilio de Padua, Johannes von Jardun, Nicolás Cusa y, haciendo una mención especial por sus ideas antimetafísicas, particularmente panteístas, a Spinoza.<sup>395</sup>

Destaca el orden cronológico en el que los menciona en el texto, conectando a los primeros con el averroísmo –cuya importancia en el desarrollo del discurso panteísta ya tendremos ocasión de mencionar–, seguidos de Cusa y acentuando su concepto de *concordantia oppositorum* por medio del cual busca:

La superación y compensación de todos los contrarios de los cuales está lleno el mundo, esto es, él busca un compromiso, y desea sobre todo agrupar en una religión tolerante y razonable, en una unidad, también a judíos y musulmanes por encima de todas las diferencias de las costumbres religiosas (traducción propia).<sup>396</sup>

Siguiendo esta cronología podemos inferir que Kelsen entiende el desarrollo del pensamiento democrático en Occidente como el resultado de un proceso de secularización que está marcado por una tendencia antimetafísica en el devenir del pensamiento filosófico en Occidente.

Como explicaremos en los siguientes capítulos, el averroísmo marcó el inicio de un pensamiento político secular a su llegada a los círculos intelectuales de la Universidad de París, de lo cual, en un primer momento, se desarrollaron las primeras teorías del Estado en teóricos como Marsilio de Padua y Johannes von Jardun, personajes mencionados por Kelsen, y que se caracterizaron por una cosmovisión definida por el empirismo de la Ilustración islámica –el comienzo de las ciencias en Europa–, misma que encontraría eco en autores como Cusa y, más tarde, en los materialistas a partir de Spinoza.

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>396</sup> *Idem* (Überwindung und Ausgleich aller Gegensätze, von denen die Welt erfüllt ist, d. h. er sucht ein Kompromiss; und möchte vor allem in einer toleranten Vernunft-religion, über die Verschiedenheiten aller religiösen Bräuche hinweg, auch Juden und Mohammedaner zur einer Einheit zusammenfassen).

Esto nos hace ver que Kelsen es completamente consciente de este proceso en el devenir del pensamiento filosófico y, sobre todo, de sus consecuencias para el desarrollo de la democracia. Y es que para Kelsen existe un vínculo entre la política y la filosofía, idea que comenzará a desarrollar en 1933 en «La forma del Estado y cosmovisión», y que desarrollará todavía más en los años siguientes, como se observa en una de sus publicaciones en 1955, «*Foundation of democracy*» («Fundamentos de la democracia»), donde establece dicho vínculo desde la filosofía aristotélica.

Para Kelsen el vínculo entre filosofía y política no sólo deviene de un simple paralelismo, sino que existe una relación profunda entre ambas disciplinas que para él obedece a una cuestión epistémica, a la relación sujeto-objeto,<sup>397</sup> Así, se establece un vínculo entre teoría política y, en específico, la epistemología. Esto es porque para Kelsen la piedra angular de todo razonamiento ético-político se basa en la relación entre un sujeto dominante y un objeto de dominación, en tanto que para la teoría del conocimiento será la relación entre un sujeto cognocente y el objeto de la cognición, donde se encuentra más que una analogía profunda entre teoría política y epistemología.

Kelsen arguye que las raíces de las creencias políticas y de las convicciones filosóficas descansan siempre en la estructura psíquica o carácter del político o del filósofo; es a partir del Yo que para Kelsen tiene lugar la relación con el objeto. Para él sólo a partir de este supuesto se pueden explicar las diferencias de pensamiento o conflictos de poder, de la relación del individuo en particular frente al mundo, que no es otra cosa que su cosmovisión, que se expresa de forma ideal en el germanismo *Weltanschauung* (cosmovisión). Y, sobre todo, sólo partiendo de este supuesto, de la subjetividad del individuo, si se nos permite el aparente pleonasma, es que se puede entender que, la mayoría de las veces, nuestras inclinaciones políticas o filosóficas no son del todo racionales, sino que tienen su base en nuestras más profundas pasiones:

En particular uno debe poner atención en el hecho de que los juicios políticos, sobre todo las decisiones entre democracia y autocracia, no están fundadas comunmente ni en una investigación profunda ni en una reflexión científica, sino que son de nuestra circunstancia, de una cuestión anímica pasajera (traducción propia).<sup>398</sup>

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>398</sup> *Ibid.*, (Man muss ganz besonders die Tatsache beachten, dass politische Werturteile und insbesondere die Entscheidung zwischen Demokratie und Autokratie sehr häufig weder auf gründlicher Tatsachenforschung

Para Kelsen esto explica, por ejemplo, el descontento de las personas en ciertos casos con las democracias y sus inclinaciones por los gobiernos autocráticos y visceversa, lo cual, nos parece, es un síntoma común hasta nuestros días y del cual sobran ejemplos. No es extraño encontrar, como sucediera para Kelsen, opiniones que atribuyen a la democracia todos los males de la sociedad y que desean el establecimiento de un orden autocrático para poner arreglar lo que consideran como caos, y cuando éste se da, desean lo contrario.

Esta inclinación natural del hombre a hacer juicios de valor, unos más radicales que otros, y de lo cual se ocupan la epistemología y la teoría de los valores, para Kelsen se traduce en un antagonismo que en su forma más abstracta devienen en un absolutismo filosófico o un relativismo filosófico, cuestión que interpreta como análoga al antagonismo entre democracia y autocracia, al entender por la primera un relativismo político y, por la segunda, un absolutismo político, es decir, una cosmovisión. En el primer caso, esta cosmovisión estará determinada por una metafísica, una concepción dualista del universo, en el que existe, aparte del mundo natural, una realidad absoluta e independiente de la cognición humana: una sustancia absoluta a la que le corresponde como tal una verdad, un valor absolutos. En el segundo caso, el del relativismo político, para Kelsen éste se basa en una cosmovisión unisustancial del universo, determinada por un racionalismo de corte empirista y, con ello, con una clara tendencia al escepticismo. Al no haber en este último un dualismo, es decir, un supervalor como Dios, que es una sustancia absoluta, el mundo se presenta como el producto de la cognición del sujeto. Con lo cual en Kelsen se infiere que el panteísmo funge como base epistémica del relativismo, por la concepción de unisustancialidad del mundo. Recordemos que el panteísmo para Kelsen, en su forma de pancosmismo, juega un papel primordial en el devenir de la historia del pensamiento científico en Occidente.

Kelsen define la democracia como la idea de una libertad de autodeterminación, la cual encuentra su realización en un orden normativo directamente creado por los individuos a los que va dirigido y, la mayoría de las veces, escrito. Esto, veremos en los siguientes capítulos, es una tendencia que viene desde Spinoza y su círculo, cuyo fundamento, en última instancia, es el panteísmo que, al negar una sustancia absoluta, un valor trascendental, un dios

---

*noch auf gewissenschaftlicher Selbstbesinnung fundiert, sondern Produkte einer augenblicklichen Lage, ja einer vorübergehenden Stimmung sind) p. 9.*

voluntarioso que gobierne la vida del hombre, lo deja como dueño de su propio destino. Así como en Kelsen una teoría del Estado sin Estado deja al hombre, al individuo, como responsable de su propio destino.

Lamentablemente, fuera de la cronología arriba señalada, Kelsen ya no nos dirá más acerca del panteísmo, simplemente lo señalará como un elemento esencial en el devenir histórico del pensamiento democrático, un como estadio del pensamiento antimetafísico, pero cuya importancia será tal que lo usará como método analógicamente para el desarrollo de la base de su teoría democrática, la identidad entre Estado y Derecho. Por lo que nos toca destacar la relevancia de esta analogía en los siguientes capítulos.

De lo anterior podemos destacar que la teoría del Estado sin Estado de Hans Kelsen radica en la identificación entre Derecho y Estado como una y la misma cosa, la cual parte de una analogía con el panteísmo que identifica a Dios con la naturaleza y que Kelsen observa como superación del método teológico. Esta será la base de su teoría democrática que no verá al Estado como un ente por encima del Derecho, sino como mero Derecho, como un producto humano, desmitificando con ello conceptos como el dogma de soberanía que desde la teoría absolutista son propios o constitutivos de un ente cuya legitimación última es de carácter divino, como hemos visto en el capítulo anterior; uno que si bien nace secular, hasta cierto punto se había sustancializado por encima del Derecho tal como Dios es una sustancia por encima del mundo y, con ello, su legislador.

Ya desde este tramo se comprueba la relevancia, hasta cierto, del panteísmo en la teoría de Kelsen, porque a través de una analogía con éste, Kelsen desafía a toda la tradición de la teoría del Estado que había construido el concepto de Estado con base en un fundamento en última instancia teológico. Si bien había nacido hasta cierto punto secular, no había podido liberarse del problema de la sustancialización.

Con base en lo anterior, Kelsen también desafiará las teorías que le fueron contemporáneas, las cuales veían al Estado como un ente, tal es el caso de las teorías psicologistas o sociológicas que, por un error metodológico, por una mezcla de categorías, no dejarán de sustancializar al Estado, de concebirlo como un ente sin lograr describir ¿qué es?, ¿cuál es su naturaleza? A través de su analogía con el panteísmo, Kelsen desmistifica a ese ente, al mostrar su inexistencia fuera de una categoría política, una herramienta cognitiva para describir un fenómeno político-social. Por todo lo que hemos comentado podemos

destacar la relevancia de su teoría por encima de la tradición dentro de la teoría del Estado. La teoría Kelseniana será única, pero no como fruto de la casualidad, sino como el pináculo de toda una tradición antimetafísica dentro del pensamiento occidental: el panteísmo.

### CAPÍTULO III

## PRIMERAS TEORÍAS DEL ESTADO Y PENSAMIENTO ANTIMETAFÍSICO A LA LUZ DE LA CRONOLOGÍA DE KELSEN

*El Derecho es un nacido pagano*<sup>399</sup>

Rudolph Sohm

### I. PANORAMA GENERAL

El objetivo del presente capítulo es analizar, reconstruir y explicar, a partir de la línea cronológica marcada por Kelsen, el contexto en el que tienen lugar las primeras teorías del Estado para conocer su vínculo con las primeras ideas antimetafísicas, o lo que es lo mismo panteístas o protopanteístas, en particular, en el contexto averroísta, que es el momento histórico del que parte la cronología kelseniana.

Con ello se pretende demostrar desde una metodología de la historia de las ideas la trascendencia del discurso panteísta en el devenir de la teoría del Estado y el pensamiento democrático y, con ello, la trascendencia del discurso de Kelsen, quien desde un enfoque de la historia de las ideas ve al panteísmo como un elemento de vital importancia en el proceso de democratización de Occidente.

---

<sup>399</sup> *Vid.*, Hollerbach, Alexander, «Review work: Staat und Kirche als Ordnung von Macht und Geist. Ausgewählte Texte zum Verhältnis von Staat und Kirche. (Haufe-Schriftenreihe zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschungen, Bd. 10) By Rudolph Sohm, Hans-Martin Pawlowski», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Alemania, Franz Steiner Verlag, 2003, vol. 89, n° 1, (*Das Recht ist ein geborener Heide*), p.141.

## II. COMIENZO DEL PENSAMIENTO ANTIMETAFÍSICO SEGÚN LA CRONOLOGÍA KELSENIANA

A lo largo de la presente investigación ya hemos tenido oportunidad de analizar y explicar cómo la teoría democrática de Hans Kelsen tiene su base estructural en una teoría del Estado sin Estado que parte de una analogía entre la relación Estado y Derecho y aquella propia del panteísmo que vincula a Dios con la naturaleza. Se trata de una idea que parte de la negación de toda categoría metafísica y, con ello, de elementos metajurídicos que representen una mezcla de categorías, lo cual es, desde la perspectiva kelseniana, un error metodológico al momento de aproximarnos a la teoría del Estado.

Siguiendo los objetivos de nuestra investigación y a fin de comprobar nuestra hipótesis, que pretende demostrar que la teoría kelseniana y su vínculo con el panteísmo va más allá de una simple analogía y que responde a una línea discursiva antimetafísica que se puede divisar desde el campo de la historia de las ideas, debemos mencionar que si bien la teoría kelseniana se materializa en un positivismo jurídico como garante de una seguridad jurídica y principio democrático, también tiene una dimensión ideológica y que responde a una larga tradición de la historia del pensamiento democrático vinculada con el panteísmo, de lo cual el mismo Kelsen nos propone una cronología.

Lo anterior es porque para Kelsen la democracia representa una paradoja en la que la idea de libertad es la negación del orden social y estatal como contrapunto de toda teoría social y práctica estadista.<sup>400</sup> Bien señalará que: «de la libertad de la anarquía nace la libertad de la democracia» (traducción propia),<sup>401</sup> pero, paradójicamente, la democracia representa un límite a la libertad individual. De ahí que, como lo señala Matthias Jestaedt respecto a la teoría democrática de Hans Kelsen, la libertad como piedra angular de la democracia no signifique el predominio de la libertad individual, lo cual llevaría a la falta de libertad de los otros, sino a la seguridad de esa libertad individual a través de los procesos legislativos y la observancia de la ley (*Normunterworfenheit*). Se trata de un discurso que no propone el

---

<sup>400</sup> Kelsen, Hans, «Demokratie», en *Verteidigung der Demokratie, Abhandlungen zur Demokratietheorie...*, cit. p. 120.

<sup>401</sup> *Ibid.*, “Vom Wesen und Wert der Demokratie”, (*Aus der Freiheit der Anarchie wird die Freiheit der Demokratie*) p. 3

control en manos de la mayoría, sino un compromiso y reconocimiento del dinamismo en la conformación de la voluntad que cambia según los tiempos.<sup>402</sup>

Pero categorías como la de individuo o de libertad individual, constitutivas de lo que ahora entendemos por democracia, no fueron siempre parte del sistema de referencia del hombre occidental, sino que han sido el producto histórico de una evolución social, en la que han intervenido todo un entramado de ideas que les han dado origen, así como a la democracia misma.

Con base en las investigaciones en el campo de la historia de las ideas de Jonathan Israel en relación con los orígenes del pensamiento democrático, en específico respecto a las consecuencias de la Ilustración radical —fundamentalmente la figura de Spinoza— en el devenir del pensamiento democrático, ahora sabemos que algunas de esas ideas que dieron nacimiento al pensamiento democrático tienen su origen en una concepción unisustancial del mundo, tesis central del panteísmo. Se trata de una idea que empata con la teoría democrática de Kelsen, quien entiende, como lo demostraremos, a la democracia también como el producto de una cosmovisión fruto de un devenir del pensamiento occidental en el que interviene el panteísmo como cosmovisión propia de las categorías de Occidente, aunque dicho proceso comprenderá para Kelsen un espacio mayor de tiempo al señalado por Jonathan Israel en sus investigaciones.

En uno de sus textos más relevantes sobre la democracia, «*Staatsform und Weltanschauung*» («La forma del Estado y cosmovisión»), Kelsen menciona que el proceso ideológico que dio origen a la democracia desde la Edad Media comienza con el filósofo andaluz *Abū al-Walīd' Muhammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd*, nombre latinizado como Averroes:

En la Edad Media se fusiona de forma muy evidente la metafísica del cristianismo con el convencimiento de que la monarquía, como una copia fiel del reinado divino, era la mejor forma del Estado. Se puede mencionar aquí a Tomás de Aquino como el mayor ejemplo. Influenciado evidentemente por él, escribe Dante su famosa obra *La monarquía*. Marsilio de Padua será quien junto con Johannes de Jardún elaborara el *Defensor Pacis*, aquella obra que en la Edad Media desarrollara primero o de forma más clara el pensamiento democrático de la soberanía popular (*Volkssouveränität*). Fue de profesión médico y naturalista, y su colega, uno de los partidarios del averroísmo, quien con su *doctrina de la eternidad del mundo y el movimiento* y su total posición naturalista se coloca en una directa oposición frente a la metafísica cristiana. Ante todo es importante mencionar aquí al gran Nicolás Cusa, dado que —también orientado esencialmente hacia las ciencias naturales— como escéptico de la metafísica que enseña la

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, pp. XXII-XXIII.

incognoscibilidad del absoluto, transforma el conocimiento de lo infinito por el infinito conocimiento de lo finito. Él aspira —*concordantia oppositorum*— a la superación y al equilibrio de todos los contrarios de los que está lleno el mundo, esto es, él busca el compromiso y quiere ante todo escapar de las diferencias de todas las costumbres religiosas agrupando en una religión tolerante y racional también a judíos y musulmanes en una unidad. Con ello, termina firmemente en las fronteras de un panteísmo antimetafísico. No es casualidad que se incline por la democracia y defienda la igualdad y libertad de los hombres. También el panteísmo totalmente antimetafísico y naturalista de Spinoza está marcado por una expresa predilección por el principio democrático (traducción propia).<sup>403</sup>

Como se desprende de esta cita, podemos comprobar que para Kelsen la democracia es el resultado de un proceso propio de la historia de Occidente ligado al discurso panteísta, e identifica a Averroes cronológicamente como uno de los antecedentes más remotos del discurso antimetafísico.

Desafortunadamente, Kelsen no nos dice más en algún otro de sus textos sobre la democracia acerca de la cronología a partir de la cual él concibe el proceso histórico que da origen a la democracia o por qué la entiende así. Sin embargo, una de las referencias bibliográficas en el texto arriba citado alude a la obra de Friedrich Ueberweg (1826-1871) *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Fundamentos de la historia de la filosofía)*, texto canónico en su tiempo sobre la historia de la filosofía. Nuestra investigación nos ha llevado a encontrar en este texto, en su primera parte, una descripción —nada sistemática— del tránsito de la sujeción medieval a la autoridad de la Iglesia y del aristotelismo hacia una elección más autónoma o independiente del poder que marca la consolidación de lo que

---

<sup>403</sup> Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., *cit.*, (*Im Mittelalter geht die Metaphysik des Christentums ganz selbstverständlich mit der Überzeugung zusammen, daß die Monarchie, als das Abbild des göttlichen Weltregiments, die beste Staatsform sei. Thomas von Aquino ist hier als Kronzeuge zu nennen. Sichtlich von ihm beeinflusst schreibt Dante sein berühmtes Werk »De Monarchia«. Marsilius von Padua, der zusammen mit Johannes von Jardun den »Defensor pacis« d.i. dasjenige Werk ausarbeitet, das im Mittelalter den demokratischen Gedanken der Volkssouveränität zuerst oder doch am deutlichsten entwickelt, er ist seinem Berufe nach Arzt und Naturforscher, und sein Mitarbeiter zählt zu den Anhängern des Averroismus, der mit seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung und seiner durchaus naturwissenschaftlichen Grundeinstellung in einem direkten Gegensatz zur Christlichen Metaphysik steht. Vor allem aber ist hier der große Nikolaus von Cues zu nennen. Da er —auch im wesentlichen naturwissenschaftlich orientiert— als metaphysischer Skeptiker die Unerkennbarkeit des Absoluten lehrt, wandelt sich ihm die Erkenntnis des Unendlichen zur unendlichen Erkenntnis des Endlichen. Er strebt —concordantia oppositorum— nach Überwindung und Ausgleich aller Gegensätze, von denen die Welt erfüllt ist, d. h. er sucht ein Kompromiß; und möchte vor allem in einer toleranten Vernunftreligion, über die Verschiedenheiten aller religiösen Bräuche hinweg, auch Juden und Mahommadaner zu einer Einheit zusammenfassen. Dadurch gerät er bis hart an die Grenzen eines ametaphysischen Pantheismus. Was Wunder, daß er politisch für Demokratie ist und die Gleichheit und Freiheit der Menschen verflucht. Auch Spinoza durchaus antimetaphysisch, naturwissenschaftlich gerichteter Pantheismus ist mit einer ausgesprochenen Vorliebe für das demokratische Prinzip verbunden*) pp. 26-27.

entendemos como el Estado, pasando por una mezcla entre averroísmo, neoplatonismo y alejandrinos como Alejandro de Afrodisias, hasta la filosofía de la naturaleza de personajes como Pietro Pomponazzi (1462-1525), quien a decir de su autor marca el tránsito del deísmo al naturalismo.<sup>404</sup> En dicho texto podemos encontrar a su vez ideas bastante sugerentes para nuestra investigación, como la siguiente:

Andreas Caesalpinus (1519-1603 médico del Papa Clemente VIII) desarrolló el tránsito obvio del averroísmo al panteísmo; su Dios es “anima universalis”, sin que nosotros podamos comprenderlo con la forma de nuestro pensamiento. Éste no es ni finito ni infinito, no se mueve o permanece estático, y como espíritu debe ser concebido como lo que existe para sí. Sobre todo llevó apasionadamente a cabo estudios sobre ciencias naturales y ganó mérito esencialmente en el campo de la minerología y el estudio de las plantas (traducción propia).<sup>405</sup>

Si bien no contamos con más información sobre cómo entiende Kelsen el proceso histórico del pensamiento democrático, podemos inferir, a partir de esta cita como una de las fuentes de Kelsen, que éste supone un vínculo entre el averroísmo y el panteísmo como parte del devenir del pensamiento democrático. Posiblemente fue a partir de esta fuente que Kelsen estableció su cronología teniendo como punto de partida al averroísmo, como contexto filosófico en el que comienza el pensamiento democrático.

Esto es de llamar la atención y resulta sumamente relevante para nuestra investigación, dado que una de las grandes revoluciones del pensamiento en Occidente comenzó precisamente con la incursión del discurso averroísta como traductor y comentarista de Aristóteles, que se puede interpretar como el inicio de las ciencias naturales en Occidente, ya que es a partir de estas traducciones que Occidente descubre la ciencia helenística.

Se debe de tomar en consideración que para Kelsen una de las condiciones del proceso democratizador es precisamente el de las ciencias como lo expresaría hacia 1937 en su texto «*Wissenschaft und Demokratie*» («Ciencia y democracia»), las cuales van de la mano con su idea de democracia como un ideal que se basa en un relativismo frente a valores absolutos:

---

<sup>404</sup> Cfr., Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der neuzeit von ausblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart*, Berlín, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1888, pp. 4-5.

<sup>405</sup> *Ibid.*, (Andreas Caesalpinus (1519-1603, Leibarzt des Papstes Clemens III.) vollzog die naheliegende Umbildung des Averroismus zum Pantheismus; sein Gott ist anima universalis, ohne dass wir ihn mit den Formen unseres Denkens fassen könnten. Er ist weder endlich noch unendlich, weder bewegt er sich, noch ruht er, und soll als Geist, unvermischt für sich seined gedacht werden) p. 17.

Una verdadera ciencia que esté dirigida solamente a una comprensión objetiva de la realidad y se abstenga de valoraciones subjetivas mantiene también como ciencia social, como conocimiento de la realidad política, su objeto de estudio con la misma indiferencia emocional que frente a la naturaleza. Frente a las grandes contradicciones de los ideales políticos que establecen el conflicto entre democracia y autocracia no puede ella preferir ni la una ni la otra (traducción propia).<sup>406</sup>

Y es que la ciencia para Kelsen es sobre todo una postura que se vincula con la democracia al ser ésta una cosmovisión que se centra en entender al mundo, comprender al otro, en vez de desearlo o de querer dominarlo, de querer dominar al otro.<sup>407</sup>

Para Kelsen, la democracia precisa de un mínimo de empatía por el otro, lo que expresa analógicamente con el término en sánscrito y propio del hinduismo *Tat wam asi* (Tú soy eso), la cual sólo se logra desde una cosmovisión relativista como negación de los supervalores que puedan dar origen a un “súper-Yo”, a un súper, que Kelsen entiende como la base de las formas autocráticas del poder.<sup>408</sup>

Para Kelsen históricamente: «la fe en lo absoluto, en verdades absolutas y valores absolutos conduce necesariamente también a un absolutismo político, a la autocracia»,<sup>409</sup> que no es sólo una forma del Estado para Kelsen, sino que se ha materializado para Kelsen en la Iglesia.<sup>410</sup> Y es que, como se ha señalado en el capítulo primero de esta investigación, el nacimiento de lo que entendemos como Estado está íntimamente ligado a las categorías propias del discurso judeocristiano. No es que el Estado haya nacido propiamente en forma de orden divino, el Estado nace secular como hemos insistido a lo largo de esta investigación, pero como imagen microcósmica del orden celestial. Hay un vínculo analógico entre el orden mundano y el divino.

Al respecto cabe apuntar brevemente lo dicho por Horst Dreier en su libro titulado *Staat ohne Gott (Estado sin Dios)*, uno de los juristas y filósofos del Derecho más destacados en

---

<sup>406</sup> Kelsen, Hans, «Wissenschaft und Demokratie», en *Verteidigung der Demokratie...*, cit., (*Echte Wissenschaft, die nur auf objective Erkenntnis der Wirklichkeit gerichtet ist und sich jeder subjektiven Wertung enthält, bewahrt auch als Sozialwissenschaft —Als Erkenntnis der politischen Wirklichkeit— ihrem Gegenstand gegenüber die gleiche emotionale Indifferenz wie gegenüber der Natur. Vor den großen Gegensatz der politischen Ideale, den Konflikt zwischen Demokratie und Autokratie gestellt, kann sie weder die eine noch die andere vorziehen*) p. 238.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>408</sup> *Ibid.*, pp. 239-240.

<sup>409</sup> *Ibid.*, (*Der Glaube an das Absolute, an das absolute Wahrheiten und absolute Werte führt notwendigerweise auch zu einem politischen Absolutismus, zu Autokratie*) p. 242.

<sup>410</sup> *Idem.*

el ámbito alemán, además de ser uno de los conocedores más profundos de la obra kelseniana, quien menciona, al hablar de un Estado sin Dios, que ello no significa un mundo sin Dios, o una sociedad u hombres sin éste, sino que refiere a que el Estado en la democracia moderna prescinde de toda forma de legitimización religiosa o cosmovisión en particular, siendo la libertad de religión y la neutralidad religiosa del Estado las columnas sobre las cuales se erige la secularidad del Estado constitucional libre.<sup>411</sup> Éste es para Horst Dreier el espíritu, digámoslo así, del Estado moderno, del Estado democrático; la idea de que cualquier forma teocrática del Estado es incompatible con la democracia: «el derecho fundamental de la democracia de la norma de la Constitución es totalmente incompatible con cualquier forma de un Estado de Dios, una teocracia, un orden sacro o un Estado cristiano».<sup>412</sup>

Se trata de una idea que parece empatar con la idea kelseniana de democracia, siendo el elemento secular históricamente una de las piedras angulares de la democracia para él.

Por otra parte, Horst Dreier señala que podemos definir al Estado democrático moderno como un proyecto intramundano, cuyo ámbito de competencia tiene como límite las preguntas metafísicas fundamentales sobre el sentido de nuestro estar en el mundo al ser su tarea garantizar la libertad, el bienestar y el orden,<sup>413</sup> esto sin transgredir, en la medida de lo posible, la esfera del individuo y sus libertades.

La afirmación de que el Estado moderno prescinde de toda forma de legitimación en la teoría contractualista del Estado es una idea que existe desde la premodernidad (*Früh neue Zeit*).<sup>414</sup> Bien señala Herbert Schnädelbach que la secularización<sup>415</sup> en el Estado moderno no significa la eliminación de la herencia religiosa sino su transformación, con lo que ya no va

---

<sup>411</sup> Cfr., Dreier, Horst, *Staat ohne Gott*, Munich, Verlag C. H. Beck, 2018, p. 9.

<sup>412</sup> *Ibid.*, (*die säkulare Grundrechtsdemokratie des Grundgesetzes mit jedweder Form eines Gottesstaats, einer Theokratie, einer sakralen Ordnung oder eines christlichen Staates gänzlich unvereinbar ist*) p. 10.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>414</sup> Cfr., Geis, Max-Emmanuel, «Gott ist tot: Verfassungsrecht als fröhliche Wissenschaft», en *Zeitschrift für Lebensrecht*, Colonia, 2019, vol. 1, n° 28, p. 1.

<sup>415</sup> Resulta importante destacar que sobre el término de “secularización” existen diferentes ascepciones sobre todo en el ámbito alemán en un debate que tiene aproximadamente 200 años, y a partir del cual se distingue entre *Säkularisation*, como término que refiere a la separación entre Iglesia y Estado, y *Säkularisierung*, palabra que apunta al proceso de carácter histórico-cultural en Occidente, de secularización de la sociedad. Cfr., Mückl, Stefan, «Säkularisation und Säkularisierung 1803-2013: Bericht über das 38. „Essener Gespräch“ am 17. und 18. März 2003», *Juristen Zeitung*, Alemania, Mohr Siebeck, 2003, vol. 58, n° 9, p. 461. Lamentablemente, no existe una traducción distinta para ambos sustantivos en español, por lo que al usar el término en la presente investigación se hará de forma indistinta al carecer de dos vocablos que nos pudieran ayudar a acentuar la diferencia ontológica entre ambos.

a ser necesaria una legitimación de carácter teológico de su norma suprema.<sup>416</sup> Schnädelbach es en este punto contundente al afirmar que: «El Estado constitucional secular moderno ha renunciado expresamente a la religión como recurso de legitimación» (traducción propia),<sup>417</sup> garantizando con ello la libertad de credo. Esto no implica, por tanto, desvincular al Estado como construcción discursiva de las categorías religiosas que lo vieron nacer, sino sólo su legitimación. La cual, hemos visto en el capítulo primero de esta investigación, fue históricamente de carácter divino de una forma u otra.

El “Estado”, como sucede con toda construcción discursiva, no puede ser entendido sin tomar en consideración su desarrollo conceptual en el devenir de la historia de Occidente como hemos venido apuntando desde el primer capítulo de esta investigación. Aquí la pregunta relevante para los fines de nuestro trabajo es: ¿cómo tiene lugar la relación del Estado frente a lo divino? Y, por otro lado, ¿cómo es que tuvo lugar esa relación, en específico, en Occidente?

Ya hemos visto en el caso de Carl Schmitt cómo desde su perspectiva: «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son teológicos secularizados»,<sup>418</sup> en una paráfrasis de la idea kelseniana de que los conceptos políticos más bien son divinizados. Aunque en algo sí concordamos con Carl Schmitt al decir que:

La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de soberanía. Ella nos demuestra que, en realidad, como ha dicho Edward Caird en su libro sobre Auguste Comte, la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época.<sup>419</sup>

Y es que tanto la política como la teología como formas de pensamiento tienen la misma raíz. Como explica Schnädelbach, en Occidente como en otras culturas religión y política siempre han estado relacionadas; el poder político nunca ha prescindido de la protección teológica, e incluso en los Estados constitucionales modernos podemos encontrar raíces teológicas en los derechos fundamentales o humanos.<sup>420</sup>

---

<sup>416</sup> Cfr., Schnädelbach, Herbet, *Religion in der modernen Welt*, Frankfurt del Meno, Epub., Fischer, p. 57.

<sup>417</sup> *Ibid.*, (*Der moderne säkulare Verfassungsstaat hat ausdrücklich auf die Legitimationsressource «Religion» verzichtet*) p. 102.

<sup>418</sup> Schmitt, Carl, *Teología política...*, *cit.*, p. 37.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>420</sup> Cfr., Schnädelbach, Herbet, *Religion in der modernen Welt...*, *op. cit.*, p. 106.

Pero es precisamente el hecho de que tanto la política como la teología compartan una misma raíz que resulta total para esta investigación comprender cómo es que se relacionan entre sí, pero sobre todo, dónde radica el límite entre una y otra. Para ello, no basta con establecer diferencias conceptuales, sino que creemos necesario en este trabajo ahondar, en la medida de lo posible, en los procesos históricos que dieron lugar a tales diferencias, así como lo apunta Carl Schmitt sobre Hans Kelsen, de quien dice que:

Kelsen tiene el mérito de haber llamado la atención desde 1920, con el tono en él peculiar, sobre la afinidad metódica entre la teología y la jurisprudencia. En su última publicación sobre el concepto jurídico del Estado señala una serie de analogías que, aunque difusas, permiten a un conocedor profundo de la historia de las ideas penetrar enseguida la heterogeneidad íntima de su teoría del conocimiento, por un lado, y, por otro, la consecuencia democrática a que conduce su visión del mundo.<sup>421</sup>

Y es que como menciona Schmitt: «Kelsen puede muy bien concebir la democracia como expresión de una actitud científica relativista e impersonal. Lo cual responde, en realidad, a la línea seguida por la teología política y la metafísica política en el siglo XIX».<sup>422</sup>

Schmitt no podía saberlo para 1922, año en que escribe su teología política, pero Kelsen parece entender dicho proceso, como se intenta demostrar en esta investigación, desde mucho tiempo atrás, siglos atrás, como lo expresará en 1933 en su texto «*Staatsform und Weltanschauung*» («La forma del Estado y cosmovisión»), en específico, desde la llegada del averroísmo a Occidente como el momento en que el pensamiento científico, y con ello el relativismo, irrumpen en la Europa medieval.

Luego entonces, podemos entender la democracia en Kelsen a partir de sus textos como un producto histórico, una cosmovisión que tiene una relación con el proceso de secularización en Occidente y el cambio en sus categorías epistémicas, del cual Kelsen señala como punto de partida la llegada del averroísmo y la idea de la eternidad del mundo y su influjo en las primeras teorías del Estado, como la de Marsilio de Padua, como hemos visto arriba. Se trata de una línea discursiva que terminará con Spinoza y su panteísmo, según se lee en palabras del propio Kelsen.

Desde nuestra perspectiva, esta construcción kelseniana del discurso democrático como un producto histórico, que tiene como uno de sus orígenes el averroísmo y la idea de

---

<sup>421</sup> Schmitt, Carl, *Teología política...*, cit., p. 40.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 46

la eternidad del mundo, resulta de gran importancia para nuestra investigación, ya que como intentaremos demostrarlo a continuación, se trata de una etapa que nosotros denominaremos como protopanteísta. Y que nos lleva a sostener que entre el discurso democrático y el panteísmo hay un desarrollo en paralelo desde sus primeras manifestaciones en ambos casos, lo que nos conduce a pensar en un vínculo muy estrecho entre la democracia como cosmovisión y el panteísmo como discurso esencialmente antimetafísico, y que parece ser la línea seguida por Kelsen.

### 1. Protopanteísmo. El averroísmo latino y el inicio de las ciencias naturales en Occidente

En la actualidad diversas investigaciones desde el campo de la historia de las ideas señalan que una de las grandes revoluciones del pensamiento en la historia de Occidente, y que bien puede ser considerada como aquella que definió el corolario de categorías que caracterizan al pensamiento occidental, entendiendo por éste no al que abarca desde el periodo helénico sino al que nace de la mezcla entre las categorías judeocristianas y la herencia filosófica helenística, es la que tuvo lugar en la Universidad de París en el siglo XIII con la introducción del pensamiento aristotélico en Europa, la cual supuso toda una conmoción intelectual.<sup>423</sup>

Se trató como bien apunta van Steenberghen de:

la crisis de desarrollo más grande de la cristiandad en el medievo. La visión cristiana de la historia y el mundo es puesta en peligro por el naturalismo y racionalismo de Aristóteles; el pensamiento cristiano entra en conflicto con el aristotelismo y, en general, con la filosofía helénica y árabe (traducción propia).<sup>424</sup>

Como lo señalan las investigaciones que nos sirven de marco teórico, a lo largo de la Edad Media hasta los siglos XII y XIII el “pensamiento europeo” (del cual antes de este periodo difícilmente podemos hablar de un pensamiento europeo único, dado que vivía más

<sup>423</sup> Cfr., Herráiz Oliva, Pilar, «Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía», en *De natura. La naturaleza en la Edad Media*, Ribeirão, Edições Húmus, vol. 2., 2015, p. 511.

<sup>424</sup> Van Steenberghen, Fernand, «La controverse sur l'éternité du monde au XIIIe siècle», en *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique*, Bruselas, tomo 58, 1972, (*la crise de croissance la plus grave de la chrétienté médiévale. La vision chrétienne du monde et de l'histoire es mise en péril par le naturalisme et le rationalisme d'Aristote; la pensée chrétienne entre en conflit avec l'aristotélisme et plus, généralement, avec la philosophie gréco-arabe.*) p. 267.

de la herencia de la antigüedad,<sup>425</sup> esto a pesar de gente como Juan Escoto Eriúgena o John de Salisbury) había sido dominado casi en su totalidad por el neoplatonismo. San Agustín de Hipona constituye el mejor ejemplo de la influencia del pensamiento neoplatónico en Occidente, quien fuera el neoplatónico por excelencia y de cuya relación con el neoplatonismo queda testimonio en el libro VII de sus *Confesiones*:

Y primeramente, queriendo tú mostrarme cuánto resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad, por haberse hecho carne tu verbo y haber habitado entre los hombres, me procuraste por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín.<sup>426</sup>

Los libros que se mencionan en este pasaje del libro VIII debieron ser los de Plotino y Porfirio, entre otros, dado que San Agustín nos cuenta que le dijo a Simpliciano<sup>427</sup> haber leído algunos libros de los platónicos que Victorino<sup>428</sup> había traducido a lengua latina,<sup>429</sup> por lo que no hay mucha duda al respecto. Y es como señala Steenberghen:

la obra de Plotino marca un giro decisivo en la historia del pensamiento griego, debido a que la noción de causalidad metafísica es introducida por vez primera bajo la forma de la célebre doctrina de la emanación. Hasta ese momento los filósofos no habían conocido otras causas que las causas motrices, las causas que transforman un sujeto preexistente, *causa movendi*, dirán los escolásticos. La emanación plotiniana introduce la idea nueva de la causa de ser, la *causae essendi* de los escolásticos; el logos procede enteramente de su causa, que es lo Uno; el alma del mundo procede enteramente del logos, de esta forma se dirige a todos los grados de emanación. Sin embargo, la tesis de la eternidad del mundo no será abandonada, ya que el proceso de emanación es eterno; y si el alma del mundo crea el tiempo produciendo la materia, se trata de un proceso eterno, del cual el efecto es un mundo material en eterna evolución. Por vez primera aparece en la historia del pensamiento la idea de una realidad que, causada en su ser mismo, es coeterna a su causa.

---

<sup>425</sup> Cfr., Van Steenberghen, Fernand, *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism*, Lovaina, E. Nauwelaerts, 1955, p. 25.

<sup>426</sup> San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Gredos, 2014, p. 156.

<sup>427</sup> Obispo de Milán entre 397 y 400 o 401. El encuentro que nos narra San Agustín probablemente ocurrió en el año 386.

<sup>428</sup> C. Mario Victorino, conocido como Victorino el Africano, fue un maestro de retórica en Roma en tiempos del emperador Constancio. Escribió algunos libros contra Arrio, y se le conoce sobre todo por haber traducido al latín algunas obras de Platón, Plotino y Porfirio.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 175

Dicha concepción del mundo eterna emanada de por entero de una causa eterna es retomada por los más grandes pensadores del Islam, Avicena y Averroes (traducción propia).<sup>430</sup>

Como señala Pilar Herráiz Oliva, durante el siglo XIII los maestros de artes y teología en París comienzan a leer y a comentar obras recién recuperadas gracias a un esfuerzo de traducción sin precedentes de traductores de todo el mundo, mismas que les eran desconocidas y de cuya calidad toman conciencia. Se trató del fenómeno llamado *Latinorum penuria*.<sup>431</sup>

Gracias a los comentarios que nos han llegado de los traductores de este periodo, sabemos que es durante el siglo XIII cuando la obra de Aristóteles comienza a ser leída en Europa. A partir de cuándo específicamente, es discutible por parte de los investigadores. El fraile dominico e historiador francés René Antoine Gauthier señala, como otros, que bien pudo haber sido a partir de 1220 cuando la primera traducción de la obra aristotélica circulara en Europa, hecha por Miguel Escoto (1175-1232 ¿?), quien se especializara a partir de 1217, en Toledo, en la traducción del árabe.<sup>432</sup> Sin embargo, James Hannam en una publicación más reciente señala al respecto que ya en 1210 acontece la primera prohibición de leer a Aristóteles.<sup>433</sup>

En cualquier caso, para mediados del siglo XIII dichas prohibiciones pierden sus efectos y Roger Bacon (1214-1294) enseña a Aristóteles en la Universidad de Oxford y en la de París, donde el *curriculum* en la Facultad de Artes es ya para entonces completamente aristotélico, con lo que la Facultad de Artes se convierte ya en la Facultad de Filosofía, en la

---

<sup>430</sup> Van Steenberghen, Fernand, “La controverse sur l'éternité du monde au XIIIe siècle”... cit., (*L'œuvre de Plotin marque un tournant décisif dans l'histoire de la pensée grecque, du fait que la notion d'une causalité métaphysique est introduite pour la première fois, sous la forme de la célèbre doctrine de l'émanation. Jusqu'alors les philosophes n'avaient pas connu d'autres causes que les causes motrices, les causes qui transformant un sujet préexistant, causae movendi diront les scolastiques. L'émanation plotinienne introduit l'idée nouvelle de la causa d'être, la causa essendi des scolastiques: le logos précède tout entier de sa cause, que est l'Un; l'Ame du monde précède tout entière du logos; ainsi va-t-il à tous les degrés de l'émanation. Mais la thèse de l'éternité du monde n'est pas abandonnée par autant, car le processus de l'émanation est éternel; et si l'Ame du monde crée le temps en produisant la matière, il s'agit encore d'un processus éternel, dont l'effect est un monde matériel en éternelle évolution. Pour la première fois apparaît dans l'histoire de la pensée l'idée d'une réalité qui, causée dans son être même, est coéternelle à sa cause. Cette conception du monde éternel émanant tout entier d'une Cause éternelle est reprise par les plus grands penseurs de l'Islam, Avicenne et Averroès.*) pp. 268-269.

<sup>431</sup> Cfr., Herráiz Oliva, Pilar, «Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía» ..., cit., p. 511.

<sup>432</sup> Cfr., Gauthier, R. A. «Notes sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme», en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, vol. 66, n°. 3, 1982, pp. 321-332.

<sup>433</sup> Vid., Hannam, J. *God's Philosophers. How Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, Icon Books Ltd., Londres, 2010, pp. 77-79. apud., Herráiz Oliva, Pilar, «Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía» ..., cit., p. 511.

cual sus miembros buscan la independencia de la teología y, con ello, la libertad intelectual: «El paradigma clerical en la ciencia empezaba a desvanecerse para dar paso a una nueva concepción del mundo y del quehacer filosófico y científico guiada por la causalidad natural». <sup>434</sup>

Ésta fue una de las consecuencias inmediatas de la entrada de la obra aristotélica, el de la universidad como institución autónoma cuyo eje fue la defensa de la autonomía de la filosofía frente a la teología.

Se trata de una revolución en el pensamiento de Occidente a partir del contacto con la filosofía árabe que, nos señalan los investigadores, se explica por la larga tradición que podríamos llamar científica en el mundo musulmán.

Como lo señala Kurt Falsch, desde el siglo VII, cuando las tropas islámicas conquistaron la parte oriental del Mediterráneo hubo en Alejandría y en Siria estudios serios sobre ciencias naturales y filosofía. En los monasterios de Siria y Mesopotamia eran estudiados Aristóteles y sus comentaristas neoplatónicos. Para el año 800 la ciencia helenística se consolida como el eje del saber en el mundo islámico, se organizó con ello una campaña de traducción y apropiación de toda la ciencia helenística emprendida por el califa Harun ar-Rashid. El fruto de ello fue el esplendor del pensamiento árabe, que bien podríamos llamar Ilustración islámica, la cual comprendió desde el siglo X hasta la muerte de Averroes en 1198. <sup>435</sup>

Sin embargo, y a pesar de la enorme riqueza cultural y científica que tuvo la filosofía griega en el mundo islámico, como se puede constatar históricamente, el alcance que tuvo ésta no se puede comparar con el que tuvo en Occidente. Y es que, como lo explican algunos investigadores, para el mundo islámico la filosofía griega representaba un gran dilema, el cual radicaba en compaginarla con el Islam, al ser la primera fruto de revelación alguna o de la enseñanza de algún profeta. Se trató de un dilema que el mundo islámico no logró resolver, caso contrario el de Occidente donde, como lo explica Schnädelbach, el cristianismo se mostró menos resistente al influjo de la filosofía griega, siendo ya de por sí el cristianismo para aquel entonces una mezcla de estoicismo, neoplatonismo y gnosticismo. <sup>436</sup> Y que

---

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>435</sup> Cfr., Falsch, Kurt, *MeisterEckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Múnich, C. H. Beck, 2013, pp. 22-23.

<sup>436</sup> Cfr., Schnädelbach, Herbet, *Religion in der modernen Welt...*, *op. cit.*, p. 15.

precisamente por su naturaleza más plural, aunque con sus radicalismos conservadores que nos son a todos conocidos, contribuyó al proceso de democratización en Occidente con la reducción de la religión en la religiosidad, dando cuenta de ello las consecuencias que tuvo, por ejemplo, el movimiento luterano, mismas que ya hemos tenido oportunidad de comentar en el primer capítulo de esta investigación:

Al principio está la pluralidad de la religión en la alta Edad Media, donde simplemente la oposición entre fe e idolatría se disuelve en el discurso de las diferentes religiones junto a la propia, lo cual hizo posible la idea de la tolerancia. Esto llevó a un subjetivismo de la religión, primero en el sentido de un determinado convencimiento religioso de colectivos, luego como forma de la fe personal, estando luego de ejemplo los reformadores, pero sobre todo los pietistas (traducción propia).<sup>437</sup>

Cabe apuntar desde un punto de vista historiográfico, que no fue fruto de la casualidad que la filosofía árabe llegara a los centros de pensamiento europeos por este esfuerzo sin precedentes de traducción, como hemos comentado arriba. Desde finales del siglo XI en la parte sur y occidental de Europa experimentaban un auge económico gracias al éxito del comercio exterior que precisaba de conceptos teóricos y prácticos racionales, así como de un conocimiento de la naturaleza y su dominio.

Como explica el investigador Kurt Falsch, esto reforzó el interés por la ciencia árabe-helénica, emparentada con ciencias como la astronomía, la química, la medicina y el arte de la contabilidad que heredaba, en parte, de los alquimistas griegos, al ser una herramienta utilizada y cultivada en las cortes de los califas, los cuales estaban interesados en la aplicación de dichos conocimientos en los temas y situaciones coyunturales, incluyendo a Aristóteles, cuya filosofía y conocimiento parte del mundo material, es decir, de un conocimiento empírico del mundo. Esto a diferencia de Occidente, donde el conocimiento se cultivaba en las universidades.<sup>438</sup>

Antes de continuar, resulta importante para esta investigación destacar sobre la ciencia árabe-helénica que no se trataba de: «un simple capítulo de la historia primitiva de las

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, (Am Anfang steht die Pluralisierung der Religion im Spätmittelalter, wo sich die einfache Opposition von Glaube und Götzendienst auflöst in die Rede von verschiedenen Religionen neben der eigenen, was den Toleranzgedanken möglich macht. Dies leitet über zur Subjektivierung der Religion, zunächst im Sinn bestimmter religiöser Überzeugungen von Kollektiven, dann aber als Gestalt des persönlichen Glaubens, und dafür stehen die Reformatoren und dann insbesondere der Pietismus) p. 63.

<sup>438</sup> Cfr., Falsch, Kurt, *Meister Eckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie...*, op. cit., pp. 25-31.

ciencias [...] es una verdadera *Weltanschauung* [cosmovisión]». <sup>439</sup> Se trataba de una ciencia, la *Mizan* (balanza), que englobaba todo el conocimiento humano, intentando descubrir el vínculo entre lo aparente (*zahir*) y lo oculto (*batin*); <sup>440</sup> una ciencia de naturaleza totalmente alquímica.

Como lo explica el célebre orientalista nacido en Praga en tiempos del Imperio Austrohúngaro, y erudito judío, Paul Kraus —sobre todo en relación con el científico Yabir ibn Hayyan—, la ciencia árabe, en particular la química, descansa sobre la idea de un equilibrio de la materia: «la transmutación de los metales [*qalb*] se reduce a un simple intercambio de cualidades elementales»; <sup>441</sup> los metales se reducen a la naturaleza del oro que para la ciencia árabe es el cuerpo más equilibrado por excelencia. Lo mismo sucede, por ejemplo, con la medicina, misma que cura los cuerpos a través de la búsqueda de un balance a través de la aplicación de una droga contraria al elemento de la enfermedad; una operación alquímica:

La operación alquímica se presenta así, según antes señalábamos, como la práctica por excelencia del *ta'wil* (la exégesis espiritual): ocultar la apariencia, hacer que aparezca lo oculto. La transmutación del Alma que vuelve en sí condicionará la transmutación de los cuerpos que se producirá en ella. La operación alquímica se perfila, pues, como la operación psico-espiritual por excelencia, no porque los textos alquímicos sean una alegoría del alma, sino porque las fases de la operación que se realiza sobre una materia realmente dada corresponden a las fases de la vuelta del Alma en sí. <sup>442</sup>

Por lo anterior, la llegada del averroísmo a Europa, el advenimiento del conocimiento científico del mundo islámico, no debe ser visto simplemente como el arribo de todo un corolario de conocimientos sistemáticos para analizar e interpretar el mundo, sino como la aparición en Occidente de toda una cosmovisión fruto de siglos de evolución y transformaciones dirigidas por el estudio del hombre de aquello que lo rodea y su búsqueda por desentrañar sus secretos. Se trató de un proceso que, como lo señalan las investigaciones del ya citado Paul Kraus, por lo menos data del Egipto helenístico, en donde debió practicarse la alquimia por algunos círculos vinculados con el culto a Hérmes-Thot, Isis y Agatodemon,

---

<sup>439</sup> Parain, Brice (Ed.), *Historia de la Filosofía vol. 3. Del mundo romano al Islam medieval*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 298.

<sup>440</sup> *Idem.*

<sup>441</sup> Kraus, Paul, *Mémoires de L'Institut d'Égypte. Jabir ibn Hayyan. Contribution à l'histoire de idées scientifiques dans l'Islam Volume II Jabir et le science grecque*, el Cairo, L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942, p. 2.

<sup>442</sup> Parain, Brice (Ed.), *Historia de la Filosofía vol. 3. Del mundo romano al Islam medieval...*, op. cit., pp. 298-299.

pasando por el neoplatonismo, las doctrinas de Zósimo de Panópolis,<sup>443</sup> y el cristianismo y su idea de la transmutación del hombre carnal en el espiritual.<sup>444</sup> Ya en el mundo islámico estas ideas sufrirán a su vez modificaciones profundas, por ejemplo, con el combate de Averroes al neoplatonismo de Avicena en una visión eterna del universo y ya no como el producto de la creación o, la Escuela de Almería con la eliminación de las hipóstasis plotinianas:

La primera de las hipóstasis plotinianas, el Uno, ha sido eliminada del esquema y reemplazada por el elemento primero o Materia prima [...] materia espiritual común a todos los seres creados, espirituales y corporales (*Nafas al-Rahman*); materia común a todos los cuerpos celestes y sublunares; materia física (la nuestra), común a todos los cuerpos sublunares; materia artificial común a todos los cuerpos accidentales.<sup>445</sup>

Se trata de una cosmovisión que a pesar de sus profundas transformaciones deja entrever una propensión de sumo interés para nuestra investigación desde sus antecedentes más remotos con la alquimia helénica en Egipto, la idea de concebir al universo como una totalidad, como una sustancia única en la que comulgan lo espiritual y lo material, esta *σύνδεσμος* (conjunción) de elementos materiales e inmateriales de la que nos hablan los primeros alquimistas helénicos en Egipto, como es el caso de Zósimo de Panópolis;<sup>446</sup> en esencia la idea central de lo que será panteísmo.

El último tamiz de dicho proceso, según lo señalan los investigadores en la materia fue precisamente el pensamiento de Averroes: «su obra representa la culminación dialéctica del pensamiento de los *falasifa* islámicos, continuadores en árabe y persa de la sabiduría helénica y de la ciencia antigua en el Islam medieval. Además, es la cima del aristotelismo del Medievo».<sup>447</sup>

Como lo explica el erudito arabista e historiador español, Miguel Cruz Hernández, en su estudio preliminar a la *Exposición de la República de Platón*, a diferencia de la filosofía islámica anterior a Averroes, éste hará una lectura diferente de la tradición helénica, en

<sup>443</sup> Alquimista griego nacido en Egipto en la ciudad de Panópolis entre el siglo III y IV, antigua zona copta de importancia.

<sup>444</sup> Kraus, Paul, *Mémoires de L'Institut d'Égypte. Jabir ibn Hayyan. Contribution à l'histoire de idées scientifiques dans l'Islam Volume II Jabir et le science grecque...*, op. cit., pp. 34-35.

<sup>445</sup> Parain, Brice (Ed.), *Historia de la Filosofía vol. 3. Del mundo romano al Islam medieval...*, op. cit., p. 345.

<sup>446</sup> Kraus, Paul, *Mémoires de L'Institut d'Égypte. Jabir ibn Hayyan. Contribution à l'histoire de idées scientifiques dans l'Islam Volume II Jabir et le science grecque...*, op. cit., p. 107.

<sup>447</sup> Averroes, *Abū al-Walīd Muhammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd, Exposición de la República de Platón*, Madrid, Editorial Tecnos, 2011, p. XXXV.

particular de Aristóteles, que se puede resumir en tres puntos: la ruptura consciente y razonada con la síntesis neoplatónica, el énfasis en formación naturalista y la ruptura con el reduccionismo filosófico religioso, llegando a la síntesis de una causa única: «Dios, Ser único, universal y eterno, cuya ley natural rige el cosmos».<sup>448</sup>

De esta visión unitaria que permeó en el interés por la ética en sus dos dimensiones, personal y social, se desprende una unidad de la vida ética:

La unidad esencial del hombre y de las operaciones humanas es válida también para la conducta práctica de la humanidad [...] la sociedad es el medio natural en el que viven los hombres, que no permanecen unidos solamente por el azar, la costumbre y las necesidades biológicas, sino por su propia naturaleza.<sup>449</sup>

En este punto la concepción ontológica de la sociedad de Averroes a partir de su visión unitaria del mundo parece comulgar con la interpretación de Adolf Menzel —el mentor de Kelsen— sobre la teoría del Estado y que analizaremos más adelante, y también de la democracia de Spinoza como un producto natural que corresponde a la ontología del hombre en armonía con las leyes universales y que tendremos oportunidad de comentar a profundidad en el siguiente capítulo de la presente investigación. Y es que en Averroes el Derecho ya es visto como un producto natural, que si bien se divide en leyes civiles, Derecho positivo y Derecho divino, el primero será una emanación del segundo pero no desde un punto de vista escolástico como en el iusnaturalismo, sino más próximo, desde nuestra perspectiva, a la idea spinozista de un orden natural universal que también comentaremos más adelante.

La naturaleza de la sociedad será entonces para Averroes la necesidad natural de cooperación. La legitimidad de la autoridad de sus gobernantes encontrará su fundamento únicamente en un criterio de racionalidad según su sabiduría, o cualidades intelectuales. No habrá una legitimación divina de éstos como en la teoría absolutista, ya que la piedra angular del orden social será la libertad individual, cuya ontología se contrapone a aquella de los órdenes autocráticos, como por ejemplo el absolutista.

Resulta importante mencionar que Averroes, el gran comentarista de Aristóteles, no conoce el libro de la *Política*. No hemos podido rastrear el dato de cómo es que llega a Occidente, pero lo cierto es que ya para el periodo averroísta latino es leído en la Universidad

---

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. XLI.

<sup>449</sup> *Ibid.*, XLIII.

de París. Esto lo sabemos por la famosa traducción latina del flamenco Guillermo de Moerbeke (1215-1286).<sup>450</sup> La teoría política de Averroes tendrá entonces su fundamento, en gran parte, en Platón, de quien escribe *Exposición de la República de Platón*, una de sus obras más importantes, que como señala Miguel Cruz Hernández:

Al utilizar la República de Platón «ya que el libro de Aristóteles sobre la Política no ha llegado a nuestras manos», Ibn Rušd puede acomodar mejor la herencia neoplatónica que oponía *microcosmos* y *cosmos*, y que se adecuaba con la tradición religiosa revelada que contraponía el alma y el mundo. Las diferencias aparentes entre la estricta ética filosófica y el ideal moral religioso de la santidad son accidentales y terminológicas. Esto va a tener importantes consecuencias históricas. El ideal ético es un programa para todos; su realización práctica [...] No hay duda de que sus seguidores latinos despojarán de su poso religioso a la idea del sabio ocupado en el saber y que por éste alcanza la suprema felicidad, lo que constituye una de las llaves que abrirá paso a las ideas éticas del Renacimiento y de la Modernidad.<sup>451</sup>

Esto no será un hecho menor, como lo explica Ernst Cassirer en su obra sobre *El mito del Estado*, lo sistemas éticos griegos se caracterizan por su intelectualismo: «las normas de conducta moral tienen que encontrarse por medio del pensamiento racional, y es la razón, y sólo ella, la que puede prestarles autoridad»,<sup>452</sup> ideas como aquella de la justicia en Platón se explican a través, por ejemplo, en términos geométricos que serán el origen de la teoría alquímica del balance desde pensadores como el arriba mencionado Zósimo de Panópolis. Se trata de una idea que se contraponía totalmente con el trasfondo religioso de la teoría medieval del Estado que parte o encuentra su fundamento en la voluntad divina, en Dios como legislador —creemos que no existe inconveniente alguno en poder trasladarlo al contexto monoteísta islámico del cordobés cuya teología partirá, en un principio, del mismo origen mosaico—:

aunque [...] hay un acuerdo completo entre la teoría medieval y la de la antigüedad clásica, subsiste sin embargo una diferencia que no tiene solamente un interés teórico, sino que trae consigo consecuencias prácticas de la mayor importancia. De acuerdo con sus principios fundamentales, la Edad Media no podía concebir una justicia abstracta e impersonal. En la religión monoteísta la ley tiene que ser siempre referida a una fuente personal. Sin un legislador no puede haber ninguna ley. Y puesto que la justicia no puede considerarse una cosa accidental, algo puramente convencional, el legislador tenía que estar por encima de toda fuerza humana.<sup>453</sup>

<sup>450</sup> Cfr., Aristóteles, *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 25.

<sup>451</sup> Averroes, *Abū al-Walīd' Muhammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd, Exposición de la República de Platón...*, *op. cit.*, p. XLIV.

<sup>452</sup> Cassirer, Ernst, *El mito del Estado...*, *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>453</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

Por lo anterior, el advenimiento del averroísmo en Occidente no debe ser visto sólo como la introducción del discurso científico helénico en Occidente, sino como el de una cosmovisión que habría sido producto de todo un proceso de siglos al interior del Islam, que ya experimentaba una secularización derivado precisamente de las categorías del discurso científico, misma que se traducía en un pensamiento cada vez más antimetafísico y, con ello, que anunciaba ya lo que será el panteísmo; un discurso que ya en el mundo islámico tenía implicaciones en el terreno político-jurídico, como es el caso de la lectura de Averroes de la *Política* de Platón.

Por lo anterior, podemos observar cómo históricamente desde el comienzo del discurso antimetafísico derivado del progreso de las ciencias en el mundo islámico éste permea de alguna manera en el discurso político, teniendo como resultado un cambio en la legitimación del poder cuyo fundamento es una ética social que comienza a basarse en criterios de racionalidad y no en argumentos meramente autocráticos. Si bien estos criterios todavía están plagados de misticismo porque parten de un estadio primigenio de las ciencias modernas como es la alquimia, se aprecia el comienzo de un cambio epistémico, que se va transformando del pensamiento mítico a un racionalismo anclado en la experiencia empírica. Con ello nuestra hipótesis se refuerza, ya que la cronología kelseniana del pensamiento antimetafísico y el discurso democrático nos hacen ver, a través de un análisis de la misma, de las ideas que formaron parte de esa cronología, que el discurso kelseniano sigue una línea dentro de la historia de las ideas que lo inserta dentro de ésta, al no ser la analogía entre panteísmo y su vínculo del Estado y el Derecho una mera casualidad, con lo que cobra relevancia histórica dentro del devenir de la historia de las ideas en Occidente.

## A. Figuras principales del averroísmo: Boecio de Dacia y Siger de Brabante

Las consecuencias en Occidente por la llegada de la filosofía de Averroes, comenzando por la Universidad de París, fueron sobre todo el inicio de: «una especialización y secularización de los saberes que llegará hasta nuestros días».<sup>454</sup> Como hemos señalado en líneas anteriores, la filosofía de Averroes llega desde comienzos del siglo XIII, sin embargo, es a partir de 1255 a 1265, la llamada “segunda entrada de Aristóteles” en Occidente, cuando éste cobra mayor importancia en lo que se conoce como el movimiento averroísta o averroísmo latino.

La trascendencia del averroísmo latino para la historia de las ideas, también llamado “aristotelismo radical” o “aristotelismo ortodoxo”, reside en su defensa de la autonomía de la filosofía frente a la autoridad de la teología, con lo que la filosofía cobra valor propio, y con lo cual: «un nuevo ideal ético y una nueva concepción del status epistemológico de la filosofía y de la ciencia procurarían una ruptura con la tradición anterior».<sup>455</sup>

Se trata, como hemos apuntado, del inicio de la secularización del saber y el comienzo de una nueva era en Occidente, marcada por la irrupción de la ciencia. Se trató de una revolución del pensamiento emprendida algunas personas entre las que se encuentran Boecio de Dacia, Siger de Brabant y, en cierta medida, Tomás de Aquino.

Tres fueron las principales posiciones filosóficas del movimiento averroísta latino: la defensa de la felicidad como algo alcanzable en esta vida; la tesis de la unidad del intelecto y la tesis sobre la eternidad del mundo.<sup>456</sup>

Esta última es la más importante para nuestra investigación, dado que precisamente Kelsen destaca la tesis averroísta sobre la eternidad del mundo y el movimiento como un acontecimiento en el devenir del pensamiento democrático relacionado con el relativismo epistémico y, finalmente, con el panteísmo.<sup>457</sup>

---

<sup>454</sup> Herreáiz Oliva, Pilar, «La defensa averroísta de la autonomía de la filosofía y de la ciencia», Comunicación presentada en *XVIII Congrés Valencià de Filosofia*. Publicado en Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia, 2011, p. 249.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>456</sup> *Cfr.*, Herreáiz Oliva, Pilar, «La cuestión de la *aeternitate mundi* en Averroes y los averroístas», en *Revista de la Universidad de Montevideo*, Uruguay, n° 1, 2017, p. 52.

<sup>457</sup> *Vid.*, Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., *cit.*, p. 26.

Si bien es cierto que Kelsen no nos aporta más información al respecto, aparte de la extraña cronología de autores que nos presenta, nos proponemos mostrar en las siguientes líneas que es más que una simple observación, fruto del eclecticismo kelseniano, que efectivamente la tesis sobre la eternidad del mundo representa un punto de inflexión en el devenir de la historia de las ideas en Occidente que tiene como consecuencia todo un cambio radical, o, más que un cambio, el establecimiento de nuevas categorías que parten de una cosmovisión panteísta del mundo, cuyas consecuencias no se harán esperar en el terreno político, y darán paso a los cimientos de lo que conocemos como democracia.

Cabe destacar al respecto la interesantísima observación sobre el sistema aristotélico que hace van Steenberghen en su obra sobre los orígenes del aristotelismo en Occidente, en específico, sobre el averroísmo latino:

Suponiendo que tuviéramos que considerar al sistema de Aristóteles como definitivo, como explicación de lo real que afirma ser exhaustivo, estaríamos obligados a verlo como una forma enferma de panteísmo cósmico, porque dentro del sistema, la substancia espiritual y el mundo material están en posesión de los atributos fundamentales de lo absoluto, es decir, una existencia que es eterna y necesaria (traducción propia).<sup>458</sup>

No nos interesa aquí discutir sobre la naturaleza del sistema aristotélico, ni mucho menos nos proponemos equipararlo con el panteísmo, solamente destacamos lo dicho por van Steenberghen sobre la interpretación que puede tomar el aristotelismo al entablar una relación entre un sistema científico, como es el aristotélico, y el panteísmo, lo cual es precisamente una de las conexiones que ve Kelsen en el desarrollo del pensamiento democrático, un vínculo histórico entre panteísmo y ciencia, entre pensamiento antimetafísico, como es el propio del panteísmo y democracia, que para Kelsen es ante todo una cosmovisión que parte de la negación de los absolutos.

Sobre esta interpretación del aristotelismo incluso podríamos añadir al respecto aquello que apunta Maurice de Wulf en su *Histoire de la philosophie médiévale: précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne* (*Historia de la filosofía medieval, precedida de una idea*

---

<sup>458</sup> Van Steenberghen, Fernand, *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism...*, cit., (*Supposing we had to consider Aristotle's system as definitive, as an explanation of the real which claimed to be exhaustive, we should be obliged to see it as an ill-defined form of cosmic pantheism. For within the system of spiritual substances and the material world are in the possession of the fundamental attributes of the absolute, namely an existence which is eternal and necessary*) p. 12.

*sobre la filosofía antigua*) sobre el averroísmo en Italia a partir del siglo XIV donde las universidades, pero sobre todo la de Padua, se vuelven totalmente averroístas, dependientes de las ideas de Juan de Jardún, a quien ya hemos mencionado en el capítulo primero de esta investigación.

De Wulf explica que un buen número de asociaciones místicas que se multiplican desde el siglo XIV al XV inspiradas por un espíritu hostil contra el catolicismo y las cuales preparan el camino a la Reforma, tuvieron como tema favorito el panteísmo del alma y de Dios. Ejemplo de ello es el *Panteísmo de Guido*, a quien se identifica con un tal Aegidius de Mendota, quien al suprimir por influencia del averroísmo las actividades de las causas segundas, aquellas no dependientes de Dios, allana el camino hacia el panteísmo.<sup>459</sup>

Entre los primeros en reconocer el valor de la obra aristotélica hacia la segunda mitad del siglo XIII podemos mencionar nombres tan bien conocidos como lo son los de San Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Siger de Brabant y Boecio de Dacia. Algunos de ellos con una postura más conservadora que otros frente al aristotelismo, siendo los más radicales los dos últimos, y quienes serán de particular interés para nosotros.

Sobre Siger de Brabant se sabe muy poco. Se conoce que debió nacer entre 1235 y 1240 en Brabante, que fue educado en el Sacro Imperio Romano Germánico y que seguramente asistió a la Universidad de París cuando tendría catorce años, lo cual era lo usual en aquel entonces. Además de estos escasos datos se dice que pudo haber sido asesinado por su secretario en 1284. Se sabe también que Siger de Brabant fue uno de los maestros de la Universidad de París que fueron objeto del escrutinio por parte de las autoridades de la Facultad de Teología que desde 1270 condenaron el aristotelismo, obligándolos a jurar en 1272 que no se inmiscuirían en cuestiones de fe y, dado el caso, se retractarían de cualquier cuestión que resultara problemática. Esto llevó a que en 1277 los libros de Avicena, Averroes y otros averroístas, entre ellos Siger de Brabant, fueran quemados públicamente.<sup>460</sup>

A pesar de la poca información con la que se cuenta sobre Siger de Brabant, la sola mención de éste como “la luz eterna” en *La divina comedia* da cuenta de su importancia,<sup>461</sup>

---

<sup>459</sup>Cfr., De Wolf, Maurice, *Histoire de la philosophie médiévale: précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne*, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1900, pp. 374-381.

<sup>460</sup> Cfr., Herráiz Oliva, Pilar, «Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía»..., *cit.*, pp. 517-518.

<sup>461</sup> Vid., Alighieri, Dante, *La divina comedia*, Barcelona, Juventud, 2001, p. 267.

—más si se toma en consideración que forma parte de uno de los doce sabios en la obra de Dante, que claramente hacen alusión a los doce apóstoles— da cuenta de la importancia que tuvo en su momento. Además, su importancia durante el siglo XIII no debió ser menor al contar con detractores de la talla de Tomás de Aquino en la Universidad de París, quien en 1270 escribiera su tratado *De unitate intellectus contra averroístas*, entre los cuales naturalmente se encontraba Siger de Brabant.

Siger de Brabant escribió, al igual que Boecio de Dacia, sobre un tema que era de sumo interés en aquella época: la eternidad del mundo, y que es precisamente el tema que nos interesa, ya que como hemos visto arriba, en palabras propias de Kelsen, éste vincula al averroísmo con el tema destacando su importancia.

Según nos cuenta Steenberghen, parece ser que es Siger de Brabant quien por iniciativa propia comienza a enseñar una nueva forma de filosofar en la Universidad de París a partir de 1265. Dotado de un intelecto fuera de serie, fue un apasionado amante del pensamiento lógico, logró el título de *Sigerus Magnus* y se ubicó a la altura de sus contemporáneos, de gente como Tomás de Aquino y Alberto Magno, lo cual atestigua Giles de Lessines al referirse a él en una carta a Alberto Magno como, *qui philosophia maiores repuntatur* (quien se cuenta entre los filósofos mayores). Su pensamiento se puede resumir por un profundo aristotelismo acorde con el sentir de los tiempos:

Su sistema filosófico es dominado por una teoría del conocimiento que es estrictamente aristotélica. La doctrina de los universos recibe su atención muchas veces y tiene algunas observaciones interesantes sobre la metodología científica y la crítica del conocimiento. Él basa el valor absoluto de los juicios del orden abstracto de la eternidad del mundo y de las especies (traducción propia).<sup>462</sup>

Si bien la información con que contamos sobre Siger de Brabant es escasa, lo importante para nosotros es su papel en el devenir del pensamiento occidental como uno de los iniciadores de la corriente aristotélica latina, pero sobre todo, como una de las piedras angulares en la Universidad de París al reflexionar particularmente sobre el tiempo. Esto a

---

<sup>462</sup> Van Steenberghen, Fernand, *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism...*, cit., (*His philosophical system is dominated by a theory of knowledge that is strictly Aristotelian. The doctrine of the universals receives his attention many times, and he has some interesting views on scientific methodology and the critique of knowledge. He bases the absolute value of judgments of the abstract order on the eternity of the world and all species*) p. 222.

través de una reflexión sobre la eternidad y la unicidad de Dios, lo cual será más trabajado por Boecio de Dacia, como veremos a continuación, y que es el punto de inflexión que nos señala Kelsen en el devenir de la historia de las ideas que marca el camino hacia el panteísmo y la democracia, según se desprende de lo poco que dejó escrito sobre el tema.

Dicen que la historia la cuentan los vencedores, sin querer caer en este lugar común, sabemos que desde 1286 existía el mandato dentro de la orden de los dominicos de promover la obra de Tomás de Aquino, quien tratara de separar a Averroes de Aristóteles y conciliar la doctrina aristotélica con el cristianismo, lo cual visto en retrospectiva pareciera obedecer más a una estrategia política dentro de la academia para sobrevivir en este mundo tan singular donde, si bien nacen las ideas más radicales, son los conservadores quienes con frecuencia destacan. De tal suerte que para 1309 la única obra filosófica que debía enseñarse en la orden dominica era la de Tomás de Aquino, y se castigaba ejemplarmente a quien hiciera lo contrario.

Para 1313 el Capítulo General prohíbe tener opiniones particulares que difieran de la doctrina de Tomás de Aquino, la única interpretación válida es la de éste, lo cual trae como consecuencia en 1315 que, por ejemplo, la Universidad de Bolonia implemente un sistema de supervisión mediante el cual se debía informar si los estudiantes exponían algo en contra de la doctrina de Tomás de Aquino.

En 1323 Tomás de Aquino es canonizado, lo cual como apunta Kurt Falsch no era gratis, costaba dinero, para lo cual el Capítulo General ordena una colecta desde 1320, con lo que Tomás de Aquino se convierte no sólo en el doctrinario de la orden, sino que es monumentalizado al volverse la norma de toda la Iglesia.<sup>463</sup>

Esto explica tal vez por qué nombres como el de Siger de Brabant, ocupando un lugar en el paraíso de Dante, o el caso de Boecio de Dacia, no nos sean tan familiares quizás hoy en día a pesar de su importancia de primer orden en el devenir del pensamiento occidental.

En el caso de Boecio de Dacia se desconoce su fecha de nacimiento o muerte, debió de nacer en Dinamarca, de ahí el nombre de Dacia, que se solía confundir con el topónimo Dania durante la Edad Media. En algún momento viajó a París y se convirtió en profesor a mediados

---

<sup>463</sup> Cfr., Falsch, Kurt, *Meister Eckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie...*, cit., pp. 36-41.

de la década de los años 60 del siglo XIII, además de que todos sus escritos deben ser anteriores a 1277, año en el que fueron quemados los libros averroístas.

La filosofía de Boecio de Dacia fue de la mano con los grandes adelantos en la materia de traducción de los clásicos, sobre todo por parte de Robert Grosseteste (1175-1253). Hasta la mitad del siglo XIII sólo se disponía de los libros II y III de la *Ética* de Aristóteles, la traducción de la obra completa se le debe a Robert Grosseteste, quien la traduce entre 1246 y 1247,<sup>464</sup> y quien, según cuenta van Steeberghen, fuera la viva encarnación de la Universidad de Oxford, el cerebro filosófico de Oxford en los campos de la filosofía y la teología durante la primera mitad del siglo XIII, estuvo al frente de la universidad al ser nombrado como el primer canciller de (*chancellor*) de ésta.<sup>465</sup> Por tanto, la filosofía de Boecio de Dacia estuvo determinada por los adelantos de la época en materia de traducción, por lo cual podemos resumir que se trató de un aristotélico radical, influenciado fuertemente por la ética de Aristóteles y los comentarios a éste de Averroes.

Las aportaciones que trajo consigo el aristotelismo fueron muchísimas y las consecuencias, innumerables, simplemente hablamos del nacimiento del pensamiento occidental, de su andamiaje. Por ello, y a pesar de la riqueza del pensamiento de Boecio de Dacia, así como el propio de Siger de Brabant para la historia de Occidente, nos interesa en particular su papel histórico como fundadores de lo que se ha llegado a llamar aristotelismo radical al ser sus máximos exponentes, pero sobre todo su reflexión sobre el concepto de eternidad que va de la mano con el racionalismo aristotélico y que es para Kelsen, como hemos mencionado, de particular importancia en el devenir del pensamiento democrático.

---

<sup>464</sup> Cfr., Herráiz Oliva, Pilar, «Acerca del bien supremo, o lo que es lo mismo, sobre la vida del filósofo. Boecio de Dacia», en *La filosofía práctica*, Madrid, Ediciones Diálogo Filosófico, 2014, p. 356.

<sup>465</sup> Cfr., Van Steenberghen, Fernand, *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism...*, cit., pp. 131-132.

2. El concepto de eternidad y su vínculo con el orden terrenal en las primeras teorías del Estado. La importancia de su mención en la obra de Kelsen

Dentro de la historia de las ideas, en particular, dentro de la cosmovisión del mundo en Occidente, el tema de la eternidad del mundo que tiene que ver con la reflexión sobre el tiempo fue uno de los más apasionantes en la Edad Media, sino el que más, naturalmente no es exclusivo del siglo XIII, ejemplos en la Antigüedad encontramos varios, sobre todo en el *Timeo* de Platón. En el mundo romano San Severino Boecio (480-524/525), a quien es importante no confundir con Boecio el danés, con su obra *De consolazione philosophiae*, que como explica Richar C. Dales es un: «sumario magnífico poético de la cosmología del Timeo, [y que] contiene la más importante e influyente declaración particular sobre la relación del tiempo con la eternidad en toda la literatura» (traducción propia),<sup>466</sup> representa uno de los más importantes antecedentes de la literatura relacionada con el tiempo y la eternidad. Sin embargo, y a pesar de ejemplos como éstos, el tema de la eternidad parece haber sido olvidado durante los primeros siglos de la cristiandad y gran parte de la Edad Media, salvo el caso muy particular de Juan Escoto Eriúgena (810-877) en el siglo IX, quien en su libro *Periphyseon* discurriera sobre cómo es que las cosas pueden ser eternas y a la vez creadas, y quien fuera fuertemente influenciado por San Agustín de Hipona en cuyas *Confesiones* encontramos otro de los ejemplos más importantes sobre la meditación del tiempo durante la Edad Media. Por ello, vale la pena detenernos un poco en este filósofo, y además porque una de las ventajas de nuestra metodología es que nos permite precisamente un “ritmo” lento en el análisis historiográfico de cuando en cuando.

Eriúgena es un filósofo normalmente no muy conocido, con excepción de los medievalistas para quienes su obra marca un hito en el devenir de la filosofía en Occidente. De su vida se sabe muy poco como es común con otros autores medievales. Sabemos que nació en Irlanda y que en algún momento emigró a la Europa continental para formar parte de la corte carolingia en lo que se conoce como el Renacimiento carolingio en la temprana Edad Media. Sus obras causaron revuelo durante el siglo XIII al ser asociado con profesores aristotélicos en la Universidad de París, como David de Dinant (1160-1215), filósofo

---

<sup>466</sup> Dales, Richard C., *Medieval Discussions of the eternity of the world*, Leiden, E. J. Brill, 1900, (*magnificent poetic summary of the cosmology of the Timaeus [...] contains the most important and influential single statement on the relation of the time to eternity in the entire literature*) p. 14.

panteísta de la Universidad de París,<sup>467</sup> y Amauri de Chartres (1140/1150-1205/1206), también doctor de la Universidad de París con inclinaciones panteístas y por cuyo nombre es nombrada la secta panteísta: “amauriciense”, perseguida por la Iglesia poco tiempo después de la muerte de Amauri de Chartres.<sup>468</sup> De tal suerte que la obra de Eriúgena fue declarada como herejía por una bula de Honorio III y se ordenó su quema.

Debe destacarse al respecto que, naturalmente, en aquel entonces no se usaba la palabra panteísmo, sino que la condena tenía lugar al tratarse de una obra que identificaba al creador con la creación.<sup>469</sup> El término panteísta parece haber sido usado por primera vez por John Toland en 1705 y definido por Leibniz para referirse al spinozismo.<sup>470</sup>

No es nuestra intención ni tiene que ver con los fines de esta investigación ahondar sobre los pormenores de la filosofía medieval, que sin lugar a dudas es un tema más que apasionante, pero nos parece importante destacar que al hablar de aristotelismo latino, de esta revolución del pensamiento que sucede en la Universidad de París con la llegada de las traducciones y comentarios de Averroes, desde un comienzo el panteísmo, aunque no con ese término, pero sí en cuanto a la idea de identificar al creador con la creación, a Dios con la naturaleza, es una constante, la cual tiene que ver con un nuevo paradigma de categorías a partir de la entrada de la ciencia en Occidente, y que va mano en mano con esta cronología de Kelsen sobre el devenir de la ciencia y su relación con la democracia y el panteísmo.

Aquello que quisiéramos resaltar más sobre la obra de Eriúgena es su investigación en relación con el tiempo y la eternidad que, como nos lo explica la erudición de Richard C. Dales:

él [Eriúgena] sostiene indiscutiblemente que Dios no fue temporalmente anterior al universo sensible, sólo causalmente anterior a éste. Dios no precede al universo en relación con el tiempo, porque si él hizo el universo sería un accidente temporal de él de acuerdo con el tiempo, y Dios, para ser claros, no admite accidentes (traducción propia).<sup>471</sup>

---

<sup>467</sup> *Vid.*, Jundt, Auguste, *Histoire du Panthéisme Populaire au Moyen Age et au Seizième Siècle*, Estrasburgo, Sandoz & Fischbacher, 1875, pp. 16-18.

<sup>468</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>469</sup> *Cfr.*, Stok, Natalia, «Eriugena's Pantheism: Brucker, Tennenmann and Rixer's Reading of Periphyseon», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, vol. 57, 2015, p. 106.

<sup>470</sup> En nota al pie, *ídem*.

<sup>471</sup> Dales, Richard C., *Medieval Discussions of the eternity of the world...*, *op. cit.*, (He stated unequivocally that God was not temporally prior to the sensible universe, but only causally prior to it. God did not precede

Y con ello Eriúgena abre el debate sobre la eternidad del mundo cuyo punto más álgido tendrá lugar en el silgo XII y XIII con la llegada del averroísmo.

En sus estudios de extraordinaria erudición, a los que ya hemos tenido oportunidad de referirnos, Richard C. Dales señala al segundo cuarto del siglo XII como uno de los periodos más brillantes en la historia intelectual de Europa, y no es para menos.<sup>472</sup> Con un renovado interés por obras como el *Timeo* de Platón, las *Confesiones* de San Agustín, o *De consolacione philosophiae* de Boecio Severino, se renueva la curiosidad en torno a la eternidad del mundo y, con ello, al tiempo. Un ejemplo lo constituye Guillaume de Conches o *Guilelmus de Conchis* (1180/1190- 1154) de la escuela platónica de Chartes, quien en su glosa sobre el *Timeo* y *De consolacione philosophiae* respectivamente se pregunta si el mundo tiene su origen en el tiempo, con el tiempo o antes de éste. Y comienza dando una definición de qué es el tiempo:

El tiempo es la dimensión del lapso y movimiento de las cosas mutables. De acuerdo con esto hay dos aspectos del tiempo, es decir, de acuerdo con el lapso de las cosas mutables en un lugar, y de acuerdo con el movimiento de lugar a lugar. Esto es en general porque es aplicable a la parte y a todo (traducción propia).<sup>473</sup>

Nótese primero que hay un cambio sustancial en el discurso de Guillaume de Conches que va más allá del concepto de eternidad hacia el concepto mismo del tiempo, el cual es definido por él como intervalo. Se trata de un cambio sumamente importante dado que el tránsito de lo eterno a lo temporal nos habla de una copia del primero materializada en el tiempo; una imagen de la eternidad, lo cual implica un cambio de categorías que serán la base de las teorías políticas en obras como la de Dante Alighieri o Marsilio de Padua como veremos más adelante.

Por otro lado, la definición de Guillaume de Conches es especialmente importante porque, basándose en Aristóteles a quien conoce sólo a través de *De consolacione*

---

*the universe with respect to time, because if he did the universe would be a temporal accident of his according to time, and God, being simple, cannot support accidents*) p. 22.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>473</sup> William of Conches, *Glosae super Platonem* 32, ed. Edouard Jauneau (París, 1965), pp. 172-73. *Apud.*, *Ibid.*, (*Time is the dimension of delay and the motion of mutable things. According to this there are two aspects of time, i. e., according to the delay of mutable things in a place, and according to a motion from place to place. This is called general because it is applicable to the whole and to each part*) p. 28.

*philosophiae* de Boecio Severino, trata de conciliar su doctrina con el cristianismo, y será utilizada, como lo explica Richard C. Dales, más adelante en el silgo XIII por Philippe le Chancelier (1160-1236) en combinación con la interpretación de Aristóteles de Maimónides.<sup>474</sup>

No es nuestra intención en esta investigación ahondar sobre todos los pormenores del debate en la concepción de la eternidad y el tiempo en la Edad Media y, sobre todo, en cada autor. Simplemente queremos destacar el cambio de categorías que esto implicó en el devenir del pensamiento Occidental y sus repercusiones en las primeras teorías del Estado.

Una prueba de la importancia que llegó a tener el debate sobre la eternidad del mundo y, con ello, del tiempo, es que ya para el primer cuarto del siglo XIII los candidatos a obtener el grado de teología estaban obligados a escribir un comentario, entre otras cosas, sobre la eternidad del mundo que era uno de los principales tópicos en aquel entonces en las facultades de teología.

Con la llegada del aristotelismo a las universidades europeas gracias a las traducciones de Grosseteste, pero sobre todo con la llegada del aristotelismo a la Universidad de París, el debate sobre la eternidad del mundo que había comenzado ya en el siglo XII se intensifica. Ejemplo de esto es la obra de William de Durham (? - 1249), de quien se dice fue el fundador de la University College de Oxford, en la cual siguiendo los textos de Boecio Severino comienza a distinguir o hacer una diferencia conceptual entre términos como: eternidad, eterno, perpetuo, perenne, tiempo, temporal etc.,<sup>475</sup> lo cual da fe del nivel o la profundidad que había alcanzado para entonces la discusión en torno a la eternidad del mundo. Y es que la llegada del aristotelismo a través de los comentarios de Averroes trajo consigo sobre todo algo totalmente nuevo, una reflexión en torno a la materia, lo cual jugará un papel determinante en el debate sobre la eternidad del mundo.

La irrupción de la obra de Aristóteles en los círculos de pensamiento europeo, pero sobre todo en la Universidad de París, significó una transición del misticismo platónico hacia un racionalismo temprano con el que, a decir del historiador Khella Karam, comenzará el

---

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 52.

pensamiento abstracto en Occidente.<sup>476</sup> Esto implicó todo un corolario de nuevas categorías provenientes del mundo islámico que llegaban a Occidente en el Caballo de Troya aristotélico y cuyo eje era el razonamiento empírico. Se trató, en pocas palabras, de la irrupción de las ciencias naturales, en boga en Oriente en aquel entonces, en el mundo occidental, que sobre todo conllevaba como método la observación, en específico, la de la materia.

La concepción de la materia como algo eterno y en constante transformación fue una de las ideas que llegó a Occidente con el averroísmo.<sup>477</sup> Esto no va a ser cosa menor, siguiendo a Anneliese Maier —una de las historiadoras de la ciencia más destacadas del siglo XX—, sabemos que el impulso que recibieron las ciencias naturales durante el siglo XVI y XVII hacia una concepción naturalista tiene su origen en las discusiones sobre la sustancia material dentro de la escolástica, la cual dividía la materia en un *compositum* constituido por materia y forma y, por otro lado, un *mixtum* de cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Dichos elementos poseían una doble naturaleza dentro de la cosmovisión escolástica, por un lado, eran elementos mundanos (*elementa mundi*), por el otro, elementos cósmicos, y se clasificaban del elemento más fuerte, que era la tierra, al más débil, que era el fuego, pasando por elementos medios como el agua y el aire.

Esta visión medieval tan ingenua fue uno de los primeros intentos por construir el mundo a partir de principios cuantitativos-formales, es decir, por medir el mundo desde el enfoque de las ciencias naturales, cuyo origen había sido la llegada del pensamiento islámico en el siglo XIII, en particular, el de Averroes.<sup>478</sup>

Una de las consecuencias que trajo consigo la concepción de la materia como algo eterno y en constante transformación fue una cosmovisión dialéctica del mundo, es decir, una nueva conciencia sobre la temporalidad. Esto no fue cosa menor, significó toda una revolución para el pensamiento occidental porque contradecía uno de los fundamentos del discurso teológico que es el de Dios como creador del mundo a partir de la nada, *ergo, creatio*

---

<sup>476</sup> Cfr., Karam Khella, *Arabische und islamische Philosophie und ihr Einfluss auf das europäische Denken*, 326. Apud., Wengraf, Michael, *Wege ins Diesseits. Der Einfluss des Averroismus auf Europa und europäisches Denken*, Viena, Lit Verlag, 2016, p. 38.

<sup>477</sup> *Idem.*

<sup>478</sup> Cfr., Maier, Anneliese, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Essen, Essner Verlaganstalt, 1943, pp. 9-14.

*ex nihilo*, en su lugar quedaría una cosmovisión *in tempore*, lo cual se trata de una discusión común en el mundo islámico.<sup>479</sup>

Como lo señala Michael Wengraf, haciendo referencia sobre el mismo tema a dicho por Ernst Bloch, la noción de un mundo dialéctico se subsume bajo la categoría de *natura naturans*, para la cual un mundo hecho por una materia en constante transformación ya no precisa de una entidad superior como Dios.<sup>480</sup>

Las consecuencias de esta nueva cosmovisión basada en una nueva concepción del tiempo, de lo temporal, no se dejaron esperar, en particular en el ámbito de lo político. A partir de los estudios de los averroístas latinos de la Universidad de París, que versaban sobre la eternidad del mundo como el *Tractatus de aeternitate mundi* (1272) de Siger de Brabante o *De aeternitate mundi* (1275) de Boecio de Dacia, surgió todo un corolario de obras como el *Tractatus magistri de prerogativa romani imperii* (1280) de Jordanus de Osnabrück, el *Opusculum de ortu, processu et fine regnorum* de Abt Engelbert de Admont, *Disputatio inter militem et clericum* (1303) de Pierre Dubois, *De potestate regia et papali* (1303) de Johannes de París, el *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua, y muchas otras que deliberaban sobre la autoridad del poder secular, temporal, frente a la de la Iglesia, entre ellas *La monarquía* de Dante Alighieri.<sup>481</sup>

Lamentablemente, no conocemos el contenido de cada una de estas obras. Se trata de un material bibliográfico poco común, tampoco sabemos si Kelsen conocía su contenido, pero lo que sí podemos presumir en esta investigación es que, por lo menos, era consciente de este hecho. Esto porque nuestra investigación nos ha llevado a conocer la existencia de estas obras a través de un tal Franz Xavier Krauss, quien fuera parte esencial del marco teórico de la tesis doctoral de Kelsen sobre la teoría del Estado de Dante Alighieri que escribiera desde la historia de las ideas políticas.

Lo anterior nos lleva a la fuerte presunción de que Kelsen ve el problema de la eternidad del mundo como un referente en el devenir de la teoría del Estado, del pensamiento democrático, esto con base en la obra de Krauss. No debemos dejar de lado el hecho de que

---

<sup>479</sup> Cfr., Herráiz Olivia, Pilar, «La cuestión *De aeternitate mundi* en Averroes y los averroístas»..., *cit.*, pp. 55-56, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6005408>

<sup>480</sup> Michael, *Wege ins Diesseits. Der Einfluss des Averroismus auf Europa und europäisches Denken...*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>481</sup> Cfr., Kraus, Franz Xavier, *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und zur Politik*, Leipzig, G. Grottesche Verlagsbuchhandlung, 1897, pp. 679-684.

se debe de tomar en cuenta que Kelsen comienza su vida académica como historiador del Derecho, posiblemente por influencia de su mentor Adolf Menzel. De ahí que desde un comienzo estableciera analogías entre el devenir del pensamiento en Occidente y las teorías del Estado, en particular el panteísmo.

Queremos insistir en el hecho de que la presente investigación no aspira a ser un tratado sobre el pensamiento medieval en absoluto, en particular en relación con el averroísmo latino y el tema de la eternidad del mundo que, como hemos visto, es sumamente vasto al abarcar desde la temprana Edad Media hasta el periodo tardío de la misma.

Nuestro interés, obviamente es Kelsen y la relación de su teoría de la democracia con el panteísmo. Para ello hemos seguido una línea cronológica y conceptual marcada por Kelsen sobre el desarrollo del pensamiento democrático, del relativismo como su base epistémica, que Kelsen sitúa desde el averroísmo y el tema de la eternidad del mundo en el Medievo tardío.

Por lo que, allegándonos del trabajo hecho por otros, por algunos de los especialistas más reconocidos en historia conceptual y de las ideas de distintos periodos, tal es el caso de Kurt Falsch, un filósofo de la historia reconocido como una de las máximas autoridades en el pensamiento medieval, queremos resumir, sin profundizar al respecto a partir de su trabajo sobre el averroísmo, las siguientes consecuencias que nos parecen de importancia para el tema que nos ocupa.

Por un lado, el averroísmo tuvo como consecuencia una revolución de las ideas que radicó, primero que nada —y contrario al discurso neoplatónico que imperó hasta antes de los comentarios de Averroes— en una nueva relación de la sustancia o materia con los accidentes. Esto es porque destaca la definición aristotélica de sustancia como algo que es independiente de otra cosa, correspondiéndole a los accidentes ningún ser. Si trasladamos esta definición al discurso teológico, a la relación entre Dios y el mundo, Dios y la naturaleza, entonces al mundo, a la naturaleza, no le corresponde ningún ser. Su ser sería en tal caso el creador; el mundo, la naturaleza, son accidentes de la sustancia. Esto representó toda una revolución de las ideas en el Medievo frente a la tradición de herencia neoplatónica.

No nos corresponde en la presente investigación saber o analizar todas las aristas que esto ocasionó en decenas de tratados, solamente poner de relieve que de manera muy general

implica una identificación entre creador y creación, entre Dios y el mundo o la naturaleza, que bien se puede entender como un protopanteísmo.

Como apunta Kurt Falsch, esta idea en contra de una independencia de los accidentes frente a la sustancia propia del averroísmo, de la interpretación de Averroes de la obra de Aristóteles, es directamente contraria a la doctrina de la transustanciación propia del cristianismo, y sería parte de la esencia del malestar que causara en la Universidad de París la interpretación averroísta de Aristóteles. Esto, porque la transustanciación, que no es otra cosa que el misterio de la eucaristía, depende de la trascendencia de Dios como sustancia, de una dualidad sustancial entre Dios y el mundo.

Si los accidentes son consustanciales a la sustancia, uno de los dogmas sobre los que se funda la fe cristiana resulta irreconciliable con esta idea. En el discurso cristiano Dios tiene que ser trascendente forzosamente, cosa que deja bien claro Kelsen al mencionar que: «el concepto de Dios de la teología cristiana se caracteriza ante todo por su trascendencia» (traducción propia).<sup>482</sup> Y que le interesa de sobremanera al tratar la cuestión sobre la relación del Estado y el Derecho, comparándola con la propia de Dios frente a la naturaleza, al hacer hincapié en la importancia del concepto de la trascendencia de la sustancia para el cristianismo y su posición irreconciliable con el panteísmo, tanto en el Concilio de Calcedonia en 451 como en el del vaticano de 1870.<sup>483</sup>

Otra consecuencia que trajo consigo el averroísmo y que, además, resulta crucial para nosotros es su diferenciación entre puntos de vista metafísico, y lógicos. Esto llevó a toda una revolución del pensamiento en Occidente, como apunta Kurt Falsch, a nuevas categorías de análisis.<sup>484</sup> El tránsito del neoplatonismo al aristotelismo a través de Averroes significó sobre todo nuevas categorías con base en la experiencia, es decir, categorías de análisis de carácter empírico, que van a estar desde luego vinculadas con la idea de sustancia aristotélica desde el punto de vista de Averroes. Esto que nosotros interpretamos como un protopanteísmo y que cabe apuntar es para Kelsen una de las piedras angulares de la democracia o, lo que es lo mismo, del pensamiento democrático:

---

<sup>482</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff, Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht...*, cit., (*Der Gottesbegriff der christlichen Theologie charakterisiert sich vor allem durch seine Transzendenz*) p. 223.

<sup>483</sup> *Idem.*

<sup>484</sup> Cfr., Falsch, Kurt, *Meister Eckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie...*, cit., p. 48.

Y de hecho: todos los grandes metafísicos se han decidido contra la democracia y a favor de la autocracia; y los filósofos que han proclamado la democracia, se han inclinado casi siempre por una concepción fundamental empírico-relativista (traducción propia).<sup>485</sup>

Como hemos mencionado, para Kelsen la democracia es ante todo una cosmovisión, una concepción del mundo basada en la ciencia, en la experiencia y no en absolutos, lo cual forma parte de la historia propia de Occidente y su relación con las ciencias naturales, pero sobre todo es una concepción que se contrapone a la metafísica del cristianismo.

Las nuevas categorías de análisis que trajo consigo el averroísmo, al estar basadas en la experiencia, en una epistemología empírica, responden como es natural a un principio de causalidad, que no es otra cosa que la base de las ciencias naturales. Causa y efecto son dos momentos distintos, por lo que, sobre todo, el averroísmo implicó una nueva concepción del tiempo o, visto de otro modo, el averroísmo vino a definir la discusión sobre el tiempo que había tenido lugar desde un siglo antes. Como bien menciona Kurt Falsch:

Averroes no quería desprender la comprobación de Dios de un análisis conceptual puro, sino de la experiencia del cambio corpóreo, *ex motu*, como Tomás de Aquino en su *vía*. Pero Averroes añade: la física contempla el cambio de la materia y su cambio en el tiempo desde la perspectiva de la causa que lo motiva y la meta de la causa (traducción propia).<sup>486</sup>

Se trata de un tema, el del tiempo, que destaca Kelsen sobre Averroes hacia 1933, como ya hemos tenido oportunidad de comentar. Y no será un tema menor, el tiempo, la concepción de lo efímero, que no es otra cosa que nuestra interpretación del cambio de la materia como lo expresaba Averroes, va a ser la piedra angular sobre la cual el hombre va a sentar sus propias leyes frente a las del orden divino, siendo un microcosmos, una analogía del macrocosmos, del orden del universo como lo escribe Kelsen:

Si está permitida una analogía entre el microcosmos del orden normativo y el macrocosmos del orden del universo [...] entonces se esconde en la personificación grandiosa todas las normas dominantes del

---

<sup>485</sup> Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»... cit., (*Und in der Tat: Alle großen Metaphysiker haben sich gegen Demokratie und für Autokratie entschieden; und die Philosophen, die der Demokratie das Wort gesprochen, sie haben fast immer einer empirisch-relativistischen Grundauffassung zugeneigt*) p. 25.

<sup>486</sup> Falsch, Kurt, *MeisterEckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie...*, cit., (*wollte Averroes den Gottesbeweis nicht aus reiner Begriffsanalyse führen, sondern von der Erfahrung körperlicher Veränderung aus, ex motu, wie Thomas von Aquino, in seiner ersten vía. Aber Averroes argumentierte weiter: Die Physik betrachtet das stoffliche Werden und Vergehen nach den Gesichtspunkten der Wirkursache und der Zielursache*) p. 49.

universo, en tanto que son pensadas como un sistema dotado de sentido y no contradictorio; luego entonces, se esconde en esa idea de un Dios único y personal la misma, o una economía parecida del pensamiento, como en la construcción jurídica de un portador único y personal del orden normativo estatal. El paralelismo total en la estructura lógica del Estado y del concepto de Dios se manifiesta en una desconcertante similitud y solución en la teoría del Estado y la teología, cuyo problema principal: la relación de Dios y el mundo (o Dios y naturaleza) corresponde de igual forma a la pregunta principal de la teoría del Estado por la relación del Estado y el Derecho (traducción propia).<sup>487</sup>

Se trata de la gran paradoja en torno a la teoría del Estado de la Teoría pura del Derecho; en el momento en el que el Estado nace, y nace secular, se sustancializa, trasciende al Derecho, como Dios trasciende al mundo. Esto es porque el orden secular, el orden mundano, al ser una copia del orden celestial, una imagen microcósmica, tiene por fuerza que acarrear el vicio de la trascendencia que Kelsen intenta superar a través del panteísmo, o de un panteísmo jurídico en la tesis de la identidad del Estado y el Derecho.

Pero dejando a un lado por un momento esta paradoja que ya hemos tenido oportunidad de comentar en el capítulo anterior, aquí lo que interesa es que el averroísmo trajo consigo una nueva reflexión sobre la materia, sobre la sustancia, y ésta, una nueva reflexión sobre el tiempo, que se tradujo inmediatamente en una nueva concepción del orden temporal frente al orden divino, y todo ello bajo una concepción protopanteísta del mundo.

El panteísmo, como lo veremos a profundidad más adelante en esta investigación, es sobre todo eso, *tiempo*, la idea de la materia en eterna transformación. Bien apunta John Hunt en su obra *Pantheism and Christianity (Panteísmo y cristiandad)*:

De la palabra panteísmo no existe una definición definitiva, las creencias más opuestas son llamadas a veces bajo ese nombre [...] La definición popular no va más allá de la etimología de la palabra [πᾶν (pan), “todo”, y θεός (theos)], pero esto no define nada hasta que sepamos o qué es Dios, o qué es todo (traducción propia).<sup>488</sup>

---

<sup>487</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff, Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht...*, cit., (*Wenn eine Analogie zwischen dem Mikrokosmos der Rechtsordnung und dem Makrokosmos der Ordnung des Universums zulässig ist [...], dann steckt in der grandiosen Personifikation aller das Universum beherrschenden Normen, sofern sie als ein sinnvolles, widerspruchloses System gedacht werden, dann steckt in dieser Idee eines persönlichen, einheitlichen Gottes die gleiche oder doch eine verwandte Oekonomie des Denkens wie in der juristischen Konstruktion eines einheitlichen, persönlichen Trägers der staatlichen Rechtsordnung, der Staatsperson, des persönlichen einheitlichen Staates. Die vollkommene Parallelität in der logischen Struktur des Staats- und des Gottesbegriffes manifestiert sich in einer verblüffenden Gleichartigkeit der Probleme und Problemlösungen in Staatslehre und -Theologie, wobei deren Hauptproblem: Das Verhältnis von Gott und Welt (oder Gott und Natur) in vollkommenster Weise der Kernfrage der Staatslehre nach dem Verhältnis von Staat und Recht entspricht*) pp. 221-222.

<sup>488</sup> Hunt, John, *Pantheism and Christianity*, Londres, Isbister, 1884, (*Of the word Pantheism we have no fixed definition. The most opposite beliefs are sometimes called by this name [...] The popular definition does not go beyond the etymology of the word, God is all, or the all is God; but this defines nothing until we know either what God is, or what the all is*) p. 1.

Incluso si hacemos mención a las referencias usadas por el propio Kelsen sobre el panteísmo, como es el caso de Gottlob Benjamin Jäsche —una de las personas más cercanas a Kant y cuyo estudio tal vez sea el más ambicioso hecho alguna vez sobre el tema del panteísmo, donde nos habla de sectas secretas, hinduismo, budismo, personajes ficticios como Hermes Trismegisto, cábal o alquimia, en el momento en que comienza el periodo más rico en la historia de la filosofía alemana, nos referimos al que comprende finales del siglo XVIII, principios del siglo XIX, es decir, al tiempo de Kant, Goethe, Fichte, Hegel, Jacobi, Lessing, el mago del norte Georg Hamann, Mendelssohn, Novalis, entre muchos otros, y que incluso alcanzara al joven Marx, nos referimos al periodo conocido como la “pelea panteísta” (*Pantheismusstreit*)—, éste empieza con la crítica de Jacobi al sistema de Spinoza, para quien el sistema spinozista se define, según nos cuenta Heinrich Scholz, como:

El concepto fundamental del spinozismo es, según Jacobi, un ser a partir del cual todo puede ser explicado. Ese ser no necesita por sí mismo ninguna explicación porque debe ser el principio de explicación absoluto; se tuvo que haber impuesto a sí mismo, dicho de otra manera: debe ser eterno [...] Dado que el entendimiento ni en poco ni en mucho tiene la capacidad de comprender una creación a partir de la nada, tiene por tanto que, o renunciar a, la comprensión del mundo, o sostener la eternidad de la sustancia y, sobre todo, que los principios de todas las formas están contenidas en ella; y que el devenir del mundo es uno con la forma del mundo, igual eterno, ininterrumpido cambio de estado de ese comienzo del mundo (traducción propia).<sup>489</sup>

Este cambio de estado de la materia, que no es otra cosa que el tiempo, va a implicar todo un paradigma categórico para Occidente, uno nuevo. Y es que si la materia no es creada *ex nihilo* como hemos visto, sino que es un devenir eterno, es decir, puro tiempo y espacio, entonces no hay ningún Dios realmente. Se trata de una contribución —la del panteísmo— que debemos a Averroes, quien si bien no es un panteísta, claramente sienta las bases para

---

<sup>489</sup> Scholz, Heinrich, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlín, Verlag von Reuther & Reichard, 1916, (*Der Grundbegriff des Spinozismus ist nach Jacobi ein Sein, aus dem alles erklärt werden kann. Dieses Sein darf selbst keiner Erklärung bedürftig sein, da es das absolute Erklärungsprinzip sein soll. Es muß also sich selbst gesetzt haben, mit anderen Worten: ewig sein [...] Da der Verstand weder im Kleinen noch im Großen eine Schöpfung aus nichts zu begreifen vermag, so muß er entweder auf das Begreifen der Welt verzichten, oder die Ewigkeit der Weltsubstanz behaupten, und zwar so, daß die Prinzipien aller Erscheinungen restless in ihr enthalten sind, und daß das Weltgeschehen eine mit dem Weltgehalt gleich ewige, ununterbrochene Zustandsänderung dieses Weltwesens ist*) p. XVIII.

una cosmovisión panteísta del mundo como parece insinuarlo Kelsen, y que incluso eruditos en la filosofía de Averroes como Max Horten postularán:

Un nuevo problema es planteado por las expresiones panteístas de Averroes. Abiertamente él no habrá representado en ningún lugar de sus escritos al panteísmo. Pero uno tendría que investigar todas las declaraciones que se refieren a los místicos panteístas [...] De sus palabras se extrae que toma en cuenta sus doctrinas y conocimientos esotéricos (traducción propia).<sup>490</sup>

Luego entonces, podemos decir que el panteísmo es una cosmovisión que involucra toda una serie de categorías epistémicas que parten de un análisis empírico de la realidad y que no son herencia de la filosofía árabe que retoma la filosofía de Aristóteles; una cosmovisión que sobre todo va a traer como consecuencia la conciencia sobre lo temporal, sobre el tiempo, y con ello, pondrá en duda firmemente la existencia del creador, es decir, de Dios. Se puede obviar que un mundo que no tuvo un principio, no necesita de un creador. Y en un mundo donde no hay un creador, éste se vuelve responsabilidad del hombre y sus instituciones, para lo cual le es necesario encontrar consensos donde no hay verdades absolutas, aquello que llamamos democracia. Prueba de ello será la teoría del Estado de Dante Alighieri, una teoría sobre el orden temporal, a quien Kelsen pondrá particular atención.

---

<sup>490</sup> Horten, Max, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: die Widerlegung des Gazali*, Bonn, A. Marcus und Webers Verlag, 1913, (*Ein neues problem wird durch die pantheistischen Ausdrücke des Averroes aufgeworfen. Frei und offen wird er wohl an keiner Stelle seiner Schriften den Pantheismus verstreten haben. Man müsste aber alle die Äusserungen untersuchen, die sich auf die pantheistischen Mystiker (sufis) erstrecken [...] Aus seinen Worten ist zu entnehmen, dass er deren Lehren als die esoterische Erkenntnis ansieht*) p. 230.

### III. PRIMERAS TEORÍAS DEL ESTADO VINCULADAS CON EL PENSAMIENTO ANTIMETAFÍSICO A LA LUZ DE LA CRONOLOGÍA DE KELSEN: DANTE ALIGHIERI Y MARSILIO DE PADUA

#### 1. La teoría del Estado de Dante.

Sobre Dante Alighieri, uno de los autores canónicos de la literatura universal y cuya originalidad y creatividad rivaliza sólo con Shakespeare, a decir de Harold Bloom,<sup>491</sup> pocos parecen haber sido los esfuerzos hasta ahora por un estudio sistemático de la doctrina del Estado del florentino y su importancia en el devenir del pensamiento jurídico en Occidente; uno de estos pocos es el de *La teoría del Estado de Dante Alighieri* de Hans Kelsen. Bien apunta Harold Bloom que hay tantos Dantes como Shakespeare,<sup>492</sup> uno de ellos es el del estadista.

Por ello Dante Alighieri nos es de especial interés en la presente investigación, toda vez que se trató del primer autor del que se ocupara Kelsen en la que fuera su primera obra publicada, elaborada más desde una perspectiva histórica que realmente como un estudio sobre teoría del Estado. En ella podemos ver cuáles eran las primeras inquietudes intelectuales de Kelsen en torno a la teoría del Estado precisamente desde el aspecto que nos interesa para nuestra investigación: desde un enfoque histórico. Esto resulta de gran valor para nosotros. Cabría apuntar al respecto lo dicho por Oliver Lepsius:

¿Qué fue lo que incitó de manera tan intensa a Kelsen a ocuparse de un texto que él mismo no valoraba del todo? Mi tesis es que el primer trabajo de Kelsen demuestra su interés por las cuestiones jurisprudenciales en un contexto político y social concreto. *La Monarquía* le ofreció la oportunidad de abordar el trasfondo político de las posiciones epistémicas. De esta forma, le proporcionaba no sólo una lección sobre epistemología medieval y filosofía política, sino también un campo de entrenamiento en la crítica de las ideologías (traducción propia).<sup>493</sup>

---

<sup>491</sup> Cfr., Bloom, Harold, *The western canon. The books and school of ages*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994, pp. 76-79.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>493</sup> Lepsius, Oliver, *European Journal of International Law*, «Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophie», Oxford University Press, vol. 27, n° 4, 1 de noviembre de 2016, (*What stimulated Kelsen so intensively to deal with a text that he himself did not fully assess positively? My thesis is that Kelsen's first work demonstrates his interest for jurisprudential questions in a concrete social and political context. The Monarchia offered him the opportunity to address the political background of epistemological positions. Thus, it provided*

Y esto es precisamente lo que nos interesa para los fines de nuestra investigación, ver cómo Kelsen entiende el devenir del pensamiento político, de la teoría del Estado, y cómo lo vincula con las ideas filosóficas en la línea de tiempo trazada por él, y destacar la relevancia de la misma. Una línea discursiva que ya hemos citado arriba pero que lo hacemos de nuevo por motivos didácticos:

En la Edad Media se fusiona de forma muy evidente la metafísica del cristianismo con el convencimiento de que la monarquía, como una copia fiel del reinado divino, era la mejor forma del Estado. Se puede mencionar aquí a Tomás de Aquino como el mayor ejemplo. Influenciado evidentemente por él, escribe Dante su famosa obra *La monarquía*. Marsilio de Padua será quien junto con Johannes de Jardun elaborara el *Defensor Pacis*, aquella obra que en la Edad Media desarrollara primero o de forma más clara el pensamiento democrático de la soberanía popular [*Volkssouveränität*]. Fue de profesión médico y naturalista, y su colega, uno de los partidarios del averroísmo, quien con su **doctrina de la eternidad del mundo y el movimiento** y su total posición naturalista se coloca en una directa oposición frente a la metafísica cristiana. Ante todo es importante mencionar aquí al gran Nicolás Cusa, dado que —también orientado esencialmente hacia las ciencias naturales— como escéptico de la metafísica que enseña la incognoscibilidad del absoluto, le cambia el conocimiento de lo infinito por el infinito conocimiento de lo finito. Él aspira —*concordantia oppositorum*— a la superación y al equilibrio de todos los contrarios de los que está lleno el mundo, esto es, él busca el compromiso y quiere ante todo escapar de las diferencias de todas las costumbres religiosas agrupando en una religión tolerante y racional también a judíos y musulmanes en una unidad. Con ello, termina firmemente en las fronteras de un panteísmo antimetafísico. No es casualidad que se incline por la democracia y defienda la igualdad y libertad de los hombres. También el panteísmo totalmente antimetafísico y naturalista de Spinoza está marcado por una expresa predilección por el principio democrático (traducción propia).<sup>494</sup>

---

*him with not just a lesson in medieval epistemology and political philosophy but also a training ground for the criticism of ideologies*) pp. 1155-1156.

<sup>494</sup> Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., cit., pp. (*Im Mittelalter geht die Metaphysik des Christentums ganz selbstverständlich mit der Überzeugung zusammen, daß die Monarchie, als das Abbild des göttlichen Weltregiments, die beste Staatsform sei. Thomas von Aquino ist hier als Kronzeuge zu nennen. Sichtlich von ihm beeinflußt schreibt Dante sein berühmtes Werk »De Monarchia«. Marsilius von Padua, der zusammen mit Johannes von Jardun den »Defensor pacis« d.i. dasjenige Werk ausarbeitet, das im Mittelalter den demokratischen Gedanken der Volkssouveränität zuerst oder doch am deutlichsten entwickelt, er ist seinem Berufe nach Arzt und Naturforscher, und sein Mitarbeiter zählt zu den Anhängern des Averroismus, der mit seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung und seiner durchaus naturwissenschaftlichen Grundeinstellung in einem direkten Gegensatz zur Christlichen Metaphysik steht. Vor allem aber ist hier der große Nikolaus von Cues zu nennen. Da er —auch im wesentlichen naturwissenschaftlich orientiert— als metaphysischer Skeptiker die Unerkennbarkeit des Absoluten lehrt, wandelt sich ihm die Erkenntnis des Unendlichen zur unendlichen Erkenntnis des Endlichen. Er strebt —concordantia oppositorum— nach Überwindung und Ausgleich aller Gegensätze, von denen die Welt erfüllt ist, d. h. er sucht ein Kompromiß; und möchte vor allem in einer toleranten Vernunftreligion, über die Verschiedenheiten aller religiösen Bräuche hinweg, auch Juden und Mahommadaner zu einer Einheit zusammenfassen. Dadurch gerät er bis hart an die Grenzen eines ametaphysischen Pantheismus. Was Wunder, daß er politisch für Demokratie ist und die Gleichheit und Freiheit der Menschen verflucht. Auch Spinoza durchaus antimetaphysisch, naturwissenschaftlich gerichteter Pantheismus ist mit einer ausgesprochenen Vorliebe für das demokratische Prinzip verbunden*) p. 26-27.

Por otro lado, cabría añadir que incluso Oliver Lepsius es también de esta idea al señalar que la intención de Kelsen al hablar de Dante es que:

él intenta representar la filosofía política de Dante como resultado de su perspectiva de la vida y aporta un estudio de su lugar en la filosofía política medieval [...] No sólo examina el texto en sí mismo, sino que habla sobre la filosofía política de Dante en términos más amplios [...] Kelsen hace referencia a otros trabajos importantes sobre teoría política antes de Dante, situando a Dante en el discurso, y habla sobre las fuentes de Dante y la influencia de otros pensadores (traducción propia).<sup>495</sup>

Resulta pertinente aclarar que no pretendemos hacer aquí un análisis del trabajo de Kelsen sobre Dante, lo cual rebasaría por mucho los alcances y objetivos de esta investigación, nuestro interés se centra únicamente en destacar la relevancia que tiene para Kelsen desde la perspectiva de la historia de las ideas, en específico, políticas. Y, por otro lado, analizar de manera superficial qué podemos encontrar en Dante que sea de relevancia en el devenir del pensamiento antimetafísico y democrático.

Sobre esto último, aclaramos que si bien es cierto que Dante no es precisamente un demócrata, como lo dejará en claro el propio Kelsen,<sup>496</sup> hay ya un fuerte tono democrático en él, el cual también destaca Kelsen, como lo señala Oliver Lepsius: «La democracia recibe eventualmente especial atención» (traducción propia).<sup>497</sup> Y que se trata de algo que podemos constatar a lo largo del texto de Kelsen sobre la teoría del Estado de Dante Alighieri donde destaca el papel de la “soberanía popular”<sup>498</sup> y la obligación del Estado de proporcionar: paz, libertad y justicia.<sup>499</sup>

Luego entonces, resulta importante mencionar que Dante nace en una época muy singular, un momento de transición entre el Medievo y una modernidad política prematura; entre la *res publica christiana* y el nacimiento del Estado secular en Occidente.

Como ya hemos tenido oportunidad de comentar en el capítulo primero, Ernst Wolfgang Böckenförde señala que es entre el siglo XIII y XIV cuando nace el Estado como

---

<sup>495</sup> Lepsius, Oliver, «Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophie»..., *op. cit.*, (*he intends to represent Dante's political philosophy as a result of his view of life and provide a study of its place in medieval political philosophy [...] Not only does he examine the text itself, but he also discusses Dante's political philosophy in broader terms [...] Kelsen refers to other important works on political theory before Dante, 23 situates Dante in the discourse and discusses Dante's sources and the influence of other thinkers*) p. 1159.

<sup>496</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Viena y Leipzig, Franz Deuticke, 1905, p. 72.

<sup>497</sup> Lepsius, Oliver, «Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophie»..., *op. cit.*, (*Democracy eventually receives special accentuation*) p. 1163.

<sup>498</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*..., *cit.*, p. 97.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 60.

un ordenamiento político propio de la historia europea, por lo que no es un concepto cualquiera.<sup>500</sup> Se trata del periodo en el que le tocará vivir precisamente a nuestro poeta y estadista. Por ello, una mirada al pensamiento político de Dante, por breve que esta sea, no puede prescindir de una pequeña revisión de las circunstancias políticas y culturales en que se desarrollara, sobre todo de las discusiones filosóficas de su tiempo, que se caracterizaron por la inferencia del averroísmo en Occidente, como hemos visto en líneas anteriores, y que trajo consigo todo un corolario de categorías que eran ajenas al mundo occidental, mismas que tendrán como consecuencia, entre otras cosas, la reflexión en torno a la naturaleza del mundo, de la materia y, con ello, del tiempo, como hemos señalado; ideas que poco tardaron en trasladarse al debate entre el poder terrenal-temporal y espiritual en manos de la Iglesia.

Fruto de dicho debate es la teoría de Dante Alighieri que materializará como pocos este nuevo paradigma que devendrá en la fundamentación del poder secular en Occidente.

La Europa de Dante tuvo como escenario varias décadas de enfrentamiento entre el poder imperial y el del papado como hemos visto, o si se quiere ver de otro modo, el nacimiento del primero como factor real de poder dando fin al monopolio que había tenido hasta entonces el segundo, constituyéndose los dos como las grandes fuerzas de Europa.<sup>501</sup>

Podríamos decir que lo que conocemos como el Estado nace precisamente en tiempos de Dante, en específico con la victoria de Luis IV de Baviera frente a Juan XXII, cuando el primero fue excomulgado,<sup>502</sup> se promulgó la bula papal *Ne Pretereat* (1331-1334), cuya sentencia fue la separación de Italia del emperador germano.<sup>503</sup> Con ello se definían varias décadas de conflicto entre el Papado y el Imperio.

Como nos lo explica Jakob Buckhardt, el conflicto entre los Hohenstaufen y el papado había provocado que en la península itálica en particular, a diferencia de lo que ocurría en el resto de Europa, se originaran junto a estos dos grandes poderes una serie de pequeñas estructuras políticas en manos de algunas ciudades y tiranos, que, con el tiempo, llegarían a

---

<sup>500</sup> Cfr., Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte...*, op.cit., p. 92.

<sup>501</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *Die Staatslehre des Dante Alighieri...*, cit., p. 3.

<sup>502</sup> Cfr., Godthart, Frank, *Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern. Politische Theorie und politische Handeln...*, op. cit., pp. 17-18.

<sup>503</sup> Vid., Felten, Wilhelm, *Die Bulle Ne Pretereat und die reconciliationsverhandlungen Ludwig des Bayers mit dem Papste Johann XXII. Ein Beitrag zur Geschichte des 14. Jahrhunderts*, Tréveris, Verlag der Paulinus Drückerei, 1885, p. 3.

constituir la esencia del Estado de la Europa moderna, es decir, el Estado como creación humana y calculada o, como lo llama Buckhardt: el Estado como obra de arte.<sup>504</sup>

Se trató de una modernidad política-estadista muy temprana que había comenzado con el *stupor mundi* (asombro del mundo), nombre con el que era conocido Federico II Hohenstaufen, quien se caracterizó por su juicio y trato objetivo de los asuntos públicos, y que fue el “primer hombre moderno en el trono”, que derivara en el ζῷον πολιτικόν (*zoon politikón*) moderno con gente como Ezzelino da Romano, ejemplo del hombre moderno y su búsqueda del poder por el poder,<sup>505</sup> del hombre estadista desvinculado de categorías medievales como raza, credo, pueblo o familia, que lo ligaran con una totalidad, colocando en su lugar el interés del individuo.

La Italia de Dante fue testigo de una alta conciencia política sin precedentes por sus características muy particulares, como el creciente poder económico de las ciudades-Estado, derivado de una organización social impulsada por el desarrollo gradual del comercio y las profesiones, como ejemplo se tiene a la Florencia de Dante que Buckhardt llamara “el primer Estado moderno del mundo”, tierra de la doctrina y la teoría política.<sup>506</sup>

Durante el siglo XIII el crecimiento económico de ciudades-Estado como Florencia motivado por la industria y el comercio, dio lugar a una nascente burguesía (*plebe minuta*) que invertía sus capitales en préstamos, con lo que se convertirían también en banqueros, participando de la actividad económica en tres áreas: la industria, el comercio y la banca.<sup>507</sup> Con ello, la nueva burguesía rivalizaba con el poder de la nobleza adinerada (*popolo grasso*), que se había dividido desde principios de siglo en dos grandes partidos: guelfos y gibelinos, conocidos con ese nombre en la ciudad de Pistoia, según cuenta Maquiavelo.<sup>508</sup> Los primeros eran partidarios, en un comienzo, del papado, mientras los segundos lo eran del emperador, deben el origen etimológico de su nombre en el caso de los gibelinos a la ciudad de Waiblingen (*ghibellini* en italiano) y los segundos, al patronímico de la familia de los Otones, *Welf* (*guelfi* en italiano).<sup>509</sup>

---

<sup>504</sup> Cfr., Buckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, Phaidon Verlag, 1934, pp. 1-2.

<sup>505</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>507</sup> Cfr., Antonetti, Pierre, *Historia de Florencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 19.

<sup>508</sup> *Vid.*, Machiavelli, Niccolò, *The Florentine history*, Londres, Archibald Constable & Co., 1906, p. 47.

<sup>509</sup> *Vid.*, Menniti Ippolito, A, «Guelfi e Ghibellini», en *Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani*, 2005, <[https://www.treccani.it/enciclopedia/guelfi-e-ghibellini\\_%28Enciclopedia-dei-ragazzi%29/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/guelfi-e-ghibellini_%28Enciclopedia-dei-ragazzi%29/>) [09-agosto-2023].

A partir de la segunda mitad del siglo XIII ambos bandos combinaron entre sus filas tanto a burgueses como a nobles, lo cual tendría como resultado todo un entramado de intereses entre diversas facciones que le darían a la Constitución florentina su carácter tan complejo.

Los conflictos entre guelfos y gibelinos habrían de intensificarse desde 1216 con el asesinato de Boundelmonte dei Buondelmonti a la salida del Ponte Vecchio, quien, según nos cuenta Dante en *La divina comedia*, había faltado a su palabra de contraer nupcias con una de las hijas de la casa de Amidei,<sup>510</sup> una de las familias más prominentes de la Toscana y de cuya riqueza todavía queda hoy en día testimonio en construcciones como la *torre degli Amidei* en Florencia o el *Castello di Mugnana*.

La escalada de dicho conflicto culminaría con dos grandes acontecimientos: la primera revolución democrática en 1250 y la de 1282. La primera, también conocida como *primo popolo*, tuvo como resultado en un primer momento la repartición del poder entre los dos partidos. La segunda culminaría con el llamado *secondo popolo*, el cual depositaría todo el poder político en manos del pueblo limitando al mínimo la influencia de la nobleza.<sup>511</sup>

Éste fue el tiempo de Dante, el de una Florencia en el umbral de la modernidad que vería nacer una nueva categoría de hombre: el artista del Estado, aquel que no sólo sirve a las formas del poder, sino que cree poder trazarlas, diseñar la forma misma del Estado, y cuyo pináculo llegará tiempo después con otro hijo de la misma ciudad, Maquiavelo.<sup>512</sup> Y es precisamente eso, el tiempo, su tiempo, uno de los rasgos particulares que sirvieron como piedra angular para su teoría del Estado.

Esto no es mera casualidad, como hemos visto en líneas anteriores, la concepción del tiempo en la época de Dante experimenta un cambio radical que fue de la mano con lo que se discutía en aquel entonces en los círculos académicos, tanto en algunas universidades de la península itálica como también sucedía en París y cuyo influjo terminaría por definir las estructuras de poder.

Como hemos visto, el estudio de la obra de Aristóteles durante el siglo XIII trajo consigo toda una revolución intelectual, haciendo de las universidades verdaderas instituciones autónomas, una de ellas la Universidad de París, la cual se convertirá en el

<sup>510</sup> *Vid.*, Alighieri, Dante, *La divina comedia*, Barcelona, Editorial Juventud, 200, p.287.

<sup>511</sup> *Cfr.* Kelsen, Hans, *Die Staatslehre des Dante Alighieri...*, *cit.*, p. 8-12.

<sup>512</sup> *Cfr.*, Buckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien...*, *op. cit.*, pp. 50-51.

paradigma de las universidades dedicadas a la educación filosófica, y donde surgiera un movimiento llamado averroísmo latino, movimiento que afirmaba la autonomía del saber filosófico frente a la teología.<sup>513</sup>

Ya hemos señalado que una de las consecuencias que trajo consigo el averroísmo fue la concepción de la materia como algo eterno y en constante transformación, una cosmovisión dialéctica del mundo. Las consecuencias de esta nueva cosmovisión basada en una nueva concepción del tiempo, de lo temporal, no se dejaron esperar, en particular en el ámbito de lo político.

A partir de los estudios de los averroístas, ya hemos visto, surgieron muchas obras como el *Tractatus magistri de prerogativa romani imperii* (1280) de Jordanus de Osnabrück, el *Opusculum de ortu, processu et fine regnorum* de Abt Engelbert de Admont, *Disputatio inter militem et clericum* (1303) de Pierre Dubois, *De potestate regia et papali* (1303) de Johannes de París, el *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua, y muchas otras que deliberaban sobre la autoridad del poder secular, temporal, frente a la de la Iglesia, entre ellas *La monarquía* de Dante Alighieri.<sup>514</sup>

Dante no fue ajeno al averroísmo, ya que las discusiones en el seno de la Universidad de París tuvieron eco sobre todo en Italia,<sup>515</sup> de lo cual la propia obra de Dante da testimonio al citar expresamente al filósofo de Marrakech.<sup>516</sup>

La conciencia de lo temporal, del tiempo, se manifiesta desde las primeras líneas en la obra del florentino en donde el mundo es concebido como un devenir en el que el hombre juega un papel activo. Tres son los ejes de su obra: la necesidad de una monarquía temporal, la legitimidad del derecho romano y la independencia del poder del monarca frente al poder papal. Las tres íntimamente ligadas al cambio de paradigma de lo celestial a lo mundano, a lo efímero. Si bien la reflexión sobre el tiempo no es privativa de una época o cultura en particular y la conciencia sobre el devenir puede estar determinada en Occidente por el escatón cristiano, en *La monarquía* de Dante, como sucede en otros autores de la época, dicha

---

<sup>513</sup> Cfr., Herráiz Olivia, Pilar, «La cuestión *De aeternitate mundi* en Averroes y los averroístas» ..., *cit.*, 52, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6005408>

<sup>514</sup> Cfr., Kraus, Franz Xavier, *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und zur Politik...*, *op. cit.*, pp. 679-684.

<sup>515</sup> Cfr., Herráiz Olivia, Pilar, «La cuestión *De aeternitate mundi* en Averroes y los averroístas» ..., *cit.*, p.10.

<sup>516</sup> Cfr., Alighieri, Dante, *La monarquía*, p. 4, <<https://clasicoshistoria.blogspot.com/2016/07/dante-alighieri-la-monarquia.html> > [09-agosto-2023].

conciencia está definida por un forma muy ingenua de un racionalismo temprano con una clara influencia de corte aristotélico-islámico, combinada a su vez con las categorías del mundo judeocristiano, lo cual va a determinar en general el pensamiento occidental. El monarca en Dante no es más que el reflejo microcósmico de un orden universal, del reino de Dios:

La misma humanidad universal se corresponde bien con el universo o con su príncipe, que es Dios y monarca, simplemente por un único principio, es decir, por un único príncipe. De lo que se concluye que la monarquía es necesaria para que el mundo esté bien ordenado.<sup>517</sup>

El hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza, luego entonces el hombre, el monarca, es para Dante el reflejo de ese macrocosmos, su causa.<sup>518</sup> Si bien para Dante el orden temporal y el universal constituyen una unidad —la típica idea medieval de la *res publica christiana*—, en Dante, a diferencia de sus contemporáneos, se observa un tránsito de lo divino hacia una imagen antropomorfa del mundo, materializada en la figura del monarca, y con ello también un tránsito hacia el orden secular.

Esta es precisamente la gran aportación de nuestro poeta en el devenir del pensamiento político en Occidente. Como bien apunta Franz Xavier Kraus, uno de los más grandes eruditos de la obra y pensamiento del florentino, sabemos que la idea del Estado se fue desarrollando paulatinamente durante la Edad Media, y que si bien Dante no fue el primer teórico del Estado, sí fue uno de los primeros que lo entendió como un producto humano.<sup>519</sup>

La teoría del Estado durante la Edad Media se caracterizó por ser una mezcla de dos factores: el cristianismo y la filosofía de los clásicos transmitida a Europa por el averroísmo. Se trató de dos concepciones del mundo que se contraponían una a la otra y que le dieron a la teoría del Estado durante el Medievo sus rasgos muy particulares.

Como señala Hans Kelsen, el dualismo ontológico entre cuerpo y alma, lo temporal y lo espiritual, hombre y Dios, el más allá y el mundo, propio de la doctrina cristiana, fueron valores totalmente ajenos a la civilización grecolatina, que dieron origen en la Edad Media a la oposición entre Iglesia y Estado.<sup>520</sup> Esto provocó que paulatinamente la teoría del Estado

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>518</sup> *Ibid.*, pp. 6-9.

<sup>519</sup> Cfr., Kraus, Franz Xavier, *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und zur Politik...*, *op. cit.*, p. 688.

<sup>520</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *Die Staatslehre des Dante Alighieri...*, *cit.*, p. 19.

se emancipara de la teología, Dante Alighieri tal vez haya sido el caso más sobresaliente durante el siglo XIII.<sup>521</sup>

Como hemos visto en el capítulo primero de esta investigación, para el hombre medieval la cristiandad constituía un *corpus mysticum*, una unidad, de ahí que la forma predilecta del Estado durante el Medievo fuera la monarquía como en Dante, quien en este aspecto no fue realmente un escritor muy original, y en cuanto a la forma en particular del Estado, simplemente no se encuentra rastro alguno en *La monarquía*. Sin embargo, la importancia de la obra del florentino radica en el peso que le confiere al orden temporal, al Estado como una necesidad y creación humana.

*La monarquía*, en ese aspecto, es la teoría de una verdadera forma constitucional con una concepción sumamente moderna que anuncia de manera muy temprana un orden democrático. La *causa remota* de la autoridad del monarca es para Dante la voluntad divina, pero ésta será siempre el bien, y por ello, el monarca servirá a sus súbditos y no al revés. Esto conlleva que el monarca no pueda actuar contra Derecho, el *imperium* encarnado en el monarca se encuentra íntimamente ligado entonces a la ley.<sup>522</sup> El poder del monarca queda constreñido al bien común, con lo que su actuar ya no puede ser un acto meramente voluntarioso:

Toda jurisdicción es anterior a su juez; pues el juez está ordenado a la jurisdicción, y no al contrario; pero el imperio es la jurisdicción que comprende en su ámbito toda la jurisdicción temporal; luego, la jurisdicción es anterior al juez, que es el Emperador, porque el Emperador está ordenado a ella, y no al contrario.<sup>523</sup>

Dante coloca el poder soberano en el pueblo, saludando con ello a la modernidad, lo cual no es de sorprender. Como todo hombre, Dante fue producto de su tiempo, de una Florencia que con una clase burguesa en pleno desarrollo y que rivalizaba con el orden político de la nobleza, lo cual va a repercutir en la cosmovisión de nuestro poeta, en el que observamos un claro matiz democrático en su teoría del Estado.

Por último, aquello que le da a la *La monarquía* y a Dante Alighieri un lugar superior al resto de sus contemporáneos es la separación total de la autoridad imperial de la Iglesia.

---

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>522</sup> *Ibid.*, pp. 90-21.

<sup>523</sup> Alighieri, Dante, *La monarquía...*, *cit.*, p. 34.

El emperador y el Papa son para Dante figuras superpuestas que son parte de un mismo *corpus mysticum* ordenados bajo el *principium unitatis* de la *res publica christiana*, es decir, dos entidades que se corresponden dentro de un mismo género:

El hombre, en efecto, es lo que es por la forma sustancial, por la que tiene especie y género determinado, y por la que queda encuadrado en la categoría de sustancia. El padre, en cambio, es lo que es por forma accidental, que es una relación, por la cual se le atribuye una especie y género, con relación a otro, es decir, de relación. De otro modo, todo se reduciría a la categoría de la sustancia, ya que ninguna forma accidental subsiste por sí misma, sin la hipóstasis de la sustancia subsistente; lo cual es falso. Siendo, pues, el Papa y el Emperador lo que son por ciertas relaciones, es decir, por el Papado y por el Imperio, que son, en efecto, verdaderas, una en la esfera de la paternidad y otra en el dominio, es evidente que el Papa y el Emperador, en cuanto tales, tienen que ser encuadrados en la categoría de relación y, consiguientemente, deben ser reducidos a un algo existente dentro de ese género.<sup>524</sup>

Y con ello, de dos entidades cuya autoridad no deviene de la otra. La autoridad del monarca para Dante le viene directamente de Dios, con lo que el Papa no tiene para él autoridad en el mundo terrenal, temporal. Se trata de la construcción ontológica de la autoridad imperial que tiene su origen en una clara lógica aristotélica (averroísmo) entre género y especie, que parte de una reflexión sobre la sustancia (materia) y sus accidentes en consonancia con la reflexión filosófica en tiempos de Dante cuyo eje, hemos visto, era la concepción de la materia como algo eterno.

No es nuestra intención hacer un estudio pormenorizado de la teoría del Estado de Dante Alighieri, sino sólo mostrar que, desde un comienzo, el influjo del averroísmo, de las categorías que trajo consigo, tuvieron consecuencias inmediatas en la construcción política en Occidente. Un ejemplo de esto es la teoría del Estado de Dante, que parte precisamente de la conciencia de la temporalidad que deviene de la reflexión sobre la materia y su relación con el discurso sobre la eternidad del mundo. Y que cabe destacar, como lo hace Kelsen, se relacionan íntimamente con el desarrollo de la democracia en Occidente.

Por supuesto que Dante Alighieri no es un panteísta, pero si entendemos al panteísmo como una cosmovisión del mundo que parte de entender a la totalidad como una única sustancia, una sustancia en eterna transformación, y que ello implica categorías sobre lo temporal, entonces vemos en Dante un ejemplo de cómo el panteísmo en su forma primigenia venida del averroísmo se traslada a lo político, a la teoría del Estado, imprimiendo nuevas categorías como es el orden temporal. Y más importante aún, la necesidad de una estructura

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 35.

social consensuada y definida por el propio hombre, que no es otra cosa que los albores de la democracia.

## 2. La teoría del Estado de Marsilio de Padua: el *Defensor Pacis*

Ya hemos tenido oportunidad de comentar en el capítulo primero sobre Marsilio de Padua y su *Defensor Pacis*, que es junto con la *Monarquía* de Dante Alighieri, una de las obras sobre teoría del Estado más importantes del Medievo, por lo que haremos aquí sólo un par de anotaciones al respecto.

Marsilio de Padua así como Dante, y mucho más que este último, estuvo bajo el influjo del averroísmo. Marsilio, procedente de una familia de notarios, Mainardini, que eran parte de la burguesía en Padua. Asiste a la Universidad de Padua caracterizada en aquel tiempo por un seguimiento fiel y científico de la filosofía de Aristóteles, donde estudia medicina, filosofía y leyes. Ahí se forma bajo la influencia de Pedro de Abano (1250/1252-1315), un paduano, hijo de un notario también, quien había viajado a Constantinopla para aprender griego y árabe y donde había entrado en contacto con la filosofía de Aristóteles a través del libro de *Problemas*,<sup>525</sup> en realidad obra pseudo-aristotélica, de la cual de Abano hizo una traducción al latín durante su estadía en Constantinopla,<sup>526</sup> y quien también estudiara en la Universidad de París a partir de 1300, donde entrara en contacto con el averroísmo en boga en aquel entonces.

Marsilio iría a la Universidad de París sin que se conozcan exactamente las circunstancias por las que llegará al lugar, pero sabemos que para 1312 sería rector de esa universidad por un cuarto de año, lo cual era usual en aquel entonces, y donde conocería al averroísta Juan de Jardún, quien lo acompañó por muchos años.<sup>527</sup> Por tanto, podemos hablar de una persona con una formación fuertemente averroísta.

En cuanto a su obra, la teoría política de Marsilio de Padua, o si se prefiere, su teoría del Estado en el sentido moderno del concepto,<sup>528</sup> es, al igual que la de Dante Alighieri, fruto

<sup>525</sup> Cfr., Martínez Gómez, L., Introducción, en *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 2009, p. XVII.

<sup>526</sup> Cfr., Pioreschi, Plino, *A history of Medicine*, Omaha, Horatius Press, vol. V, 2003, p. 379.

<sup>527</sup> Cfr., Godhardt, Frank, *Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern...*, op. cit., pp. 41-42.

<sup>528</sup> Cfr., Sternberger, Dolf, «Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilio von Padua», en *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, vol. XVIII, n° 3, 1981, p. 9.

del averroísmo latino, y como Dante, Marsilio de Padua hablará sobre la legitimación del poder temporal, del poder intramundano. Sin ánimo de repetirnos, ya que hemos tenido oportunidad de hablar sobre la teoría de Marsilio de Padua en el primer capítulo, podemos destacar que si bien su obra ha sido más estudiada que la de Dante Alighieri, a diferencia de éste, Marsilio de Padua escribe un espéculo (*speculum*) para Ludovico de Baviera.

Es verdad que su obra es mucho más depurada que la de Dante, en éste no encontramos realmente una definición tan depurada de la conformación de lo que ahora llamamos sociedad civil, como sí lo vemos en Marsilio de Padua, pero en Dante estamos ante una teoría netamente del Estado. La obra de Marsilio de Padua, al tratarse de un espéculo, sigue siendo no otra cosa que una serie de consejos de cómo gobernar. Esto sin omitir sus importantísimas contribuciones a la teoría del Estado.

Por otro lado, podemos destacar, sobre todo de la primera parte del *Defensor de la paz*, que ha sido por muchos considerada la parte más valiosa de su obra, la fuerte carga de aristotelismo, sobre todo de la *Política*, que trata continuamente de compaginar con el credo cristiano, no siempre con mucho éxito desde nuestro punto de vista, dada la diferencia ontológica entre uno y otro discurso. Evidentemente siguiendo a Aristóteles y a la doctrina cristiana se inclinará por una forma monárquica de gobierno, tal como hemos visto en Dante y cosa que no variará en absoluto durante la Edad Media, salvo el extrañísimo caso de la República de San Marino; sin embargo, forzando el argumento aristotélico, destaca en Marsilio de Padua el tono democratizador, quien nos comenta:

Digamos, pues, mirando a la verdad y al consejo de Aristóteles en el 3° de *La política*, cap. 6°, que el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal.<sup>529</sup>

Para Marsilio del Padua es sólo el pueblo, entendiendo por éste la totalidad de los ciudadanos —excepto mujeres, niños, forasteros, esclavos e incapaces—, quien tiene la potestad de instituir leyes, con lo que fue incluso mucho más secular que el propio Dante. Se trata de una diferencia muy grande frente a Aristóteles, donde vemos que la teoría de Marsilio

---

<sup>529</sup> Marsilio de Padua, *El defensor de la paz...*, *op. cit.*, p. 54.

de Padua va más allá de ser una simple réplica del estagirita. Recordemos que en Aristóteles sólo una élite, los que poseen *ἀρετή* (áreté), los aristócratas o *aristoi*, son los que están al frente de la *polis*; en Marsilio de Padua es la totalidad o “su parte prevalente”,<sup>530</sup> entiéndase su representación. Y al hablar de totalidad nos referimos también a los pobres:

La autoridad de dar leyes pertenece a la totalidad de los ciudadanos, como dijimos, no a uno solo o a pocos. No a uno solo, porque lo que dijimos en el cap. XI de esta Parte y en la primera demostración que adujimos para ello; podría efectivamente por ignorancia o malicia o por ambas cosas dar una ley mala, mirando más al propio provecho que al común, por lo que sería tiránica. Por la misma causa tampoco pertenece a unos pocos; podrían, en efecto, pecar al dar la ley lo mismo que antes, con la mirada puesta, no en el bien común, sino en el de pocos, como se echa de ver en las oligarquías. Pertenece, pues, a la totalidad de los ciudadanos, o a la parte prevalente, para lo que vale otra y contraria razón.<sup>531</sup>

Por lo anterior, en Marsilio de Padua, al igual que en el caso de Dante, podemos ver el influjo del averroísmo en la teoría política materializándose en un discurso sobre el orden mundano, un discurso sobre el orden secular que, por lo que hemos comentado, adquirirá tintes democráticos, así como lo había visto Kelsen, siendo Marsilio de Padua junto con Juan de Jardún uno de los personajes que destaca en el proceso histórico de la democracia occidental.

No está dentro de los fines de nuestra investigación hacer aquí un análisis pormenorizado de la teoría del Estado de Marsilio de Padua ni de su obra, sino sólo destacar esto que nos es de relevancia para nuestra investigación, que se trata de un autor en donde vemos un vínculo entre una posición epistémica derivada del averroísmo y su teoría política o del Estado. Y, sobre todo, porque se trata de uno de los autores que Kelsen señala en su cronología como uno de los primeros en combinar precisamente una posición epistémica y su teoría del Estado en el inicio del proceso democratizador de Occidente. Por ello nos basta para nuestros objetivos con apuntar este hecho.

Lo anterior nos ayuda entonces a reforzar uno de los argumentos que sostenemos en esta investigación y que también afirma Kelsen, es decir, que fue un cambio de categorías epistémicas venidas del averroísmo lo que motivó el proceso democratizador en Occidente. Dante Alighieri y el paduano constituyen un ejemplo de cómo ese cambio de paradigma epistémico se trasladó inmediatamente al discurso político. Y más que un simple ejemplo, ambos son los padres nada más ni nada menos que de la teoría del Estado.

---

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 58.

Pero más aún, lo que nos interesa destacar es que en Kelsen, Marsilio de Padua se inserta dentro de una línea discursiva en donde el pensamiento antimetafísico, derivado en mucho del averroísmo, va a marcar la pauta de lo que será históricamente el discurso democrático en Occidente, el cual tendrá como condición epistémica que el mundo sea eterno, una materia en un constante devenir, que no tenga creador, que su orden sea temporal y, por tanto, humano.

Podemos resumir que el papel que jugó la entrada del averroísmo o su recepción en Occidente es un asunto sumamente complejo que no es precisamente tema de la presente investigación y que ha sido objeto de, literalmente, bibliotecas enteras. Sin embargo, podemos concluir en primer lugar que el averroísmo o su recepción en Europa trajo consigo todo un corolario de nuevas categorías epistémicas que tuvieron como consecuencia un estudio empírico de la realidad gracias a la transmisión de los textos aristotélicos que causaron toda una revolución del pensamiento en Occidente, los cuales, al aportar una nueva epistemología, sirvieron como método para el estudio de la realidad. Se trató de una revolución que tuvo como eje una nueva reflexión sobre la materia, y con ella, sobre el tiempo, al entender de forma muy rudimentaria que ambos representan lo mismo, que concibió al universo no ya como el producto de la voluntad de un ser superior, sino como un todo en constante transformación, sin principio ni fin, que no es otra cosa que la esencia de lo que conocemos como panteísmo.

Esta nueva cosmovisión del universo puso en entredicho el dogma fundamental sobre el que se erige el edificio conceptual cristiano, el de la creación. Con ello, el hombre fue tomando poco a poco conciencia de su estar en el mundo y de su papel en él, lo cual no se hizo esperar en el ámbito político. Fruto de ello fueron un gran número de obras a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV que versaron sobre el poder terrenal, sobre el poder temporal. Una de ellas sería la de Marsilio de Padua, de la cual ya hemos tenido oportunidad de hablar en el capítulo pasado; la otra, la de Dante Alighieri, que bien podría marcar el comienzo de la idea de un Estado democrático por las razones expuestas en este capítulo.

Por lo anterior, podemos sacar como conclusión fundamental de este capítulo que efectivamente existe una relación entre el desarrollo de la democracia, el pensamiento político y el panteísmo, comprobando por el momento la hipótesis de nuestra investigación, que es que hay un paralelismo a partir de la historia de las ideas entre la teoría democrática

de Hans Kelsen, la cual parte de la democracia como una cosmovisión fruto de un proceso histórico en Occidente que tuvo como eje categorías epistémicas relativistas a partir del panteísmo, y el papel del panteísmo en el devenir del pensamiento democrático, el cual resulta sumamente trascendente históricamente, siendo Kelsen, posiblemente, el pináculo de dicho proceso con su teoría pura del Derecho, y quien es además considerado por mucho como el teórico de la democracia más importante del siglo XX.

No omitimos el hecho de que personajes como Dante o Marsilio de Padua eran profundamente cristianos y que sus textos políticos, sus teorías sobre el Estado, tienen una carga teológica importante, pero queremos hacer notar, como lo hicimos al principio por voz de Horst Dreier, que no hay Estado sin Dios, pero tampoco panteísmo sin Dios.

Si bien no hay una definición de panteísmo precisa, entendemos por éste, en pocas palabras, la negación de Dios, pero toda negación conlleva de alguna manera una afirmación, y no existe el panteísmo si no es como contradiscurso dentro de la teología cristiana, lo cual hemos querido demostrar en este capítulo.

El panteísmo, como hemos visto, nació en el seno del debate teológico cristiano, por lo cual, desde nuestro punto de vista no se le puede confundir con otras formas de naturalismo que se pueden encontrar en diversas religiones como el budismo, el hinduismo, el estoicismo, etcétera. Por ello, nos hemos aventurado aquí a definirlo como una concepción de lo temporal, de lo efímero, a partir de la concepción de la materia como algo en constante transformación, y lo hemos hecho partiendo de la definición de Jacobi, filósofo con quien inicia la famosa “pelea panteísta”, nombre con el que se le conoce al inicio de la época de gloria de la filosofía alemana, de la que ya tendremos oportunidad de comentar en el siguiente capítulo donde hablaremos de la salida del panteísmo a escena como el eje de la Ilustración y de la democracia.

## CAPÍTULO IV

### PANTEÍSMO Y LA DEMOCRACIA. LA RECEPCIÓN DE SPINOZA EN LA TEORÍA DEL ESTADO

*La más grande obra de teatro que ofrece la historia es la tormenta de fuego de las ideas que fluye a través del tiempo. La satisfacción más grande que se puede compartir con los pensadores es ver cómo transita la flama iluminadora de saeculum a saeculum; cómo ideas se encienden sobre ideas; cómo ninguna chispa en el cosmos del espíritu se pierde debiendo entre tanto aparentemente estar apagada. Deseo tener la posibilidad de lograr confirmar esto en ejemplo de la influencia de un gran pensador sobre un poeta.<sup>532</sup>*

Georg Jellinek

(traducción propia)

#### I. PANORAMA GENERAL

El objetivo del presente capítulo es revisar, analizar, reconstruir e interpretar los textos de Kelsen y su círculo en relación con el spinozismo y el devenir histórico de la teoría del Estado y la democracia, lo cual se confrontará con los estudios hechos en el campo de la historia de las ideas fundamentalmente por Jonathan Israel y Francis Yates sobre panteísmo y democracia, para demostrar que existe un paralelismo entre la interpretación de las consecuencias históricas del pensamiento panteísta, en particular de Spinoza, por parte del círculo de Kelsen, y lo que se ha estudiado hasta ahora en el campo de la historia de las ideas, demostrando así su trascendencia.

Con ello se busca demostrar la relevancia de la relación histórica señalada por Kelsen entre panteísmo y democracia, que fue producto, en parte, de una idea que compartía su círculo, en especial Adolf Menzel.

---

<sup>532</sup> Jellinek, Georg, *Die Beziehung Goethe's zu Spinoza*, Viena, Alfred Hölder, 1878, (*Das größte Schauspiel, das die Geschichte bietet, ist der Feuerstrom der Ideen, der durch die Zeiten fluthet. Die höchste Befriedigung, die dem Denkenden zu Theil werden kann, ist es, zu schauen, wie die leuchtende Flamme von Säculum zu Säculum wandert; wie Gedanke an Gedanken sich entzündet, wie kein Funken in dem geistigen Kosmos verloren geht, sollte er noch so lange scheinbar erloschen sein. Ich wünsche, dass es mir gelungen sein möge, dies an dem Beispiele eines großen Denkers und seiner Einwirkung auf einen großen Dichter erhärtet zu haben*), p. 28.

## II. EL REDESCUBRIMIENTO DE LA TEORÍA DEL ESTADO DE SPINOZA POR KELSEN Y SU CÍRCULO

Acerca de la historia nos dice Robin George Collingwood que ésta es un producto netamente europeo, cuyo origen se remonta a la Grecia clásica del siglo V a. C. con Heródoto y Tucídides. Esto es porque a diferencia de las civilizaciones anteriores como Mesopotamia, Egipto o el pueblo hebreo, para quienes naturalmente el devenir del tiempo no les fue ajeno, para los griegos el pasado es un producto humano, lo constituyen los hechos del hombre y no de los dioses. Su relación con el pasado no es de naturaleza divina como en el caso de la noción cuasihistórica de los pueblos anteriores, para quienes el pasado se explica a través de mitos y teogonías.

En consecuencia, cuatro serán las características de la historia para Collingwood: que sea científica, es decir, que comience por hacerse preguntas sobre el pasado; que sea humanística, o lo que es lo mismo, que se pregunte por hechos del hombre en un tiempo preciso; que sea racional; y que sea una autorrevelación, que le explique al hombre lo que es a través de lo que ha hecho.<sup>533</sup> Y es precisamente por este carácter tan particular que tiene la historia como ciencia que se pregunta por el pasado para intentar aclarar nuestro presente que Kelsen y su círculo buscaron explicar la democracia como el producto de un devenir en la historia de las ideas en Occidente, y que por ello éste sea el método desde donde nos aproximemos a la teoría democrática de Kelsen y su relación con el panteísmo, intentando reconstruir la línea discursiva seguida por Kelsen y su círculo.

En años recientes Richard Bourke, quien es especialista en historia del pensamiento político, ha hecho notar que el concepto de democracia ha sido concebido desde una perspectiva estática, transhistórica, sobre todo en los Estados Unidos a partir del término de la Segunda Guerra Mundial, ha sido vista como una herramienta —por no decir un arma— para un programa ideológico determinado que parte desde un mero análisis tipológico y no la interpreta como el producto de un proceso histórico. La consecuencia de ello ha sido la pérdida de cualquier explicación causal apropiada sobre la democracia.<sup>534</sup> Como él mismo

---

<sup>533</sup> *Cfr.*, Collingwood, Robin George, *La idea de la historia*, Ciudad de México, 3a ed., trad. de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Capos, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 73-78.

<sup>534</sup> Bourke, Richard, «Enlightenment, Revolution and Democracy», en *Constellations. An international Journal of Critical and Democracy Theory*, Nueva York, vol. 15, n° 1, 2008, pp. 10-11.

señala, un análisis politológico de categorías como la democracia fracasa si se limita a una mera tipología y no da cuenta de su explicación histórica como debería ser estudiado.

Desde nuestra perspectiva, Kelsen y su círculo fueron plenamente conscientes de lo anterior, y entendieron —en particular Kelsen y Adolf Menzel— que una análisis de la democracia y, sobre todo, una teoría de la democracia, no podía prescindir de una explicación histórica al ser un fenómeno que, tal vez como ningún otro, ha sido fruto de una revolución constante en el devenir de la historia de las ideas en Occidente; un fenómeno histórico del pensamiento occidental, más que un objetivo en términos de Richard Bourke,<sup>535</sup> y que constituye más un momento de autorrevelación que un programa ideológico a partir de una explicación causal del cambio en el pensamiento político de Occidente.

La democracia como fenómeno histórico ha sido objeto de diferentes concepciones en distintas épocas, un ejemplo de ello son la democracia helénica y la moderna; sin embargo, la democracia posee un componente nuclear que radica en la igualdad. Bien dice Pericles por letra de Tucídides sobre la democracia en Atenas en *El discurso fúnebre* que:

Tenemos un régimen político que no envidia las leyes de nuestros vecinos, pues más bien somos ejemplo para alguno que imitadores de los demás. Se le da el nombre de democracia porque sirve a los intereses de la mayoría y no de unos pocos, pero según las leyes en los litigios privados todos tienen los mismos derechos.<sup>536</sup>

La igualdad como elemento constitutivo de la democracia persiste a pesar del paso del tiempo. Sin embargo, este componente nuclear que parece ser común a la concepción de la democracia en distintas épocas también ha cambiado a lo largo del tiempo, lo cual no sólo obedece a las maneras en que se ejerce la democracia, ya sea de forma directa como en el periodo helénico o a través de la representación como ha sucedido en la época moderna,<sup>537</sup> sino a su ontología que se ha transformado a través del tiempo según se han modificado las categorías epistémicas que dan origen a ideas como la democracia.

La teoría de la democracia de Kelsen da cuenta precisamente del cambio de paradigmas epistémicos en la interpretación de la democracia, que, sobre todo, tiene su punto de inflexión en lo que podríamos llamar la modernidad temprana con Nicolás Cusa y, más tarde, con

---

<sup>535</sup> *Idem.*

<sup>536</sup> Tucídides, *Discurso fúnebre de Pericles*, Madrid, Sequitur, 2009, pp. 69-71.

<sup>537</sup> *Cfr.*, Dahl, Robert A., *On democracy*, Estados Unidos de Norteamérica, Yale University Press, 2020, pp. 11-21.

Baruch Spinoza, con quienes comienza un nuevo paradigma epistémico a partir de una ontología fundada en el discurso antimetafísico, es decir, panteísta, como ya hemos tenido oportunidad de ver en el capítulo anterior con base en la cronología del devenir del pensamiento democrático que nos señala Kelsen.

Esto resulta sumamente relevante para nuestra investigación, ya que a decir del historiador Jonathan Israel, especialista en el periodo ilustrado y una de las piedras angulares de nuestro marco teórico, Spinoza fue la figura más influyente de la Ilustración, con quien, por lo menos:

nadie más durante el siglo transcurrido entre 1650 y 1750 rivalizó, ni siquiera remotamente con la notoriedad de Spinoza en su papel para desafiar los fundamentos de la religión revelada, las ideas establecidas, la tradición, la moral y lo que en todas partes era considerado como la autoridad política divinamente constituida, tanto en estados absolutistas como no absolutistas.<sup>538</sup>

Jonathan Israel señala que, de las cuatro mayores figuras que encabezaron las tendencias revolucionarias de comienzos de la Ilustración: Descartes, Hobbes, Bayle, Spinoza con su doctrina de una única sustancia destacó por mucho sobre éstos. Con base en su doctrina, la sociedad se volvió más reacia a las manipulaciones religiosas, autócratas y de las élites oligárquicas, y más democrática e igualitaria.<sup>539</sup>

A pesar del lugar preponderante de la figura de Spinoza en el devenir del pensamiento occidental, que incluso llegó a ser el centro de la discusión filosófica más acalorada en el mundo de la filosofía en la modernidad, la llamada “batalla panteísta” (*Pantheismusstreit*) de la que ya tendremos oportunidad de hablar más adelante y que llevara incluso a Hegel a sostener categóricamente que: «Spinoza es el punto nodal de la filosofía moderna, Spinoza o ninguna filosofía» (traducción propia),<sup>540</sup> durante finales del siglo XIX y casi todo el siglo XX la figura de Spinoza y su importancia para el mundo de la filosofía parece eclipsarse de alguna manera, más aún su relevancia historiográfica.

Como apunta Jonathan Israel, si bien parece falso que Spinoza haya sido poco comprendido, tal vez Hobbes fue visto, por lo menos a los ojos de los historiadores británicos,

---

<sup>538</sup> Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 207.

<sup>539</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *A revolution of mind. Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Estados Unidos de Norteamérica, Princeton University Press, 2010, p. 2.

<sup>540</sup> Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1993, (*Spinoza ist die Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinoza oder keine Philosophie*) p. 163.

con más preponderancia que Spinoza como promotor del librepensamiento. Este último un: «personaje solitario y apartado proveniente de una minoría religiosa menospreciada y carente de formación académica formal y estatus», de quien podría ser, tal vez, difícil creer: «llegó a ejercer una enorme influencia sobre las sucesivas generaciones, sacudiendo a la civilización occidental en sus mismas bases», creando una línea de pensamiento: «adoptada por docenas de escritores y pensadores a lo largo y ancho de todo el continente [europeo], de Irlanda a Rusia y de Suecia a la Península Ibérica».<sup>541</sup>

Mucho menos atención parece haber recibido, en específico, la teoría del Estado de Spinoza y, en general, su teoría del Derecho. No suele ser común ver mencionado el nombre de Spinoza en alguna historia del Derecho, ni tampoco algún estudio sobre su teoría del Derecho a no ser por alguna publicación inusual, como la compilación hecha en épocas recientes por André Santos Campos, *Spinoza y el Derecho Spinoza and Law (Spinoza y el Derecho)*, publicada en 2015, la cual recoge una veintena de artículos, lo poco escrito sobre el tema desde el primer tercio del siglo pasado hasta nuestros días, con la gran omisión, desde nuestro punto de vista, de los artículos de Håkan Gustafsson «*Ficción and Law*» («Ficción y Derecho»), publicado en 2010 y «*Immanence of law*» («La inmanencia del Derecho») en 1998, ambos centrados en la relación Kelsen y Spinoza.

Todavía más extraña, sino es que casi nula, resulta la oportunidad de leer algún estudio que vincule a Spinoza con el positivismo. Por lo menos, no como en el caso de Hobbes o Bentham. Sin embargo, éste no fue el caso de Kelsen, pero no sólo de él, sino de su círculo más cercano.

Manfred Walther parece haber sido el primero, en su artículo «*Die Staatslehre Spinozas: die (neu-) Entdeckung der politischen philosophie Spinozas durch Adolf Menzel*» («La teoría del Estado de Spinoza: (re) descubrimiento de la filosofía política de Spinoza a través de Adolf Menzel»), publicado en 2003, en llamar la atención sobre el interés —en la academia dedicada al ámbito jurídico de la Universidad de Viena a finales del siglo XIX y principios del siglo XX— por la teoría del Estado de Spinoza.<sup>542</sup> Según nos cuenta Manfred Walther, si bien la filosofía del Derecho o teoría del Estado de Spinoza pudiera parecer que

---

<sup>541</sup> Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750...*, cit., pp. 207-208.

<sup>542</sup> *Vid.*, Walther, Manfred, «Die Staatslehre Spinozas: die (neu-) Entdeckung der politischen philosophie Spinozas durch Adolf Menzel», en *Der Staat*, Alemania, Duncker & Humblot, vol. 42, n°2, 2003, p. 284.

tuvo un lugar marginal tanto en el ámbito jurídico como en las investigaciones propias de Spinoza, la presencia de éste es constante durante el cambio de siglo en las publicaciones académicas sobre ciencias jurídicas, la cual se explica, en parte, por la figura de Adolf Menzel.<sup>543</sup> Por lo cual, resulta importante para nuestra investigación hacer una breve exposición sobre él y, sobre todo, porque fue el principal mentor de Kelsen.

## 1. Adolf Menzel y la teoría del Estado de Spinoza

Adolf Menzel (1857-1938) nació al igual que Hans Kelsen en la región de la Bohemia de la actual República Checa, en aquel entonces el Imperio Austrohúngaro. De origen judío, también como Kelsen, estudió Derecho en Praga y desarrolló su carrera como abogado y juez en Viena, donde cursó estudios sobre Derecho y Filosofía, obteniendo su habilitación en derecho privado en la Universidad de Viena en 1882. Ya en la Universidad de Viena el interés de Menzel por los temas jurídicos se extendería a las teorías del Estado, derecho administrativo y del derecho público, entre otras áreas del Derecho, cátedras que precedería hasta su nombramiento como profesor emérito de dicha universidad en 1928, y de la que también llegara a ser rector entre 1915 y 1916. Además de lo anterior, Adolf Menzel también fue miembro del Tribunal Imperial alemán y llegó a ser vicepresidente del Tribunal Constitucional de Austria hasta su disolución en 1928, donde Kelsen colaborará por invitación de él y con quien fundará la Revista de Derecho Público en 1914 (*Zeitschrift für öffentliches Recht*).

El interés intelectual de Adolf Menzel fue más allá de las materias mencionadas, además de tratar temas sobre derecho público y privado escribió obras y artículos en diversas revistas sobre derecho laboral, derecho penal, sociología, política, así como sobre filosofía y literatura grecolatina, pero muy en especial sobre la teoría del Derecho y del Estado de Baruch Spinoza, de quien escribiría diversos artículos desde 1898 hasta 1929. El primero de ellos fue *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas (Transformaciones en la teoría del Estado de Spinoza)* de 1898, tal vez el más destacado de sus textos sobre Spinoza y el origen de algunas reflexiones a lo largo de tres décadas.

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 285.

En *Transformaciones sobre la teoría del Estado de Spinoza* son varios los temas que tratará Adolf Menzel y que define claramente en su capitulado, entre ellos están: la democracia, el origen del Estado, las libertades civiles, los paralelismos entre la teoría contractualista de Rousseau y Spinoza, y el ambiente político en el que se desarrolló y vivió Spinoza. Adolf Menzel comienza diciendo desde la primera página que:

La doctrina del Derecho y el Estado de Spinoza pertenece a uno de los fenómenos más originales en la historia de las ciencias del espíritu [*Geisteswissenschaften*], que en el mundo latino se puede entender como Humanidades]. Sin embargo, ha desarrollado una limitada eficacia histórica, desde un comienzo compartió el destino de su filosofía; se ignoró a los mal vistos “ateístas”, cuando en la segunda mitad del siglo XVIII su metafísica comenzó a fascinar a mentes destacadas —piénsese en el caso de Lessing o Goethe—, no obstante, permaneció su filosofía del Derecho por demás inadvertida [...] Apenas en nuestro siglo ha despertado el interés; “la mejor comprensión de su doctrina del Estado”, dice Robert von Mohl, “honra la formación filosófica de nuestro tiempo” (traducción propia).<sup>544</sup>

Y atribuye la escasa comprensión que desde su punto de vista había sufrido la teoría política de Spinoza al poco entendimiento del momento histórico en el que vivió Spinoza, de quien apenas dos años antes Koenraad Oege Meinsma publicara en la Haya, en neerlandés, *Spinoza en zijn kring* (*Spinoza y su círculo*), uno de los libros hasta ahora canónicos sobre Spinoza y su medio dentro de los estudios spinozistas.

Destaca en un primer momento que, por un lado, Adolf Menzel comience por vincular a Spinoza con el ateísmo y, por otro, que ponga especial interés en el momento histórico de Spinoza.

Como veremos más adelante, los Países Bajos en tiempos de Spinoza fueron sin duda el lugar donde se respiró más libertad durante la segunda mitad del siglo XVII, comenzando por una mayor tolerancia religiosa frente a las distintas corrientes cristianas y judías. En cuanto al ateísmo, como también veremos, no cabe la menor duda de que no ha habido figura alguna en la historia de Occidente que haya sido tan vinculada al ateísmo como Spinoza.

---

<sup>544</sup> Menzel, Adolf, *Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's*, Stuttgart, J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1898 (*Spinoza's Rechts- und Staatslehre gehört zu den originellsten Erscheinungen in der Geschichte der Geisteswissenschaften. Dennoch hat sie eine geringe historische Wirksamkeit entfaltet. Anfangs theilte sie das Schicksal seiner Philosophie; man ignorirte den verrufenen »Atheisten«.* Als in der zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts seine Metaphysik bedeutende Köpfe zu fesseln began —man denke an Lessing oder Goethe— blieb doch seine Rechtsphilosophie ziemlich unbeachtet... Erst in unserem Jahrhundert fand sie Beachtung; »das bessere Verständniss seiner Staatslehre, « sagt Robert v. Mohl, »gereicht der philosophischen Bildung unserer Zeit zur Ehre«) p. 3.

Antes de continuar en torno a los distintos tópicos sobre los que versa este primer texto de Adolf Menzel sobre Spinoza, que resultan por demás relevantes para nuestra investigación, queremos llamar la atención sobre una referencia en la cita anterior a la obra de Robert von Mohl (1799-1875), jurista alemán y profesor de la Universidad de Tubinga y Heidelberg, especialista en derecho constitucional, teoría del Estado e historia del pensamiento político, y sujeto de una por demás impresionante carrera como jurista,<sup>545</sup> y contra quien un personaje de la talla de Heinrich von Treischke escribiera su disertación *Gesellschaftswissenschaft (Ciencia social)*.

La cita de Adolf Menzel hace referencia a la obra de Robert von Mohl publicada en 1855, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften (La Historia y literatura de las ciencias del Estado)*, tratado en el cual nos habla acerca del desarrollo de la ciencia jurídica en Holanda, en específico sobre Spinoza:

en Holanda la grandiosa doctrina de Spinoza, en lo que respecta al Estado, no ha tenido influencia, ya sea en relación con la ciencia jurídica o con la vida; la profundidad de las ideas no ha sido comprendida en su totalidad, su centro panteísta hace retroceder a los creyentes, y hace a los prudentes recelosos; las propuestas prácticas del ermitaño, poco afecto a los hombres y a las cosas, no merecieron realmente ninguna atención. Sin embargo, la doctrina del Estado de Spinoza permanece como uno de los productos más raros del espíritu humano, y la ahora mejor comprensión de la misma, honra la formación filosófica de nuestro tiempo. —Spinoza une directamente a su concepto de Derecho y Estado su cosmovisión en la totalidad. La naturaleza es una unidad inconmensurable, cuyas partículas son los componentes, todos los fenómenos e individuos que siguen a las leyes de la totalidad; por lo tanto, también el hombre. Ley es entonces el principio según el cual algo es y se comporta. Derecho es, finalmente, lo que sucede según la naturaleza. El Derecho tiene entonces todo aquello que se comporta según su esencia en el inconmensurable brote de la naturaleza; lo grande y pequeño; lo particular y el conjunto, lo particular según su tipo, los animales, así como los hombres. Injusto es sólo, lo que ninguno quiere ni está en posibilidad de hacer. Aquello que el hombre hace a consecuencia de sus pasiones es, según Spinoza, Derecho, de igual forma a cuando él obra según su razón, pues, ambas son leyes de su naturaleza. El crimen, la locura y la virtud tienen el mismo derecho. Solemos juzgar sólo algo como falso porque no comprendemos la relación de las leyes infinitas con el todo. Cada quien puede con artificios, violencia o amablemente, apoderarse de aquello que exige; y está justificado tratar como enemigo a cada persona que se nos interpone en el camino. El hombre es, por tanto, el enemigo del hombre. Pero en todo caso es más provechoso cuando el hombre renuncia al derecho que emana de las leyes de las pasiones y se limita a las leyes de la razón; bajo las primeras todos se encuentran siempre en peligro y con miedo, bajo las segundas reina la unidad y la seguridad, y el hombre puede cultivar su espíritu. Por tanto, con base en la utilidad los hombres celebran un contrato general para limitarse y protegerse unos a otros. En realidad, no basta en ese contrato con controlar a todos, se necesita de un poder ilimitado que les sea necesario en cada caso; de ahí, pues, la forzosa obligación de obedecer las órdenes de dicho poder, así como lo que ellos ordenan, sería también absurdo. Luego entonces, lo mejor es cuando es formado por la voluntad de todos y no de uno sólo. —No resulta necesario mostrar que el parecido de esta doctrina con la de Hobbes es solo superficial y, en todo caso, falso; y todo lo que se le quiere y tiene que ser objetado, tiene que ver en última instancia con toda la cosmovisión de Spinoza. Uno puede no aprobar

---

<sup>545</sup> Vid., Weech, Friedrich, *Badische Biographien*, Karlsruhe, G. Braunschen Hofbuchhandlung, 1881, pp. 85-109.

su doctrina o sus resultados; por sí sola es una obra de asombroso valor del poder del espíritu humano. — Escuela, como se ha dicho, no hizo Spinoza en la teoría del Estado (traducción propia).<sup>546</sup>

Esta referencia resulta de gran valor para nuestra investigación, ya que bien puede ser el origen del vínculo entre la teoría del Estado de Spinoza y su panteísmo con la teoría kelseniana de la identidad entre Estado y Derecho en conexión con su teoría democrática, o por lo menos su antecedente más remoto.

Aunque se trate de una referencia meramente monográfica que no profundiza en la teoría del Estado spinozista, por lo menos constituye el referente más antiguo del que tengamos noticia, que vincula al Derecho y al Estado como una unidad desde una cosmovisión panteísta antes de Kelsen, cuya teoría pura, hemos visto, tiene como columna vertebral precisamente la tesis de la identidad entre Derecho y Estado, la cual, como Kelsen

---

<sup>546</sup> Mohl, Robert von, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften in Monographien*, Erlangen, Verlag von Ferdinand Enke, 1855 (in *Holland die grossartige Lehre Spinoza's. Einfluß hat dieselbe allerdings, so weit sie sich mit dem Staate beschäftigt, sehr wenig gehabt, sei es auf die Rechtswissenschaft, sei es auf das Leben; hierzu waren hier die tiefen Gedanken nicht gemeinfasslich genug, ihr pantheistischer Mittelpunkt stiess die Gläubigen zurück und machte die Vorsichtigen scheu; die praktischen Vorschläge des mit Menschen und Dingen wenig vertrauen Einsiedlers verdienten wirklich keine Beachtung. Dennoch bleibt Spinoza's Staatslehre eines der merkwürdigsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes, und das jetzige bessere Verständniss derselben gereicht der philosophischen Bildung unserer Zeit zur Ehre. — Spinoza knüpft seinen Begriff des Rechtes und des Staates unmittelbar an seine Weltanschauung im Ganzen an. Die Natur ist die unermessliche Einheit, deren einzelne, den Gesetzen des Ganzen folgende Bestandtheile alle Erscheinungen und Individuen sind; so denn auch der Mensch. Gesetz aber ist ein Princip, welchem gemäss etwas besteht und in bestimmter Weise handelt. Recht endlich ist, was diesen Naturgesetzen gemäss geschieht. Recht hat also alles, was in diesem unermesslichen Schoosse der Natur seinem Wesen gemäss handelt; das Grosse und das Kleine, die Einzelnen und die Menge, die Einzelnen je nach ihrer Art, die Thiere so gut als die Menschen. Unrecht ist nur, was Niemand will und Niemand kann. Was also der Mensch in Folge seiner Leidenschaften thut, ist ebenso Recht, als was er in Folge seiner Vernunft vornimmt; denn beide sind Gesetze seiner Natur. Das Verbrechen, die Narrheit und die Tugend habe gleich Recht. Wir beurtheilen oft nur etwas falsch, weil wir den Zusammenhang mit den unendlichen Gesetzen des Alls nicht begreifen. Jeder kann also mit List, Gewalt oder bittweise sich in den Besitz dessen setzen, was er verlangt; und er berechtigt, Jeden als Feind zu behandeln, der ihm dabei im Wege steht. Der Mensch ist also der natürliche Feind des Menschen. Aber es ist allerdings nützlicher, wenn der Mensch auf alles Recht verzichtet, welches aus den Gesetzen der Leidenschaften fliesst, und sich lediglich auf die Gesetze der Vernunft beschränkt; denn unter jenen Gesetzen ist Jeder immer in Gefahr und Angst, under diesen aber herrscht Einigkeit und Sicherheit, und mag der Mensch seinen Geist ausbilden. Aus Nutzensgründen schliessen also die Menschen einen allgemeinen Vertrag, sich selbst zu beschränken und gegenseitig zu achten. Eigentlich genügte es an diesem Vertrage; allein da ihn nicht alle immer halten möchten, bedarf es einer unbeschränkten Gewalt, welche sie in jedem Falle dazu nöthig. Daher denn die unbedingte Pflicht, den Befehlen dieser Gewalt zu gehorchen, was sie auch befiehlt, und wäre es noch so widersinnig. Im Uebrigen ist es am Besten, wenn diese Gewalt durch den Willen Aller gebildet wird, nicht aber durch den eines Einzelnen. — Es is wohl nicht nöthig zu zeigen, dass die Aehnlichkeit dieser Lehre mit der von Hobbes nur eine äusserliche und falsche ist; und dass, was immer gegen die angewendet werden will und muss, sie in letzter Instanz nur mit der gesammten Weltanschauung Spinoza's steht und fällt. Man kann sie und ihre Ergebnisse nicht billigen; allein sie ist eine staunenwerthes Werk Menschlicher Geisteskraft. — Schule hat Spinoza, wie bereits gesagt, im Staatsrechte nicht gemacht) pp. 235-236.*

mismo menciona, parte de una analogía con el panteísmo, de la idea de Dios y la naturaleza como una única sustancia.<sup>547</sup> Por tanto, referencias como ésta nos llevan a repensar la importancia de la figura de Adolf Menzel para la teoría de la democracia de Hans Kelsen, su teoría pura y, en general, para la totalidad de su pensamiento.

Como veremos en las siguientes líneas, los paralelismos entre los fundamentos filosóficos de los cuales parte Adolf Menzel encontrarán un eco importante en Kelsen con quien comparte no sólo ideas sino fuentes en muchos casos, lo cual nos lleva a pensar que lo expuesto por Robert von Mohl, que será uno de los puntos de partida para Adolf Menzel en relación con sus meditaciones sobre la teoría del Estado de Spinoza, puede ser el origen de la teoría de la identidad entre Estado y Derecho en Kelsen y, con ello, de la teoría pura del Derecho y su correlato en su teoría de la democracia al ser su piedra angular. Y es que la identificación de Robert von Mohl del Derecho y el Estado en la teoría spinozista del Estado como una unidad en Spinoza es clara, al mencionar que: «Spinoza une directamente a su concepto de Derecho y Estado su cosmovisión en la totalidad», como hemos visto arriba.

Para Robert von Mohl la teoría del Estado de Spinoza está íntimamente ligada a su cosmovisión panteísta, por lo que Derecho y Estado constituyen una misma realidad, una misma sustancia; la totalidad que engloba todo y, con ello, incluso hasta los contrarios. El Estado no es más, entonces, un ente metajurídico, sobresustancial en Spinoza, según lo que nos dice Robert von Mohl, sino producto del consenso, de la voluntad de todos, que no es otra cosa que la presuposición de un contrato social basado en la ficción de un acto legislativo primigenio que le da forma y vida al Estado, que no es más que la voluntad de todos materializada en la legislación.

---

<sup>547</sup> Esto sin omitir la existencia de obras como el estudio comparativo de Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart (1789-1844) *Comparación de la teoría del Derecho y el Estado de Spinoza y Hobbes. Junto con reflexiones sobre la relación entre Estado e Iglesia (Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes nebst Betrachtungen über den Verhältniss zwischen dem Staate und der Kirche)*, publicado en 1842, un par de años antes de la obra de Robert von Mohl y que sin duda pudo constituir, tal vez, el primer estudio profundo sobre la teoría del Estado de Spinoza, que, no obstante su importancia, no parece ser tan relevante para Adolf Menzel y mucho menos para Kelsen, a quien el panteísmo interesa más como metáfora o metarrelato que como una teoría del Derecho. Tampoco omitimos los estudios impulsados por el jurista y discípulo de uno de los precursores del positivismo jurídico, Hugo Krabbe; nos referimos al neerlandés Johan Herman Carp, personaje oscuro por su vinculación con el nacional socialismo, pero cuyo trabajo como parte de la Sociedad Spinozista en la publicación de los estudios *Chronicon Spinozanum* parece sí haber tenido una fuerte influencia en Adolf Menzel. Sin embargo, no contamos lamentablemente con este material bibliográfico pero que en todo caso se trata de estudios muy posteriores a los de Robert von Mohl ya pertenecientes al siglo XX.

Cabría en este punto hacer otro paréntesis y apuntar que no debe sorprender la referencia al panteísmo de Spinoza en relación con su teoría del Estado. La distancia temporal y cultural que nos separa del contexto en el que el jurista alemán —aunque muy brevemente— describe la teoría del Estado de Spinoza, poco más de siglo y medio, sin contar el Atlántico que nos distancia del Viejo Mundo y las implicaciones que ello conlleva en el desarrollo cultural en muchos casos muy distinto, nos impide, tal vez, comprender la importancia del discurso panteísta en aquel entonces. Sin embargo, en aquel tiempo Heinrich Heine ya mencionaba en su ensayo «Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania» durante su exilio en París que:

el suelo alemán es el más propicio para el panteísmo, la religión de nuestros pensadores más señeros y de nuestros mejores artistas [...] No se proclama, pero todos lo conocen, sin excepción: el panteísmo es el secreto a voces en Alemania [...] El panteísmo es la religión oculta de Alemania, resultado vaticinado por aquellos escritores alemanes que hace ya cincuenta años arremetieron tanto contra Spinoza.<sup>548</sup>

Incluso Heine llega a afirmar sobre Goethe, quien, sobra decir, es el máximo referente de la cultura alemana, que:

Hay que saber que en Alemania se llama a Goethe “el gran pagano”, ello por su panteísmo que, según Heine, podemos observar en el vínculo con la naturaleza de un Werther, pero, y de manera más inmediata, sobre todo en la evocación del Doctor Fausto a las fuerzas de la tierra a través de sus conjuros infernales, llegando a afirmar que: “Goethe fue el Spinoza de la poesía”.<sup>549</sup>

Y es que como, explica Jonathan Israel, tanto Goethe como Schiller, los dos máximos representantes de la sensibilidad alemana, de esta nueva forma de percibir el mundo después de Kant, quien lo había dividido en *φαινόμενον* (*phenomena*) y *νοούμενον* (*noumena*), razón y sensibilidad, habían encontrado en este periodo de crisis filosófico-espiritual, marcado por la amenaza revolucionaria a finales del siglo XVIII (entendiendo crisis desde su más puro sentido etimológico como proceso; *κρίσις* [crisis] deviene el verbo *κρίνω* [crino], decidir o juzgar, cuyo sufijo *σις* nos da la idea de proceso, de un estadio decisorio) una nueva forma de religión, una nueva forma de espiritualidad; una nueva cosmovisión que, a diferencia del espíritu materialista francés de aquel entonces, que se imponía como agente de cambio,

<sup>548</sup> Heine, Heinrich, «Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania», en *Ensayos*, trad. de Sabine Ribka, España, Akal, 2016, pp. 72-73.

<sup>549</sup> *Ibid.*, pp. 119-121.

radicaba en un camino interior,<sup>550</sup> en una introyección que intentará conciliar alma y cuerpo, materia y espíritu como una única sustancia; una armonía detrás de la cual podemos advertir la presencia de Spinoza, y que más tarde devendrá en su forma más radical, lo que conocemos como Romanticismo, que no es otra cosa que un sumergirse en las profundidades de conciencia del sujeto o, como dijera Walter Benjamin: «El pensar que reflexiona sobre sí mismo en la autoconciencia es la base del Romanticismo alemán».<sup>551</sup> Apunta Jonathan Israel:

La revolución de la mente, en resumen, puede ser una revolución orientada hacia el exterior, transformando leyes, política, instituciones y moralidad, fomentando, por tanto, un nuevo tipo de individuo como consecuencia de una revolución política y legal, algo por lo que los jóvenes Fichte, Hegel, Schelling y Hölderlin estaban profundamente preocupados en la década de los noventa del siglo XVIII. Pero Spinoza puede ser también tomado en serio en el sentido de un camino que separa su filosofía de las preocupaciones sociales y políticas por medio de una revolución de la mente y la sensibilidad, transformando la perspectiva individual, una artística, cultural y moral emancipación, separada de los asuntos políticos y sociales, cediendo paso, no a cambios jurídicos e institucionales, sino en vez de eso, a la fina propagación de una élite cultural que se eleva e inspira creativamente, compuesta de la mayor creatividad, independencia y sensibilidad. Spinoza revivido podría cernirse al demócrata y social reformista, o, podría solamente promover la idea de Goethe y Schiller de una revolución artística limitada a un pequeño grupo (traducción propia).<sup>552</sup>

Dirá Gadamer sobre la hermenéutica romántica que su: «trasfondo [es], una metafísica panteísta de la individualidad».<sup>553</sup> Y es que como lo señala al hacer un análisis de la historia conceptual del término “vivencia” (*Erlebnis*) desde su aparición en Goethe hasta sus consecuencias en Nietzsche, Bergson, Stefan George o Dilthey: «se aprecia claramente un trasfondo panteísta. Todo acto permanece unido, como momento vital, a la infinitud de la vida que se manifiesta en él, todo lo finito es expresión de lo infinito».<sup>554</sup> Hay desde la

<sup>550</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *Democratic enlightenment. Philosophy, revolution and human rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 754-755.

<sup>551</sup> Cfr., Benjamin, Walter, *El concepto de la crítica de arte en el romanticismo alemán. Las afinidades electivas de Goethe, el origen del “Trauerspiel” alemán...*, op. cit., p. 21.

<sup>552</sup> Israel, Jonathan, *Democratic enlightenment. Philosophy, revolution and human rights 1750-1790...*, cit., (*The revolution of the mind, in short, could be an outwardly oriented revolution transforming law, politics, institutions, and morality, hence fomenting a new kind of individual as a consequence of political revolution and legal revolution, something the young Fichte, Hegel, Schelling, and Hölderlin were all deeply preoccupied with through the 1790s. But Spinoza could also be taken to heart in a way that detaches his philosophy from social and political concerns, via a ‘revolution of the mind and of the sensibility’ transforming the individual outlook, an artistic, cultural, and moral emancipation separate from social and political concerns, yielding no changes in laws and institutions but instead creatively elevating and inspiring a thinly spread cultural elite composed of the most creative, independent, and sensitive. Spinoza revived could loom democratic and socially reformist or else merely promote Goethe’s and Schiller’s idea of artistic ‘revolution’ confined to a tiny group*) pp. 755-756.

<sup>553</sup> Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método...*, cit., p. 254.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 100.

autoconciencia romántica, en esta metafísica panteísta de la individualidad, una conciencia histórica determinada por una cosmovisión unitaria de la historia, del universo. Cada vivencia es una unidad dentro de un todo y cada momento cobra importancia efectualmente, o como lo explicará Gadamer sobre Dilthey: «el concepto diltheyano de vivencia contiene claramente ambos momentos, el panteísta y aún más el positivista, la vivencia y más aún su resultado».<sup>555</sup>

Por lo anterior no debe de sorprendernos tanto lo dicho por Robert von Mohl al relacionar el panteísmo de Spinoza con su teoría del Estado, parece ser como lo apunta Gadamer que la cosmovisión, la conciencia histórica, por lo menos en las tierras germanoparlantes, desde finales del siglo XVIII y principios del XIX está determinada por una tendencia a la unidad, a concebir las cosas como parte de un todo, es decir, panteísticamente. Sobre todo no debería extrañar esto en la teoría del Estado como una teoría del orden social y, por otro lado, no omitimos subrayar que con independencia de la teoría del Estado de Spinoza, si ésta es panteísta o no, aquello que nos importa desde una perspectiva hermenéutica, desde la historia efectuar, es que su recepción en Robert von Mohl es la de una teoría vinculada con una cosmovisión panteísta.

No debemos olvidar también, como tendremos oportunidad de comentar más adelante en el presente capítulo, que aquella que podríamos llamar la época de oro de la filosofía y la literatura alemana comienza con la llamada batalla panteísta (*Pantheismusstreit*), donde la filosofía de Spinoza fue el centro de la discusión. Incluso aquél considerado el padre de la filosofía del Derecho y la teoría del Estado moderna —al entender por este un orden que no sólo responde a la protección de la propiedad privada después del dinamismo de la economía presentado con la Revolución Industrial en Inglaterra, sino como un ente en oposición al individuo que se explica desde su *ethos*, desde el cambio de sus condiciones económicas, políticas y religiosas—<sup>556</sup>, nos referimos a Hegel, quien será categórico al respecto, al mencionar que: «Spinoza es el punto nodal de la filosofía moderna, Spinoza o ninguna filosofía» (traducción propia).<sup>557</sup>

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>556</sup> Avineri, Shlomo, *Hegel's theory of the modern State*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003, p. 50.

<sup>557</sup> Hegel, G. F. W., *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie...*, *cit.*, (*Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinoza oder keine Philosophie*), p. 163.

Una sentencia como ésta no es de extrañar pues, como bien menciona Christiane Bender, ningún filósofo antes de Hegel había entendido el impulso de la historia, no sólo en el cambio de los acontecimientos reales, sino también su efecto en las categorías del espíritu como productos de un proceso histórico y que repercuten en éste.<sup>558</sup>

Desde luego el Derecho no será la excepción para Hegel, quien al comienzo de *Fundamentos de la filosofía del Derecho* llamará la atención del lector sobre la reflexión del Derecho como producto histórico, mismo que sólo cobra significación en un tiempo y lugar determinados:

Respecto al elemento histórico en el derecho positivo mencionado al comienzo del párrafo, Montesquieu ha expresado el verdadero criterio histórico, el punto de vista puramente filosófico, el no considerar la legislación en general y sus especiales determinaciones aisladas y abstractamente, sino por el contrario, como momentos dependientes de una totalidad en conexión con todas las determinaciones restantes que expresan el carácter de una nación y de una época, contexto en el cual reciben ellas su verdadera significación así como, con ella, su justificación (VI).<sup>559</sup>

Esto lo observamos en Hegel también desde los fundamentos o instituciones más básicas en su filosofía del Derecho, como la familia, piedra angular de la sociedad y razón del Estado. Para Hegel, por ejemplo, el fin de la familia radicaba en la educación de los hijos como personas libres, quienes llegado el momento pudieran ser reconocidos como personas jurídicas con su propia familia y patrimonio, conformando con ello una unidad substancial durante su existencia con la sociedad y el Estado.

Luego entonces, las instituciones más elementales de la sociedad y el orden jurídico como la familia responden para Hegel a un momento en el proceso histórico de Occidente, son consustanciales a éste. Por ello no sería de extrañar que para una conciencia histórica tan grande como la de Hegel, el panteísmo como el gran metarrelato de aquella época hubiera influido en su filosofía del Derecho, cuestión que por lo menos así interpreta Adolf Menzel, quien décadas después de su primera publicación sobre Spinoza verá en la teoría hegeliana del Derecho una consecuencia de la teoría del Estado spinozista, en específico, una consecuencia de su panteísmo.<sup>560</sup>

---

<sup>558</sup> Cfr., Bender, Christiane, «Hegels Beitrag zum Verständnis von Familie, Gesellschaft und Staat im Deutschland der Gegenwart», en *Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit*, Michael Spieker/Sebastian Schwenzfeuer/Benno Zabel (comp.), Baden Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2019, p. 215.

<sup>559</sup> Hegel, G. F. W., *Fundamentos de la filosofía del derecho...*, cit., p. 80.

<sup>560</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, Alemania, Verlag Detlev Auvermann KG, 1976, p. 438.

Lamentablemente, Adolf Menzel no fue nada preciso sobre su idea del parentesco entre la teoría hegeliana y la spinozista; sin embargo, cabría imaginar en la unión entre el espíritu subjetivo y objetivo en Hegel una consecuencia del panteísmo spinozista cuyo valor radica en todo un corolario de posibilidades, de manifestaciones, de influencias, más que en un seguimiento puntual del mismo.

Sólo como acotación, recordemos que el contexto en el que tuvo lugar el pensamiento hegeliano, cuyo núcleo fuerte ocurrió entre 1792 y 1807, se vio determinado, en mucho, por los acontecimientos políticos de la época como la Revolución francesa y la Restauración, encabezada por Metternich a partir del Congreso de Viena de 1815, lo cual se reflejó en toda una gama de teorías políticas a favor y en contra. La filosofía no sería la excepción, esta experimentaría también su propia revolución en aquella época. La filosofía de Kant y, en general, la de la Ilustración vivía un nuevo auge con el escrito de Friedrich Heinrich Jacobi *Sobre la doctrina de Spinoza*, nacido a partir de una conversación con Lessing; la llamada batalla panteísta que ya hemos mencionado. Y, por supuesto, Hegel no se mantuvo ajeno a esta gran batalla, así como sus compañeros en sus años de estudio, Hölderlin y Schelling.

Hegel vio en Spinoza el pináculo de la filosofía, lo cual en plena época de la Restauración —de un *Zeitgeist* determinado por el espíritu del Romanticismo y la nostalgia por una imaginada unidad de un orden medieval como al que se alude en *La Cristiandad o Europa* (1799) de Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, “Novalis”—, le valió a Hegel toda una serie de ataques que culminaron con la imputación de panteísmo e, incluso, ateísmo, en un primer momento por parte de Friedrich August Gottreu Tholuck en 1823 y, tiempo más tarde, Gottlob Benjamin Jäsche. Se trató de acusaciones que Hegel rechazó pero que no eran cosa menor, ya tiempo atrás Fichte había perdido su cátedra en Jena por sospechas similares.<sup>561</sup> No olvidemos que la Restauración estuvo sustentada por una fuerte carga teológica que, como hemos visto en capítulos anteriores, es común a los regímenes autocráticos desde el Absolutismo francés.

No nos toca ni está dentro de los objetivos de la presente investigación discutir sobre el panteísmo en Hegel o su influencia sobre éste. Como hemos señalado en el capítulo primero, hay rasgos muy característicos de la filosofía hegeliana que hacen difícil hablar de

---

<sup>561</sup> Cfr., Jaeschke, Walter, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, trad. de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Akal, 1998, pp. 55-56.

panteísmo en Hegel; por lo menos para Kelsen, la filosofía hegelina del Derecho se constituía en un fundamento sobresustancial, es decir, metajurídico. Sin embargo, lo cierto es que a partir de Hegel la secularización se convirtió en una categoría histórico-cultural, lo cual marca un antes y un después de Hegel en la historia del pensamiento occidental o, como lo expresa Walter Jaeschke:

Nadie ha contribuido más que Hegel a superar el “vil y enorme abismo” (Lessing 1777,7) entre las verdades históricas y las verdades de hechos —y lo hizo, justamente, con el concepto de espíritu—. Pues lo espiritual pertenece, por un lado, al mundo de lo racional; tiene a lo lógico como fundamento, y el concepto mismo de razón, como razón autoconsciente, pertenece al espíritu subjetivo. Por otro lado, todo lo espiritual tiene que ser pensado como histórico; no hay nada espiritual que no sea, a la vez, histórico. Pero la historia es la forma de explicación del espíritu, porque el espíritu sólo puede pensarse por medio de la libertad.<sup>562</sup>

Como hemos visto en el capítulo anterior, cuando hablamos del trabajo de Kelsen sobre Dante Alighieri y los albores del pensamiento democrático y, entre otras cosas, comentábamos las discusiones sobre la eternidad del mundo en los siglos XII y XIII, decíamos que las categorías de tiempo, de lo temporal, nacen a partir de la influencia del averroísmo latino en la Universidad de París, de la reflexión sobre la materia, derivada de una epistemología aristotélica, en lo que hemos dicho constituye una fase protopanteísta en Occidente. Por lo que, si en algo ha contribuido el panteísmo o se ve reflejado en el pensamiento occidental es en sus categorías de tiempo, de lo temporal.

Como ya bien lo señalaba Jacobi durante la batalla panteísta en su correspondencia con Moses Mendelssohn, la idea spinozista de una única sustancia presupone la idea de la eternidad del mundo y con ello del devenir.<sup>563</sup>

Por lo anterior, si bien no nos toca hablar del panteísmo en Hegel, tema que a nuestro parecer resulta toral y que precisa de mayor investigación, sí podemos afirmar que si en algo se trasluce el panteísmo y, sobre todo, el spinozismo en la filosofía hegeliana, es precisamente en su concepción antes señalada de la historia como categoría histórico-cultural, que no puede venir de otro lado sino del panteísmo como origen de las categorías de tiempo, de lo

---

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>563</sup> *Cfr.*, Jacobi, Friedrich Heinrich, «Carta a Mendelssohn», en Heinrich Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlín, Verlag von Reuther & Reichard, 1916, pp. 143-145.

temporal que, como hemos visto con Heinrich Heine, determinará el *Zeitgeist* de la “Alemania” de la época.

En todo caso, aquello que nos interesa es que para Adolf Menzel también la teoría hegeliana del Estado está permeada por el panteísmo, nuestro objetivo es establecer una línea discursiva entre éste y la teoría del Estado, para finalmente demostrar que Kelsen así como su círculo son herederos de ésta.

Aunado a lo anterior, cabría apuntar que hay otras pruebas de que el panteísmo tan en boga en aquel entonces, como lo pregonaba Heinrich Heine, permeó el ámbito jurídico como se observa, por ejemplo, en la publicación de uno de los estudiantes de Hegel, el suizo Johann Peter Romang (1802-1875).

En su obra *Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Konsequenzen (El más nuevo panteísmo o la cosmovisión de la juventud hegeliana según sus fundamentos teóricos y consecuencias prácticas)* de 1848, Romang nos cuenta que una de las consecuencias del panteísmo,<sup>564</sup> el

---

<sup>564</sup> Johann Peter Romang interpreta en este punto, como muchos, al panteísmo como un producto objeto de una tradición milenaria que procede desde la escuela eleática de Jenófanes, parménides, Zenón, etcétera, al igual que Benjamin Jäsche, *cfr.* Jäsche, Gottlob Benjamin, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem Spekulativen und praktischen Werth und Gehalt*, tomo I, Berlín, G. Reimer, 1826, pp. 1-4. uno de los referentes de Hans Kelsen en relación con el panteísmo, basándose a su vez en la historia de la filosofía de Wilhelm Gottlieb Tennmann (1761-1819), quien menciona que: “Encontramos el panteísmo en todos los sistemas griegos [...] con la diferencia de que en unos es comprendida la materia como Dios, y en otros es subordinada en Dios de la materia” (traducción propia) (*Der Pantheismus finden wir in allen griechischen Systemen [...] nur mit dem Unterschiede, dass in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet ist*). Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, tomo I, Leipzig, Johannes Ambrosius Bath, 1798, p. 161. Nosotros creemos que utilizar el término panteísmo para referirse a una cosmovisión naturalista, por llamarle de alguna manera, anterior a la Edad Media es incorrecto. Esto porque desde nuestro punto de vista el panteísmo, y como lo hemos señalado en el capítulo segundo de la presente investigación, es un contradiscurso propio de Occidente, que tiene su origen más remoto en la Edad Media, el cual confronta la noción de trascendencia característica de la doctrina judeocristiana. Como señala Émile Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, todas las religiones conocidas dividen al mundo entre lo profano y lo sagrado, pero ello no quiere decir que lo sagrado se defina en términos de lo sobrenatural *Cfr.* Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 78-91. Sobre todo en las religiones más primitivas no existe una noción de lo sobrenatural, porque ni siquiera existe una noción de lo natural, la cual es particular del discurso científico o protocientífico, por llamarle de alguna manera, que comienza en el medievo con el inicio de las ciencias en Occidente. La noción de lo trascendental, tal como lo entiende la cosmovisión judeocristiana, que está ligada a la concepción de lo sobrenatural, proviene sobre todo de Plotino y la influencia que ejerció el plotinismo en autores como Porfirio y Proclo en la era del paleocristianismo, donde la escisión entre la materia y lo trascendental, entre el uno y el ser como emanación, alcanzan su máxima expresión *Cfr.*, Trouillard, Jean, «El neoplatonismo», en *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, Parain, Brice, editor, México, Siglo XXI, 2009, pp. 103-134. Por ello consideramos que hablar de panteísmo desde la escuela eleática como lo hacen varios autores representa un error conceptual, dado el anacronismo que implica esto, además de que habrá diferencias ontológicas entre la

cual se había difundido ya no sólo entre los doctos como en el periodo helénico o, en caso de Spinoza, entre su círculo intelectual, sino también entre los indoctos, fue que los hombres de Estado (*Staatsmänner*) no permanecieran indiferentes al influjo del panteísmo. Y menciona que éstos: «en alianza con los teólogos panteístas [después de haberse hecho del poder a través de la violencia] quieren presentar a la religión como un simple momento en la totalidad de la vida del Estado» (traducción propia),<sup>565</sup> dicho influjo sería uno de los temas más discutidos en el seno del Parlamento de Bernés, en el que se veían con recelo las implicaciones religiosas del panteísmo y su posible relación con el anarquismo y el comunismo, que Romang descarta al encontrar en las juventudes hegelianas una afinidad mayor con el liberalismo. Y, escribe, citando a su vez a otro alumno de Hegel, Eduard Gottlob Zeller (1814-1908), que:

Entre tanto, en los jóvenes hegelianos se muestra, en general, una tendencia muy fuerte hacia el liberalismo, que desde el punto de vista de la monarquía parece estar emparentada con la tendencia revolucionaria. Y esto no es sólo una apreciación casual, Zeller dice expresamente: “**quien piensa panteísticamente, él va, si es consecuente, a desear una constitución democrática**, pues, si es impensable una personalidad divina absoluta, lo es más una humana”. Nosotros encontramos esta observación totalmente cierta, mucho más correcta y aceptable de lo que había mencionado anteriormente el Dios no constitucional de la Edad Media y el Dios constitucional sin sentido que los nuevos tiempos formulan, el cual debe abdicar a favor del Dios democrático del panteísmo (traducción propia).<sup>566</sup>

La referencia de Romang a lo dicho por Zeller en otro lado resulta por demás ilustrativa, toda vez que nos da cuenta de cuál era el ambiente que se respiraba en aquel entonces, no sólo entre los intelectuales en el medio netamente filosófico o artístico, sino también en lo que compete al ámbito jurídico, en donde se llega al punto de afirmar, como Zeller, que existe una congruencia entre la cosmovisión panteísta y la democracia.

---

cosmovisión “naturalista” helénica y la que encontraremos a partir del medievo con el inicio de las ciencias y su afrenta contra los dogmas del cristianismo.

<sup>565</sup> Romang, Johann Peter, *Der neue Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Konsequenzen*, Berna/Zurich, Friedrich Schultheiß, 1848, p. 167.

<sup>566</sup> *Ibid.*, (Bei den Jung-hegelianern indessen zeigt sich ziemlich allgemein eine entschiedene Hinneigung zu einem Liberalismus, der vom Standpunkt der Monarchie aus der revolutionären Tendenz nahe zu stehen scheinen kann. Und dieß ist wohl nicht nur eine zufällige Erscheinung. Zeller sagt ausdrücklich: „Wer pantheistisch denkt, der wird, wenn er consequent denkt, eine demokratische Verfassung wünschen müssen, den wenn eine absolute göttliche Persönlichkeit undenkbar ist, so ist es eine menschliche noch weit mehr“. Wir finden die Bemerkung auch wirklich vollkommen richtig, weit richtiger und anständiger, als was er unmittelbar vorher in der nämlichen Abhandlung über den nicht constitutionellen Gott des Mittelalters, und den bedeutungslosen constitutionellen Gott der neuern Zeit vorbringt, welcher zu Gunsten des demokratischen Gottes des Pantheismus abdiciren soll), pp. 168-169.

Llama la atención en Romang una idea que subsiste en Kelsen, esto es la idea de que la cosmovisión panteísta está emparentada con el liberalismo en una clara oposición al comunismo. Si bien una cosmovisión de totalidad, de igualdad a partir de la idea de una única sustancia podría interpretarse como fundamento ontológico de la doctrina comunista, más tomando en cuenta que el propio Marx hacía expresa su inclinación por Spinoza,<sup>567</sup> parece claro para los autores del periodo —como años después para Kelsen— que la cosmovisión panteísta no comparte los postulados comunistas: «Un alma serena y desinteresada como la de Spinoza, con una cosmovisión panteísta permanecerá también extraña a las burdas pretensiones comunistas».<sup>568</sup> Se trata de una idea que retomará Romang en su obra *Die Bedeutung des Communismus aus dem Gesichtspunkte des Christenthums und der sittlichen Kultur gewürdigt* (*El significado del comunismo, valorado desde el punto de vista del cristianismo y la cultura ética*) también de 1847, donde insistirá sobre el vínculo entre panteísmo y democracia, y su distinción frente a la doctrina comunista.<sup>569</sup>

Por lo anterior, no debe sorprendernos tanto la presencia de la figura de Spinoza en la teoría del Estado y, en general, del Derecho. De una forma u otra la figura de Spinoza siempre estuvo presente durante el siglo XIX a través de su panteísmo que, como hemos tenido oportunidad de ver, se trató de un discurso toral por lo menos durante la primera mitad del siglo.

Continuando con el texto de Adolf Menzel *Transformaciones en la teoría del Estado de Spinoza*, destaca en primer lugar el paralelismo que establece entre la teoría contractualista de Rousseau y Spinoza. Se trata de un tema que no será menor, ya que éste encontrará un eco muy importante en Kelsen, en específico, en su teoría democrática.

Al respecto nos dice Adolf Menzel que para Spinoza la democracia representa el estado más natural del hombre, donde ninguno está por encima del otro, nadie goza de

---

<sup>567</sup> La afinidad de la doctrina marxista y la teoría del Estado de Spinoza es un tema que ha motivado las más diversas interpretaciones durante mucho tiempo y al que en forma alguna se le ha puesto punto final. Esto, en parte, por la lectura poco ortodoxa de Spinoza que hace Marx, quien en todo caso no parece seguir una línea discursiva clara en Spinoza, sino más bien parece tomar ideas de aquí y de allá, trayendo agua a su molino. Por ello, y no obstante lo interesante de la discusión, ésta rebasa los alcances y objetivos de la presente investigación, por lo que nos limitaremos a señalar desde la metodología establecida, desde la historia de las ideas, cómo con el paso del tiempo subsiste la idea de separar al comunismo del panteísmo hasta Kelsen.

<sup>568</sup> *Ibid.*, (*Ein ruhiges, begierdeloses Gemüth, wie Spinoza, wird auch bei pantheistischer Denkweise den Ansprüchen des rohen Communismus fremd bleiben*) p. 170.

<sup>569</sup> *Cfr.*, Romang, Johann Peter, *Die Bedeutung des Communismus aus dem Gesichtspunkte des Christenthums und der sittlichen Kultur gewürdigt*, Berna/Zurich, Friedrich Schultheiß, 1847, p. 26.

privilegio alguno sobre otro, y que por ello los ideales de igualdad y libertad se materializan en la democracia; que en la democracia al contrario de otras formas de gobierno no existen relaciones jerárquicas, o como él las llama, de *obedientia*, sino que: «el pueblo permanece igual libre porque se trata de un consenso del mismo, y no a causa de una autoridad ordenante» (traducción propia).<sup>570</sup> Lo cual según Adolf Menzel estará totalmente en concordancia de las ideas de Rousseau al decir que:

Exactamente las mismas ideas destacarán en la formulación, la cual Rousseau le da al contrato social. Para él la cuestión principal es [cita en francés]: “Encontrar una forma de asociación [...] a través de la cual cada uno se une a todos, no obedeciendo por tanto más que a sí mismo, y quedando también libre como antes” [...] Más tarde mostraremos que este extraño consenso en ambos pensadores también concernirá a otros problemas de la doctrina del Estado: aquí radicaré el fundamento filosófico-jurídico de la democracia directa (traducción propia).<sup>571</sup>

Sobre el tema, y aunado a lo anterior, Adolf Menzel incluso dedica todo un apartado a la relación de Spinoza-Rousseau, en específico el apartado V de su texto. En esto llama la atención que Menzel se concentre sobre todo en la idea rousseauiana de una religión civil, cuya idea primigenia ve ya en Spinoza,<sup>572</sup> que no será cosa menor. Recordemos que, desde el punto de vista de la historia de las ideas, la libertad como una de las piedras angulares del ideal democrático comienza, sobre todo, con la libertad de religión, es decir, con una confrontación de los fundamentos dogmáticos de credo cristiano como base de la sociedad.

Al respecto, Kelsen en su publicación de 1955 «*Foundations of democracy*» («Fundamentos de la democracia»), uno de sus textos más destacados en torno a su teoría democrática, dedicará un apartado a la doctrina democrática de Rousseau donde resaltaré la importancia de la idea de libertad para la historia de la ideología política, y muy en especial la de Rousseau, la cual identifica Kelsen, en un comienzo, con la idea de una libertad natural donde el individuo se obedece a sí mismo, siendo Rousseau para Kelsen: «uno de los más

---

<sup>570</sup> Menzel, Adolf, *Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's...*, cit., (*das Volk bleibt gleich frei, da es nach eigener Uebereinstimmung handelt, nicht zufolge der Autorität eines Befehlenden*) p. 14.

<sup>571</sup> *Ibid.*, (*Ganz dieselben Gedanken treten in der Formulierung hervor, welche Rousseau dem Gesellschaftsvertrage gibt. Ihm ist die Hauptfrage: »Trouver une forme d'association [...] par laquelle chacun s'unissant à tous n'obeisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant« [...] Wir warden später zeigen, dass diese merkwürdige Uebereinstimmung der beiden Denker auch andere Probleme der Staatslehre betrifft; hier sollte nur die rechtsphilosophische Begründung der unmittelbaren Demokratie berührt werden*) p. 14.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 26.

eficientes ideólogos de la democracia [...] Rousseau parte de la idea de la libertad natural, la libertad de la anarquía, incompatible con la sociedad» (traducción propia).<sup>573</sup> Sin embargo, Kelsen señala que la idea primigenia de libertad rousseauiana resulta insostenible y contradictoria frente a la idea de un contrato social, toda vez que es ilógico pensar —como lo hace Rousseau— que dentro de un orden social la validez de una norma dependa del consentimiento del individuo al que va dirigida, lo cual motivó al mismo Rousseau a distinguir entre libertad natural y libertad civil.<sup>574</sup>

La presencia de Rousseau en uno de los textos más importantes de Kelsen en torno a la democracia no es de extrañar dada la importancia del autor suizo para la historia de las ideas políticas, en especial, para la democracia. Mucho menos que tanto Kelsen como Adolf Menzel discurren sobre uno de los tópicos más importantes en Rousseau como es el de la libertad. Sin embargo, existe un paralelismo muy fuerte entre el interés de Adolf Menzel por Rousseau y lo expuesto por Kelsen en uno de sus textos más representativos de su teoría democrática, y es que ambos analizan el fenómeno de la democracia, no desde un punto de vista meramente de análisis conceptual, sino que ambos entienden a la democracia como un proceso dentro de la historia de las ideas políticas, que nos hace pensar en una línea discursiva clara entre los dos juristas.

En otro apartado de su texto «Fundamentos de la democracia» Kelsen no omitirá incluso hacer referencia, aunque breve, a Spinoza y su panteísmo:

Nicolás de Cusa [...] quien en su filosofía declara lo absoluto como incognoscible, en su teoría política pugnaba por la libertad y la equidad del hombre. En la época moderna Spinoza combina su panteísmo antimetafísico con una abierta preferencia por los principios democráticos en el campo de la moral y la política (traducción propia).<sup>575</sup>

Ésta es una de las pocas referencias de Kelsen a Spinoza y, en general, al panteísmo fuera del capítulo con el que concluye su publicación de 1922, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff* (*El concepto sociológico y jurídico del Estado*). Sin embargo, resulta

---

<sup>573</sup> Kelsen, Hans, «Foundations of democracy», en *Verteidigung der Demokratie...*, cit., (one of the most efficient ideologists of democracy [...] Rousseau starts from the idea of natural freedom, the freedom of anarchy, incompatible with society) p. 278.

<sup>574</sup> *Ibid.*, pp. 279-280.

<sup>575</sup> *Ibid.*, (Nicholas of Cusa [...] who in his philosophy declared the absolute as unknowable, in his political theory advocated the freedom and the equality of men. In modern times, Spinoza combined his antimetaphysical pantheism with an outspoken preference for democratic principles in the moral and political fields) pp. 301-302.

por demás relevante para nosotros que en un mismo texto sobre la democracia aparezcan tanto Rousseau como Spinoza. No suele ser común encontrar este tipo de línea discursiva en otros autores. Esto nos lleva a sostener que en definitiva hay un vínculo discursivo entre Menzel y Kelsen, cuyo valor principal para nosotros radica en la continuidad de la presencia de Spinoza como una de las piedras angulares de la democracia en Occidente y que apoya nuestra hipótesis de que la teoría kelseniana de la democracia sigue precisamente una línea discursiva de la democracia que tiene como punto nodal al panteísmo.

Sin duda el tópico más importante de este primer texto de Menzel sobre la teoría del Estado de Spinoza es el referente a la democracia, ya que como hemos establecido, claramente constituye uno de los propósitos de esta investigación demostrar la existencia de una línea discursiva del pensamiento democrático en Occidente a partir del panteísmo y señalar sus consecuencias en Hans Kelsen como pináculo de un proceso dentro de la historia de las ideas del pensamiento occidental. Y, por otro lado, no ha sido sino hasta épocas recientes que se ha destacado la importancia del panteísmo de Spinoza en el devenir del pensamiento democrático en Occidente.

En este primer texto sobre Spinoza, en un apartado muy breve dedicado a la democracia en la teoría del Estado del filósofo neerlandés, Adolf Menzel comienza por advertir una transición de una clara inclinación por la democracia como la forma natural de gobierno y la mejor para el filósofo neerlandés en el *Tratado teológico político* (1670) hacia una tendencia más autocrática en el *Tratado político* (1675-77), para luego vincular a la teoría spinozista con la teoría contractual de Rousseau. El apartado no nos dice más salvo señalar que para Spinoza la democracia constituye la forma del Estado más próxima al estado natural del hombre, concentrándose en dos apartados posteriores en los paralelismos con Rousseau, primero en la importancia de la libertad, en específico, de la libertad religiosa, que ve como un antecedente de la religión civil de Rousseau,<sup>576</sup> y después en la teoría de Spinoza como antecedente de la teoría contractual de Rousseau.

Más allá del análisis politológico sobre las ideas democráticas de Spinoza, lo que nos importa es el hecho de que Menzel toma a Spinoza en este primer texto como referente y, además, lo vincula con Rousseau. Si las apreciaciones sobre las afinidades entre la teoría contractual de Rousseau y la propia de Spinoza son o no acertadas —lo que por sí mismo

---

<sup>576</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's...*, cit., p. 22.

podría constituir una investigación en particular—, no es tanto de nuestro interés, como sí, el hecho de que se establezca entre ambos un vínculo tanto ontológico como cronológico.<sup>577</sup> Y, por otro lado, que le dé un peso específico a la libertad religiosa en ambos filósofos como condición para la democracia.

Sobre este punto destacará Menzel el contexto histórico de Spinoza, en especial, la posible influencia sobre Spinoza de sectas de tendencia protestante como la de los Colegiantes (*Collegianten*) o la de los menonitas, con las que el filósofo neerlandés estuvo en contacto, y cuyo espíritu democratizador al interior de la Iglesia, nos menciona Menzel, fue transmitido a la sociedad civil, tomando como ejemplo a los Niveladores (*Levellers*) cuyo dirigente espiritual, John Lilburne (1614-1657), históricamente conocido por acuñar el término *freeborn rights* (derechos de los nacidos libres), que son el antecedente de los derechos inalienables, había estado en los Países Bajos exiliado;<sup>578</sup> un tema que ya había sido trabajado extensamente por otro de los mentores de Hans Kelsen, Georg Jellinek, quien en su escrito *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (La declaración de los derechos del hombre y el ciudadano)* de 1895, habla precisamente del derecho a la libertad religiosa de las primeras colonias de puritanos ingleses y protestantes neerlandeses en América como fundamento de lo que será el ideal de la democracia americana como una *Lex in perpetuum valitura* (ley eternamente válida).<sup>579</sup>

Sobre la importancia de las sectas protestantes neerlandesas en el devenir del pensamiento democrático en Occidente hablaremos a profundidad más adelante en este capítulo a partir de los estudios realizados en las últimas décadas por Jonathan Israel y Simon Shama, quienes dan cuenta del papel crucial que han jugado en el desarrollo del mismo. Lo importante para nosotros es que ya en Menzel el pensamiento democrático es concebido como un proceso en el que confluyen ideas que tienen su origen dentro de la discusión teológica, en particular en los Países Bajos, y que parecen empatar con todo el conocimiento que se tiene actualmente sobre el desarrollo de la democracia después de décadas de investigación.

---

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>579</sup> *Cfr.*, Jellinek, Georg, *The declaration of the rights of man and of citizens. A contribution to modern constitutional history*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1901, p. 73-74.

Más importante aún en este trabajo de Menzel sobre la teoría del Estado de Spinoza es que termina por concluir, aunque sin profundizar en este primer texto sobre ello, que junto a los posibles orígenes y variables de su pensamiento existe un núcleo que se caracteriza por su originalidad y que literalmente califica Menzel de “utilitarismo” y, más importante para nosotros, de “positivismo”, sosteniendo que existe una línea discursiva que va del pensamiento helénico y que pasa de Spinoza hasta Bentham, y de ahí finalmente hasta Ihering.<sup>580</sup> Lo cual podría bien constituir una prueba más de nuestra hipótesis si tomamos en cuenta los paralelismos entre Menzel y Kelsen, que consisten en que este último sigue una línea discursiva sobre la democracia desde Spinoza, que culmina en su teoría democrática. Por lo menos, y no es de poca importancia, estamos ante un primer texto en el que expresamente se vincula a Spinoza con el positivismo jurídico y como producto de un devenir histórico del pensamiento democrático, tema en el que profundizará Menzel un par de décadas después, como veremos a continuación.

#### A. El panteísmo de Spinoza y su relación con el positivismo jurídico según Adolf Menzel

Como explica Manfred Walter, la presencia del discurso spinozista en la teoría jurídica durante el cambio de siglo XIX al XX responde a una serie de publicaciones, en específico, a las siete publicaciones entre 1989 y 1908 en diversas revistas por parte de Adolf Menzel, y que resume o, en ocasiones, amplía en su publicación de 1929, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre (Contribuciones a la teoría del Estado)*,<sup>581</sup> que más que un libro sobre una historia general de la teoría del Estado, es una obra que se enfoca en la importancia histórica de la teoría del Estado de Spinoza y sus consecuencias en las teorías modernas del Estado hasta su discípulo Hans Kelsen. Y es que a partir de la publicación de *Transformaciones en la teoría del Estado de Spinoza*, el interés de Adolf Menzel por las implicaciones de la filosofía de Spinoza para la teoría del Estado no terminarían, sino que continuaría ahondando en la filosofía de Spinoza por lo menos 20 años más.

<sup>580</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's...*, cit., pp. 37-38.

<sup>581</sup> Cfr., Walther, Manfred, «Die Staatslehre Spinozas: die (neu-) Entdeckung der politischen philosophie Spinozas durch Adolf Menzel», en *Der Staat*, Alemania, Duncker & Humblot, vol. 42, n°2, 2003, p. 285.

Esto lo hizo desde dos perspectivas: el uso del lenguaje y la teoría del medio social (*Milieutheorie*),<sup>582</sup> las dos en boga durante el cambio de siglo en una Viena donde el “escepticismo en el lenguaje” (*Sprachskepsis*) se manifestaba tanto en las artes como en la filosofía con personajes como Fritz Mauthner, Hugo von Hofmannstahl o Ludwig Wittgenstein y, por otro lado, la tendencia desde Hyppolyte Taine de entender los fenómenos históricos desde su contexto. Se trata de dos formas de aproximarse a la filosofía de Spinoza que, nos parece, ahora entenderíamos como una mezcla que oscila entre la historia conceptual y la historia de las ideas, destacando la proximidad entre ambas, lo que hace su distinción muchas de las veces ininteligible.

En *Contribuciones a la teoría del Estado* Adolf Menzel no sólo resumirá o ampliará su trabajo en torno a la teoría del Estado de Spinoza, como señalamos arriba, sino que, y mucho más valioso para nosotros, es en esta obra donde Menzel establecerá una conexión expresa entre el panteísmo y el derecho positivo, esto al trazar una línea entre el discurso panteísta de Spinoza, su teoría del Estado y el devenir del pensamiento jurídico, en específico, de las teorías del Estado. Por lo anterior se puede entender su importancia para nuestra investigación, al tratarse de un antecedente directo de Kelsen, que vincula al panteísmo con el derecho positivo de nada más ni nada menos, quien podríamos nombrar como su mentor.

Si ya habíamos mencionado arriba la trascendencia de la obra de Johann Peter Romang a la que Menzel hace referencia en su primer texto sobre la teoría del Estado de Spinoza *Transformaciones en la teoría del Estado de Spinoza*, como uno o tal vez el antecedente más remoto del que tengamos noticia, que vincula al panteísmo directamente con el Derecho, hacia 1929 Menzel irá todavía más lejos al establecer una conexión directa entre el panteísmo y específicamente el derecho positivo, lo cual resulta todavía más relevante para nosotros.

Cabe recordar que Hans Kelsen vincula analógicamente el panteísmo con su teoría pura ya desde 1922 en su obra *El concepto sociológico y jurídico del Estado*; sin embargo, no nos habla en aquel entonces ni nunca directamente de un vínculo con el derecho positivo. Lo que persigue Kelsen es traer agua a su molino a través de una analogía entre su tesis de la identidad entre Estado y Derecho y la concepción unisustancial entre Dios y naturaleza propia del panteísmo. Kelsen no intenta derivar del panteísmo o, de la cosmovisión o categorías panteístas la naturaleza del Derecho o de alguna de sus corrientes, cosa que sí hace Menzel

---

<sup>582</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre...*, cit., pp. 268-269.

expresamente en su última obra, para quien la teoría del Estado spinozista es una consecuencia lógica de su cosmovisión panteísta:

el rechazo a un orden normativo metaestatal como uno del derecho natural aparece en él [Spinoza] también como una consecuencia lógica de su cosmovisión panteísta (traducción propia).<sup>583</sup>

Ya Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart, en su estudio comparativo entre la teoría del Estado de Spinoza y la propia de Hobbes de 1842, había hecho notar que para el filósofo neerlandés el derecho natural, tan importante desde el pensamiento escolástico hasta nuestros días como origen de la noción de derecho subjetivo y su controvertido vínculo con los derechos humanos,<sup>584</sup> poseía un significado muy particular y se debía a la identificación de Spinoza del derecho de la naturaleza con el poder de la naturaleza.<sup>585</sup> Se trata de una idea que también será destacada por Menzel en torno a la concepción de derecho natural de Spinoza al afirmar que dicho concepto significa dos cosas: por un lado, leyes de la naturaleza según las cuales todo sucede; por otro lado, de manera subjetiva la capacidad y poder de una cosa de surtir un efecto. Y nos dice que:

La suma de todos estos poderes, de surtir efecto, constituyen el poder de la naturaleza en su totalidad. Pues bien experimenta esta terminología tan particular un tipo de justificación a través de la cosmovisión panteísta de nuestro filósofo [Spinoza]. Dios posee el máximo poder y derecho frente a todo y, de igual manera, la con él idéntica naturaleza en su totalidad. Esta es, pues, nuevamente la suma de todas las partes comprendidas en ella. Como consecuencia comprende según las leyes de la naturaleza el derecho de cada creación individual como su poder particular. Todo lo que quiere y puede ser un ente para conservarse según su cualidad, es su máximo derecho. Los peces, por ejemplo, son determinados por la naturaleza a nadar, y los grandes a comerse a los chicos. Con el máximo derecho natural se apoderan por tanto los peses del agua y consumen los grandes a los chicos (traducción propia).<sup>586</sup>

<sup>583</sup> *Ibid.*, (die Ablehnung einer außerstaatlichen Rechtsordnung als eines Naturrechtes ercheint bei ihm auch als eine logische Folge seiner pantheistischen Weltanschauung) p. 287.

<sup>584</sup> *Cfr.*, Beuchot, Mauricio, y Javier Saldaña Serrano, *Derechos humanos y naturaleza humana*, Ciudad de México, UNAM/IIJ, 2017, p. 66.

<sup>585</sup> *Cfr.*, Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm, *Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes nebst Betrachtungen über den Verhältniss zwischen dem Staate und der Kirche*, Tubinga, Verlag C. F. Osiander, 1842, p. 2.

<sup>586</sup> Menzel, Adolf, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre...*, *cit.*, (Die Summe aller dieser Wirkungsmächte bildet die Macht der ganzen Natur. Nun erfährt aber diese eigenartige Terminologie durch die pantheistische Weltanschauung unseres Philosophen eine Art Rechtfertigung. Gott hat die höchste Macht und das höchste Recht zu allem und ebenso die mit ihm identische Gesamtnatur. Diese aber ist wieder gleich der Summe aller in ihr begriffenen Teile. Folglich erstreckt sich nach den Gesetzen der Natur das Recht jedes einzelnen Geschöpfes so weit als seine besondere Macht. Alles, was ein Wesen will und kann, und nach seinen Eigenschaften sich zu erhalten, ist auch sein höchstes Recht. Die Fische z. B. sind von der Natur bestimmt, zu schwimmen, und die großen, die kleinen aufzufressen. Mit dem höchsten natürlichen Rechte bemächtigt sich daher die Fische des Wassers und verzehren die großen die kleinen.) p. 288.

Para Menzel se trata de un orden eterno, propio de la naturaleza, mismo que, según Spinoza, también rige para los hombres, pues no es diferente su caso al de otras criaturas de la creación y en el que poder y Derecho se identifican como uno, dirigidos por el instinto de supervivencia; un estado de naturaleza a partir del cual el hombre logra una superioridad al reunir experiencia de lo que es realmente necesario para su supervivencia.

No se tratará en Spinoza, como en el caso de Hobbes, de un derecho natural (*ius naturale*) que legitima a un Estado, a un orden normativo, con base en un instinto de supervivencia en un *Bellium omnium contra omnes*, la guerra de todos contra todos frente a la cual el Estado se presenta como la solución a ese estado de amenaza para el hombre, sino que el Estado es una continuidad del derecho natural derivado de ese estado de naturaleza.<sup>587</sup> El *status naturalis* y *status civilis* no son realmente dos cosas diferentes entre sí, sino que el segundo es la consecuencia y continuidad del otro. Y es que en Spinoza la ley natural, que no es otra cosa para él como panteísta que la Divina Providencia, se acerca en realidad mucho más a lo que nosotros concebimos como leyes naturales en un sentido secular:

Por derecho e institución natural no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por tanto los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua.<sup>588</sup>

Aunado a ello, como lo interpreta Menzel, efectivamente para Spinoza el vivir bajo un pacto político con arreglo a leyes creadas por el propio hombre parece ser una consecuencia de su propia naturaleza, de su propio instinto de supervivencia y no una construcción arbitraria contraria a ésta:

[...] nadie puede dudar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de nuestra razón, que, como ya dijimos, sólo atiende a la verdadera utilidad de los hombres. Además, no hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras puede hacerlo, lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual vive a su antojo sin conceder más imperio a la razón que al odio o a la ira.<sup>589</sup>

---

<sup>587</sup> Cfr., Schrader, Wolfgang H., «Naturrecht und Selbsterhaltung: Spinoza und Hobbes», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Alemania, Vittorio Klostermann, Vol. 31, p. 574,

<sup>588</sup> Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, trad. de Emilio Reus y Bahamode, España, Gredos, 2014, p. 239.

<sup>589</sup> *Ibid.*, p, 241.

Por otro lado, y a partir del análisis del uso del lenguaje de Spinoza, Menzel advierte que el término Derecho en relación con el de “derecho natural” no parece tener en él la connotación propia de deber en sentido jurídico, sino que más bien refiere a un estado de ser de las cosas, y cuyo antecedente Menzel encuentra desde los sofistas como Calicles o los estoicos.<sup>590</sup> A lo que apunta Menzel que: «En todo caso el derecho natural en Spinoza posee un matiz peculiar relacionado con su cosmovisión panteísta que justifica de alguna manera su uso del lenguaje» (traducción propia).<sup>591</sup>

Interesante para nosotros resulta en este punto el hecho de que Menzel sugiera una línea de pensamiento entre el concepto de derecho natural de Spinoza con el de *ordre naturel* propio de la escuela fisiócrata, en particular, sugiriendo un vínculo con el fundamento del concepto de derecho natural de su fundador, François Quesnay (1694-1774), en su obra de 1765, *Le droit naturel (El derecho natural)*, lo mismo que en la obra *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* de 1767 (*El orden natural y esencial de las sociedades políticas*) de Mercier de la Rivière (1719-1801).<sup>592</sup>

Si bien Menzel no ahonda en este punto más allá de simplemente sugerir un vínculo, para nosotros hay dos cosas muy importantes de rescatar al respecto, ya que, por un lado, Menzel establece una línea discursiva dentro de la historia de las ideas que parte del panteísmo de Spinoza y que se ve reflejada en ideas o concepciones del mundo como las propias de la escuela de pensamiento económico del siglo XVIII. Y, por otro lado, como habíamos señalada arriba, lo que Menzel califica como análisis del uso del lenguaje más bien parece asemejarse a un análisis conceptual, de historia conceptual, cercano a la historia de las ideas. Lo cual viene a sostener nuestra tesis sobre Hans Kelsen como continuador de una línea discursiva dentro de la historia de las ideas que parte del panteísmo, en particular del spinozista, y que, parece claro, le debe esto en mucho a los estudios de su mentor Adolf Menzel.

Más importante aún para nosotros sobre este punto y que apoya todavía más nuestra tesis sobre la continuidad de una línea discursiva dentro de la historia de las ideas, resulta la

---

<sup>590</sup> Menzel, Adolf, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre...*, cit., p. 293.

<sup>591</sup> *Idem (Jedenfalls hat Spinozas Naturrecht im Zusammenhang mit seiner pantheistischen Weltanschauung eine eigenartige Färbung, die seinen Sprachgebrauch eingermaßen rechtfertigt).*

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 294-295.

referencia de Menzel a nada más ni nada menos que Friedrich Meinecke (1862-1954),<sup>593</sup> principal representante de la ciencia de la historia en Alemania durante la primera mitad del siglo XX y quien es considerado sino el padre sí la figura más importante dentro de la rama de la historia de las ideas.<sup>594</sup> Y es que el historiador alemán ya había advertido en su publicación de 1924, *Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte (La idea de la razón de Estado en la nueva historia)*—destacan en dicha obra los textos publicados por el propio Adolf Menzel— que el concepto de derecho natural en Spinoza era una “idea de enormes y revolucionarias consecuencias”, y del que se llega para Meinecke no sólo al determinismo, sino también al relativismo,<sup>595</sup> idea que veremos desarrollarse a profundidad casi un siglo después en uno de los pilares de nuestro marco teórico, Jonathan Israel.

Con base en la ontología del concepto de derecho natural de Spinoza como un orden nacido de la necesidad de supervivencia del ser humano, como consecuencia natural del ser del hombre, de su existencia, Spinoza representará para Menzel: «a diferencia de la mayoría de los filósofos del Derecho, un positivista absoluto» (traducción propia),<sup>596</sup> dado que los preceptos del Estado nacerán con éste y no antes o después. Se trata de una posición ya muy cercana a la de Kelsen, si no la misma, en la que Derecho y Estado son consustanciales. Para Menzel: «El Derecho se origina sólo en el Estado; no hay Derecho a la par o sobre el Estado» (traducción propia).<sup>597</sup> Y lo cual definirá, por otra parte, su teoría contractual y, con ello, la naturaleza democrática de ésta.

---

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>594</sup> *Cfr.*, Goering, Timothy D., *Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2017, pp. 13-14.

<sup>595</sup> *Cfr.*, Meinecke, Friedrich, *Machiavellism: The doctrine of raison d'État and its place in modern history*, Estados Unidos de Norteamérica, Transaction Publishers, 1998, p. 217

<sup>596</sup> Menzel, Adolf, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre...*, *cit.*, (war im Gegensatz zu den meisten Rechtsphilosophen absoluter Positivist), p. 411.

<sup>597</sup> *Idem (Das Recht entsteht erst im Staat; es gibt kein Recht neden und über dem Staate).*

## B. Sobre la teoría contractual de Spinoza y su relación con la democracia según Adolf Menzel

Como habíamos hecho mención más arriba, uno de los tópicos más explotados por Adolf Menzel en torno a la teoría del Estado de Spinoza en su primer texto de 1898 fue el de la teoría contractual spinozista, aunque no será hasta 1929 en su obra *Contribuciones a la teoría del Estado* que Menzel haga una exposición más detallada y con mayor claridad sobre la teoría contractual del filósofo neerlandés. Y donde definirá la teoría contractual de Spinoza a partir de las publicaciones de 1921 a 1927 de la Societas Spinozana en la revista *Chronicon Spinozanum*, dirigidas por el nacional socialista J. H. Carp como: «no otra cosa que una representación psicológica del origen del poder de la autoridad en la sociedad, un punto de vista al cual se contrapone la característica jurídico-normativa de un contrato» (traducción propia).<sup>598</sup>

Menzel comienza por advertir en un primer momento que la teoría contractual de Spinoza pareciera haber estado influenciada por las concepciones sobre el derecho natural de su tiempo, ya que en el *Tratado teológico-político* se observa, hasta cierto punto, un tránsito del estado de naturaleza al orden social a través de un contrato. Sin embargo, bien apunta Menzel, esto sólo es en apariencia y no constituye en la teoría contractualista de Spinoza ni una construcción histórica, ni tampoco una idea que fundamente o que justifique al Estado, ya que en realidad: «El poder del Estado radica en un acuerdo voluntario o forzoso de los hombres por el cual renuncia a su derecho natural de comportarse según su voluntad y a defenderse por sí mismo» (traducción propia).<sup>599</sup> Lo cual significa dos cosas en Spinoza; por un lado, liberarse de la amenaza de uno frente a otro en un estado primigenio de naturaleza en el que cada quien se comporta según su voluntad; y, por el otro, ayudarse mutuamente en la necesidad. Por tanto, este acuerdo en la teoría contractualista de Spinoza estribará en una promesa mutua de vivir bajo la voluntad de todos y donde toman parte del poder en una relación de unidad y sumisión, que Menzel verá como el antecedente de la teoría contractual

---

<sup>598</sup> *Ibid.*, (*nichts anderes als seine psychologische Vorstellung der Entstehung der Obrigkeitengewalt in der Gesellschaft, eine Betrachtungsweise, welche mit juristisch-normativen Eigenart eines Vertrages im Widerspruch steht*) p. 366.

<sup>599</sup> *Ibid.*, (*Die Staatliche Gewalt beruht auf einer freiwilligen oder erzwungenen Übereinkunft der Menschen, welche auf ihr natürliches Recht, nach Belieben zu handeln und sich selbst gegen Angriffe zu verteidigen, verzichtet*) p. 351.

rousseauiana, y de lo cual se origina la forma del Estado democrático en Spinoza como la forma natural de organización social.<sup>600</sup>

Como hemos señalado con anterioridad, se trata de una diferencia radical entre la teoría contractual de Hobbes y la de Spinoza donde el Estado en este último no es un ente propiamente metajurídico, suprasocial, sobresustancial, sino una construcción de la sociedad en su conjunto con dos caras, una represora de la voluntad individual, y la otra, la de una ventaja para los individuos frente a la voluntad de los demás. No se trata de este *macroanthropos* hobbsiano cuya voluntad rige sobre los individuos, sino de un orden cuya diferencia ontológica radica en la suma de voluntades por un bien común. No se trata propiamente de una renuncia al derecho natural de cada uno, sino de la utilización de ese derecho en una forma que más ventajosa, racional. El derecho natural del individuo sólo es limitado parcialmente, no es una renuncia plena al mismo, como sucede en Hobbes.

Esta idea encontrará un eco muy fuerte en los escritos del propio Menzel acerca de las concepciones del Estado, sobre todo en su estudio de 1935 *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung* (*La idea del Estado y el fascismo. Una investigación desde la historia de las ideas*), donde al hablarnos de la forma positiva del pensamiento estatal fascista —del italiano en concreto—<sup>601</sup> nos dice que: «Para el fascismo el Estado es algo absoluto, mientras que los individuos y grupos son relativos» (traducción propia).<sup>602</sup>

La construcción discursiva del Estado fascista según la interpretación de Menzel es la de una realidad superior que irá más allá de ser la materialización del poder o de un orden normativo, sino que el Estado ético (*stato etico*), de lo que podríamos llamar la filosofía de Mussolini es, a su vez, un Estado religioso (*stato religioso*), un Estado nacional (*stato nazionale*), un Estado unitario (*stato unitario*) un Estado partido (*stato partito*), un Estado jerárquico (*gerarchia*) y un Estado jurídico (*stato giuridico*), constituidos como una misma

---

<sup>600</sup> *Idem.*

<sup>601</sup> En este sentido suelen ser muy próximos Adolf Menzel y Hans Kelsen, así como el segundo Menzel suele ser muy cauto en sus escritos al no mezclar categorías. Por lo que al tratar el tema del fascismo lo hará específicamente sobre las doctrinas de Benito Mussolini, evitándo con ello el trasladar conceptos como el fascismo a otros fenómenos políticos como el nacionalsocialismo, que por falta de rigor metodológico se puede observar en ocasiones en otros autores generalizando los términos sin atender a la semántica de los mismos.

<sup>602</sup> Menzel, Adolf, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung*, Viena, Franz Deuticke Leipzig/Wien, 1935, (*Für den Faschismus ist der Staat etwas Absolutes, während die Einzelnen und die Gruppen nur relativ sind*) p. 54.

realidad, en pocas palabras, toda una cosmovisión, siendo el fascismo una especie de religión cuyo mito, cuya teogonía, está coronada por el mito nacional.<sup>603</sup> Por tanto, la idea antagónica a la democracia radicarán para Menzel precisamente en una cosmovisión de la cual uno de sus ejes será la concepción del Estado como una voluntad opuesta a la del individuo, misma que encontrará su fundamento en Hobbes en contraposición a la de Spinoza, para quien el Estado es un contrato entre los individuos, es fruto de su propia voluntad, idea que profundizará Rousseau según la interpretación de Menzel.

Por otro lado, y siguiendo con la exposición de Menzel, por demás interesante, sobre el fascismo desde una metodología de la historia de las ideas, como el mismo lo señala en el título de su obra, resulta relevante apuntar que verá en la cosmovisión fascista una afinidad con la religión, cosa que el mismo Mussolini destacará como uno de los fundamentos del fascismo:

La concepción fascista de la vida es una religiosa, en la cual el hombre es visto en su relación inmanente con una ley superior, dotado con un objetivo que trascenderá al individuo y lo alzarán hacia una pertenencia consciente de una sociedad espiritual (traducción propia).<sup>604</sup>

Menzel menciona al respecto la afinidad del fascismo con la cosmovisión de la escuela romántica y su rechazo al racionalismo, que se traduce en —y muy importante— un no al positivismo como superación de la metafísica y que coloca al fascismo más próximo al idealismo en contraposición al materialismo, lo cual tendrá para Menzel como antecedente más remoto el mundo grecolatino para el que la *Polis* es mucho más que una simple comunidad política, llega a ser un culto, como se puede leer en Menzel:

En esta idea de la *Polis* según la cual el ciudadano está unido pase lo que pase al Estado, y al que le tiene que entregar con alegría cuerpo y alma, todos sus bienes, no hay ninguna diferencia entre la Atenas democrática y la Esparta conservadora. El Estado aparece como una comunidad ética e incluso religiosa (traducción propia).<sup>605</sup>

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>604</sup> Mussolini, Benito, *Fascism. Doctrine and Institutions*, Nueva York, Howard Fertig, 1968, (*The fascist conception of life is a religious one, in which man is viewed in his immanent relation to a higher law, endowed with an objective will transcending the individual and raising him to conscious membership of a spiritual society*) p. 9.

<sup>605</sup> Menzel, Adolf, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung...*, op. cit., (*In diesem Polisgedanken, wonach der der Bürger auf Gedeih und Verderb mit dem Staate verbunden ist, ihm Leib und Leben, Hab und Gut freudig hinzugeben hat, besteht kein Unterschied zwischen dem demokratischen Athen und dem konservativen Sparte, Der Staat erscheint al seine ethische, sogar als eine religiöse Gemeinschaft*) p. 82.

Entre los griegos la *Polis*, por ejemplo, forma parte de un orden cósmico que bien se puede observar de forma metafórica en el escudo de un Aquiles forjado por Hefesto y que representa a la *Polis* por la que Aquiles sale a morir, no sin que antes se nos presente una descripción pormenorizada del mismo, con lo que Homero retrasa el destino fatídico del semidiós.

Para Menzel en específico será Platón el fundador del idealismo y, con ello, de la cosmovisión que anuncia la filosofía fascista,<sup>606</sup> y de quien destacará Menzel el rechazo de la idea de libertad, al individualismo y a la democracia.<sup>607</sup> Lo cual es de suma importancia para nosotros ya que esencialmente la misma idea la encontramos en Hans Kelsen, en particular en ensayos publicados como artículos en la revista fundada por él y Menzel, *Zeitschrift für öffentliches Recht (Revista de Derecho público)*, uno de ellos «La política helénica-macedónica y La Política de Aristóteles» («*Die hellenisch-makedonische Politik und die Politik Aristoteles*») de 1933 y los distintos ensayos sobre Platón que publicara desde 1933 hasta 1957.

No es nuestra intención y escapa a los alcances de la presente investigación señalar cada uno de los paralelismos entre Menzel y Kelsen respecto a la filosofía helenística, en específico a la de Platón y Aristóteles, lo cual es digno de una investigación en particular, basta para nosotros con señalar que en ambos autores su posición frente a la filosofía política helenística, tanto la de Platón como de Aristóteles, parece ser esencialmente la misma. Para ambos la metafísica propia del idealismo platónico y su eco en Aristóteles constituyen la base ontológica del pensamiento antidemocrático, que irá a su vez enlazada con el concepto platónico de derecho natural.

Se tratará para ambos del fundamento de toda una cosmovisión en contra del racionalismo y del relativismo como su base epistémica, lo cual Kelsen deja en claro hacia 1933 en «La forma del Estado y cosmovisión» (1933), donde establece, aunque vagamente, una relación entre el panteísmo de Spinoza y la democracia desde un punto de vista histórico y en donde nos dice sobre Platón que:

---

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 85.

A la cosmovisión metafísico-absolutista le corresponde la postura autocrática, a la crítica-relativista de la cosmovisión científica, la democrática [...] Todos los grandes metafísicos se han decidido en contra de la democracia y a favor de la autocracia [...] Platón, en el que la metafísica religiosa está en contra del racionalismo de la Ilustración; quien en contra de Protágoras declara a Dios como la medida de todas las cosas, él es el más grande despreciador de la democracia y un admirador, un precursor sí, de la dictadura (traducción propia).<sup>608</sup>

Respecto a Protágoras Menzel publicará desde —hasta donde sabemos— varios ensayos sobre el sofista, uno de ellos titulado «*Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie*» («Protágoras, el teórico más antiguo de la democracia») precisamente en 1910, en donde Menzel dice de éste que se trata no sólo del precursor de la democracia, sino, por tanto, de un positivista del que tanto las normas como su contenido son producto de la comunidad cuyo fundamento no se encuentra más allá de ésta, llegando incluso a verlo como un antecedente de Rousseau.<sup>609</sup>

Se trata de una idea que veremos claramente reflejada en Kelsen, sobre todo en el artículo «La forma del Estado y cosmovisión», aunque de una manera mucho menos extensa, ya que, como hemos mencionado, se sabe —no sabemos con exactitud cuánto— que Menzel escribió mucho sobre Protágoras, lo cual se puede constatar en su estudio ya citado de 1929, Kelsen lo hace desde una mayor claridad conceptual y de abstracción, confrontando la filosofía del sofista con la de Platón desde el relativismo del primero, entablando con ello un vínculo entre Protágoras y el pensamiento democrático con base en una epistemología anclada en el relativismo.

Esto representa una prueba clara de una línea discursiva entre Menzel y Kelsen, quienes ven una tradición del pensamiento democrático en paralelo desde Protágoras y su relativismo hasta el panteísmo de Spinoza.<sup>610</sup> Más importante para nosotros en este punto es el hecho de que tanto en Menzel como Kelsen el positivismo jurídico y democracia son consustanciales y los dos son el resultado de un devenir desde la historia de las ideas, en específico, del pensamiento democrático en Occidente.

---

<sup>608</sup> Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., *cit.*, (*Der metaphysisch-absolutistischen Weltanschauung ist die autokratische, der kritisch-relativistischen, der wissenschaftlichen Weltanschauung die demokratistische Haltung zugeordnet [...] Alle großen Metaphysiker haben sich gegen Demokratie und für Autokratie entschieden [...] Platon, in dem die religiöse Metaphysik gegen den Rationalismus der Aufklärung wieder steht, der gegen Protagoras Gott für das Maß aller Dinge erklärt, er ist der größte Verächter der Demokratie und ein Bewunderer, ja ein Vorkämpfer der Diktatur*) pp. 25-26.

<sup>609</sup> Cfr., Menzel, Adolf, «Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie», en *Zeitschrift für Politik*, Alemania, Nomos Verlagsgesellschaft, vol. 3, 1910, p. 228.

<sup>610</sup> Cfr., Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., *cit.*, pp. 26-27.

No omitimos el hecho de que Kelsen parece ser un poco más cauto en este punto trabajando a través de analogías, sobre todo en el caso del panteísmo y el positivismo, cosa que en Menzel toma la forma de una relación causal y no sólo de una simple analogía. Sin embargo, ya sea de forma analógica o causal, la misma idea subsiste en ambos juristas, y si tomamos en cuenta que trabajan desde un enfoque de historia de las ideas, nos resulta del todo relevante para la presente investigación la forma que adquiere la idea en cada uno.

Otra cuestión que cabría apuntar sobre el estudio del fascismo de Menzel antes de continuar con su exposición sobre la teoría contractual de Spinoza es el pensamiento hegeliano como antecedente directo del fascismo. Si bien señala Menzel que tanto el panlogismo y el racionalismo de Hegel fueron rechazados por la doctrina fascista de Mussolini, sí ve Menzel una influencia decisiva de la filosofía hegeliana en la doctrina del dictador italiano y, en general, del idealismo alemán.<sup>611</sup> Se trata de una interpretación que parte en Menzel sobre todo del famoso panfleto del historiador Edmund Burke sobre los contradiscursos del irracionalismo posterior a la Revolución francesa *Reflections on the revolution in France, and the proceedings in certain societies in London relative to that event* (*Reflexiones sobre la revolución en Francia y sus procederes en ciertas sociedades en Londres en relación con ese evento*) de 1790, quien justo en el periodo de la construcción de los discursos nacionales de finales del siglo XVIII y principios del XIX ve en la idea de nación algo que trasciende al individuo y que será una idea que en particular promoverá el discurso del Romanticismo, como se le conoce a aquella época.

Muy en especial, esta narrativa sobre la idea de nación como ente que trasciende al individuo y se materializa en el Estado se verá reflejada en un primer momento en el pensamiento de uno de los precursores y máximos exponentes del Romanticismo alemán, Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg), quien llevado por una supuesta nostalgia por el pasado construye un pasado idílico, un tiempo primigenio de comunión del hombre con la totalidad materializado en el orden medieval como contradiscurso a la Ilustración y a la Reforma, cuya consecuencia ve en la ruptura de esa unidad y que, como muchos en aquel tiempo, verá manifestarse en los horrores de la Revolución francesa, como se observa en obras como *La Cristiandad o Europa*:

---

<sup>611</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung...*, cit., p. 33.

Así perdió la religión su gran influjo político pacificador, su peculiar papel unificador e individualizador de la Cristiandad. La paz religiosa fue establecida según principios por completo erróneos y contrarios a la religión, y mediante la continuidad del llamado protestantismo fue declarado permanente algo totalmente contradictorio: un gobierno revolucionario. Mientras tanto, aquel puro concepto no había quedado ni de lejos como único fundamento del protestantismo, sino que Lutero trataba al cristianismo por lo general de manera arbitraria, desconocía su espíritu, introdujo otra letra y otra religión –a saber, la sagrada validez universal de la Biblia–, lo cual, desgraciadamente, mezcló con la religión otra ciencia terrena del todo extraña, la filología, cuya venenosa influencia es claramente perceptible desde entonces (traducción propia).<sup>612</sup>

Si bien Novalis no hará una teoría del Estado propiamente, de escritos como *La Cristiandad o Europa* sí podemos extraer una idea general de la concepción del Estado de la escuela romántica o, por lo menos, esto es lo que retoma Menzel con base en la interpretación del germanista Richard Herbert Samuel (1900-1983), de quien cita lo siguiente:

El Estado reúne todos los hilos espirituales, culturales y políticos en su centro y deja escapar nuevas olas de desarrollo de éste. El Estado comprende la totalidad de los valores de la vida; es un organismo capaz de crecer; la totalidad de la vida está integrada en él, siempre ha sido un *macroantropos* (traducción propia).<sup>613</sup>

Se trata de una concepción que, nos dirá Menzel, pasará a Hegel, para quien el Estado es un ente orgánico, uno guiado por el espíritu donde el hombre encuentra su realización en el devenir del tiempo, de la historia. Nación y Estado son consustanciales en Hegel, materializándose en espíritu del pueblo,<sup>614</sup> idea que será uno de los fundamentos de la doctrina fascista de Mussolini:

---

<sup>612</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, Leipzig, Insel Verlag, 1910, (So verlor die Religion ihren großen politischen friedstiftenden Einfluß, ihre eigentümliche Rolle des vereinigenden, individualisierenden Prinzips, der Christenheit. Der Religionsfriede ward nach ganz fehlerhaften und religionswidrigen Grundsätzen abgeschlossen, und durch die Fortsetzung des sogenannten Protestantismus etwas durchaus Widersprechendes —eine Revolutionsregierung permanent erklärt. Indes liegt dem Protestantismus bei weitem nicht bloß jener reiner Begriff zum Grunde, sondern Luther behandelte das Christenthum überhaupt willkürlich, verkannte seinen Geist und führte einen anderen Buchstaben und eine andere Religion ein, nämlich die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel, und damit wurde leider eine andere höchst fremde irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit gemischt —die Philologie—, deren auszehrender Einfluß von da an unverkennbar wird) pp. 39-40.

<sup>613</sup> S. die Zitate bei R. Samuel, Die Staats- und Geschichtsauffassung bei Novalis, 1925, *apud.*, Menzel, Adolf, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung...*, cit., (Der Staat sammelt alle Fäden geistiger, kultureller und politischer Bewegung in sein Zentrum und lässt neue Wellen der Entwicklung von seinem Mittelpunkt ausströmen. Der Staat erfasst die Totalität der Lebenswerte; er ist ein wachstumsfähiger Organismus; das gesamte Kulturleben ist ihm eingegliedert. Er immer ein Makanthropos gewesen) p. 112.

<sup>614</sup> *Ibid.*, pp. 115-118.

En la concepción fascista de la historia un hombre es un hombre solo por virtud del proceso espiritual al que contribuye como miembro de la familia, de un grupo, de una nación, y en la función de la historia a la que todas las naciones contribuyen (traducción propia).<sup>615</sup>

Atendiendo a la interpretación que cada quien tenga de Hegel, éste puede ser visto como uno de los grandes teóricos de la libertad o uno de los principales ideólogos del autoritarismo. Esta última será la interpretación de Menzel, que nos resulta por demás relevante porque se trata de una idea que comparte Kelsen, quien expresamente menciona: «Hegel, el más grande metafísico de los alemanes. El no solamente es el filósofo del espíritu absoluto, él es el filósofo de la monarquía absoluta» (traducción propia).<sup>616</sup> Lo cual nos señala un vínculo más que claro, una vez más, entre Menzel y Kelsen, que más allá de una mera influencia, se trata de paralelismos en la concepción de la construcción histórica de la teoría del Estado y, con ello, de la democracia que resultan en categorías filosóficas de verdadero valor para nuestra investigación.

No sólo los dos establecen una línea discursiva paralela, sino que construyen una narrativa dentro de la historia de las ideas sobre la teoría del Estado y de la democracia que muestra una continuidad. Aquello que en Menzel aparece como una concepción del Estado, de la libertad, del Derecho, en Kelsen se convierte en un discurso que parte de una epistemología bien definida. Si en Menzel discursos como el de Hegel son producto de una tradición, en Kelsen lo serán de una metafísica.

Volviendo a la interpretación de la teoría contractual spinozista de Menzel, este nos dirá que en ella sólo el derecho positivo tendrá el carácter de norma vinculante, que no existirá por tanto en la teoría spinozista violación alguna al Derecho fuera del Estado, toda vez que este nace exclusivamente con base en la voluntad de todos, es decir, no existe para Spinoza noción alguna de pecado fuera de un orden normativo preestablecido por virtud de un pacto social, es decir, no existe para Spinoza un derecho natural según el cual se pueda hablar de un comportamiento contrario a este derecho, ya que, como hemos mencionado, el derecho natural en Spinoza es diametralmente distinto de la noción escolástica, dado que

---

<sup>615</sup> Mussolini, Benito, *Fascism. Doctrine and Institutions*, Nueva York, Howard Fertig, 1968, (*In the Fascist conception of history man is a man only by virtue of spiritual process to which he contributes as a member of the family, the social group, the nation and in function of history to which all nations bring their contribution*) pp. 9-10.

<sup>616</sup> Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., *cit.*, (*Hegel, dieser größte Metaphysiker der Deutschen. Er ist nicht nur Philosoph des absoluten Geistes, der ist auch der Philosoph der absoluten Monarchie*) p. 27.

responde más a un orden natural, entendiendo por éste un instinto de conservación que se deriva como consecuencia lógica de su panteísmo.<sup>617</sup>

Podemos resumir sobre la interpretación de la teoría contractual de Spinoza que ésta es producto para Menzel de su panteísmo, de una cosmovisión que no reconoce un orden metafísico que sirva como fundamento de noción alguna de un derecho metajurídico; es decir, por encima del derecho positivo que es producto de la mera necesidad del hombre, de su instinto de supervivencia que lo lleva a buscar éste en un acuerdo de voluntades, una seguridad, sin que ello signifique, como en el caso hobbsiano, una renuncia a la libertad del individuo, sino que es precisamente producto de esa libertad. Con ello, el Estado para Spinoza no será un ente suprajurídico, sino un vínculo psicológico que se materializa en el derecho positivo; un límite de la voluntad. Y con ello, un orden por naturaleza democrático. Lo cual será en Menzel uno de los fundamentos de su concepción de la democracia y que encontrará eco en Kelsen.

### C. Spinoza en las teorías modernas del Estado según Adolf Menzel

Para Menzel la teoría del Estado de Spinoza fue más allá de lo que algunos otros vieran como una teoría exótica de este personaje solitario, del judío errante, como lo llamará Goethe. Para el mentor de Kelsen se trata de una teoría que tendrá una influencia decisiva en el devenir de las teorías del Estado, a veces de manera consciente, otras no y, en algunos casos, omitiendo conscientemente el nombre del filósofo de Ámsterdam, al ser para muchos el príncipe del ateísmo, como en el caso de Johannes Heinrich Müller, para el que:

Spinoza crea una antítesis absoluta e irreconciliable entre estas esferas o maneras de aprehender la realidad cada vez más diferentes, al desechar lo sobrenatural como un producto de nuestra imaginación. Al reformular los principios del ateísmo de los clásicos griegos [...] principal propagador y restaurador de las ideas que ponen lo natural en conflicto fundamental con lo milagroso, y con ello amenaza toda la base de la civilización cristiana [...] las ideas, la fe, la autoridad, la moral y el orden político social.<sup>618</sup>

---

<sup>617</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung...*, cit., pp. 285-287.

<sup>618</sup> Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750...*, cit., p. 310.

Según Menzel, dicha influencia se verá reflejada desde varios puntos. Por un lado, la libertad de conciencia que Menzel ve como una de las características del pensamiento de Spinoza se convertirá en una de las piedras angulares de la teoría constitucional. Por el otro, la teoría política, en específico del poder, encontrará eco en filósofos como Hegel y juristas como Max Seydel y Ihering. Por último, el fundamento jurídico de la democracia tendrá para Menzel una influencia decisiva en la teoría democrática de Rousseau. Otros filósofos como Locke, Montesquieu o Sieyès tampoco escaparán a este influjo.<sup>619</sup>

La importancia de la filosofía de Spinoza y su influjo en la teoría del Estado será tal que, nos dice Menzel, será el punto de partida de la tesis doctoral del genio de Alemania, Wolfgang von Goethe, sobre la soberanía cultural del Estado y la libertad de conciencia,<sup>620</sup> hecho que si bien no se puede corroborar, ya que por motivos políticos el examen doctoral tuvo que ser oral y su tesis nunca se publicó, el tema de la libertad de conciencia y la obsesión que mostró Goethe con la filosofía de Spinoza a lo largo de su vida, al grado de que un Herder le reprochara no leer otra cosa que no fuera al filósofo de Ámsterdam, y a quien incluso decidiera dedicar la obra de su vida que no llegara a concluir, *Ahasverus (El judío errante)*, no hacen difícil suponer que así pudiera haber sido.

No obstante lo anterior, más importante para la presente investigación es el hecho de que Menzel le dedique las últimas páginas de sus *Contribuciones sobre la historia de la teoría* a Kelsen, obra que, como hemos tenido oportunidad de comentar, básicamente trata sobre la teoría del Estado de Spinoza en la que Menzel recoge y amplía su trabajo sobre el filósofo neerlandés a lo largo de 30 años.

Sin mencionar una influencia directa de la teoría de Spinoza en Kelsen, cosa que a nuestro parecer no hace falta —ya que se trata de una obra que sigue una línea cronológica desde una metodología de la historia de las ideas y no de hechos o corrientes filosóficas, sino de una idea que, nos parece, es la de la evolución del pensamiento democrático en las teorías del Estado desde Protágoras, pasando por Marsilio de Padua, Dante hasta llegar a Spinoza, Léon Duguit y finalmente Kelsen—, Menzel destaca el punto de partida del pensamiento kelseniano que a su parecer radica en el dualismo entre el mundo del ser y el mundo del

---

<sup>619</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung...*, cit, pp. 425-428.

<sup>620</sup> *Ibid.*, pp. 389-391.

deber, de la naturaleza y del espíritu, Dios y naturaleza, la realidad y los valores; de la crítica kelseniana a la concepción del Estado como realidad social y del fracaso de dicha concepción. Y de cómo, por tanto, el Estado debe ser entendido como la unidad del sistema normativo, la cual se debe estudiar desde sus dos aspectos, el dinámico y el estático y el problema que esto conlleva hablando en términos de la soberanía de los Estados del que se derivarán las formas básicas del Estado: la democracia y la autocracia.<sup>621</sup>

Como hemos mencionado, no hace falta una referencia directa a una relación entre el panteísmo de Spinoza y la teoría kelseniana, se puede obviar hasta cierto punto que Menzel ve en la crítica al dualismo entre Estado y Derecho y su analogía con Dios y la naturaleza, es decir, en la tesis de la identidad entre Derecho y Estado de Kelsen, el pináculo de una tradición del pensamiento democrático dentro de las teorías del Estado desde una metodología de la historia de las ideas que tiene al panteísmo como su punto de inflexión.

Escapa por mucho a los alcances de la presente investigación un estudio comparativo pormenorizado de las ideas de los dos autores en relación con el panteísmo y el Derecho, tema que nos parece toral. Nos basta con señalar los paralelismos entre ambos autores al respecto, la teleología de esta investigación consiste en destacar la importancia del panteísmo en la teoría democrática de Hans Kelsen, esto con la esperanza de que sea la motivación para futuras investigaciones de temas como la postura de Menzel y Kelsen frente a Spinoza, el panteísmo y los paralelismos que pueda tener en sus respectivas teorías.

## 2. Fritz Sander y la crítica al Estado como ente metajurídico

Si como hemos mencionado, los paralelismos entre las ideas de Adolf Menzel y Hans Kelsen son dignos de una investigación que se encargue de aspectos en particular como la recepción del panteísmo y su relación con el derecho en ambos autores, el caso de Fritz Sander y su relación con la teoría del Derecho kelseniana nos parece aún mucho más complejo.

Basta con mencionar que el tema de los paralelismos entre Dios y la naturaleza, teología y ciencia jurídica, sería un debate tan acalorado entre Kelsen y Sander que tomaría un camino trágico con la acusación que hiciera Sander de plagio por parte de su profesor y

---

<sup>621</sup> *Ibid.*, pp. 559-561.

mentor—Hans Kelsen— ante las autoridades de la Universidad de Viena, motivo por el cual, en 1923, el 16 de julio para ser exactos, se reuniría una comisión disciplinaria de la Universidad de Viena para tratar el asunto. El veredicto es bien conocido, a Kelsen se le exoneró de las acusaciones en su contra, pero esto nunca ha implicado que la afinidad entre el pensamiento de ambos no sea sumamente estrecha en muchos aspectos.

Cabría además apuntar sobre el debate entre Kelsen y Sander que, como bien señala Rudolf Adalar Metáll, pudo ser éste el motivo por el cual Kelsen se acercara a Sigmund Freud y al psicoanálisis, viendo un complejo de Edipo en su antiguo alumno, quien en su momento fuera su más ferviente admirador.<sup>622</sup>

Por lo anterior, nos limitaremos en las siguientes líneas a describir de forma superficial los paralelismos entre Kelsen y Sander en cuanto al tema de la teología y la jurisprudencia, con la finalidad de demostrar lo que se trata de probar en esta investigación, que es la existencia de una línea discursiva sobre un tema que va más allá de las reflexiones particulares de Hans Kelsen.

Fritz Sander al igual que Kelsen hace una crítica de la concepción metajurídica del Estado, cuyo origen lo vincula a la noción de Derecho natural que ve todavía presente en la dogmática jurídica, así como lo hiciera también Carl Bergbohm:

Desafortunadamente todavía aparece en la toga, claro que sí, el derecho natural, cada vez más bajo distintos disfraces. Los tiempos del derecho natural no han pasado, éste siempre está, aún ahora. Todo depende de qué entienda uno por derecho natural (traducción propia).<sup>623</sup>

Y menciona que en la teoría moderna del Estado se trata de un concepto metajurisprudencial que refiere a cuestiones metajurídicas como la historia, la ética, la política, la sociología etc., al ser característico de la teoría del Estado apoyarse en la metajurisprudencia, con lo que el Estado yace como un elemento natural más allá del Derecho.<sup>624</sup>

---

<sup>622</sup> Cfr., Metáll, Rudolf Aladar, *Kelsen vida y obra*, México D.F., UNAM/Instituto de Invesitaciones Jurídicas, 1976, p. 47.

<sup>623</sup> Bergbohm, Carl, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlung*, Leipzig, Dunker & Humblot, 1892, (*Im Schultalar tritt das Naturrecht allerdings nur noch ausnahmsweise auf, dafür um so häufiger in allerlei Verkleidungen. Die Zeiten des Naturrechts sind nicht vorbei, sie sind immer, auch jetzt. Es kommt nur darauf an, was man unter Naturrecht versteht*) p. IX.

<sup>624</sup> Cfr., Sander, Fritz, *Staat und Recht. Prologomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung*, Vol. I, Leipzig/Viena, Franz Deuticke, 1922, p. 5.

Luego entonces, el concepto de Estado es para Sander no otra cosa que un dogma de la teoría del Estado, cuya naturaleza puede entenderse, como lo es también para Kelsen, a partir de la teología, ya que para Sander la ciencia jurídica nunca se ha librado por completo de la escolástica propia del Medievo, argumentando que:

Así como las argumentaciones dialécticas de la teología están dirigidas al fin y al cabo a la comprobación de la esencia de Dios y desembocan en el concepto de Dios, las de la teoría del Estado tienen como objetivo la comprobación del Estado y desembocan en el concepto del Estado. Y así como en la teología se ve la naturaleza como un simple fenómeno, como atributo de un sustrato metajurídico, es decir, de la substancia absoluta de Dios, así contempla la teoría del Estado al Derecho, como mero fenómeno, como atributo de un sustrato metajurídico, es decir, de la sustancia absoluta del Estado, o por lo menos del derecho público. Y así como al fin y al cabo la teología, dado que el concepto de Dios queda fuera de toda experiencia, puede sólo comprobar este concepto a través de la hipóstasis de experiencias relacionadas, puede la teoría del Estado, dado que el concepto de Estado queda fuera de la experiencia jurídica, sólo comprobar su existencia a través de una hipóstasis de relaciones de experiencia. El ideal trascendental de la teología especulativa es el concepto de Dios, el de la teoría del Estado es el del Estado (traducción propia).<sup>625</sup>

Por lo anterior, la crítica de Sander estará dirigida como la de Kelsen a la hipóstasis del Estado, a su concepción metajurídica como dogma de la teoría del Estado. Dicho en otras palabras, será la concepción sobresustancial de Estado el objeto de la crítica de Fritz Sander.

Desde nuestro punto de vista, la analogía que hace Sander entre teología y jurisprudencia es argumentativamente más profunda que la de Kelsen, incluso Sander acusa a Kelsen de no lograr crear una teoría pura del Derecho al no librarse de la lógica escolástica, y ve en su teoría, por tanto, signos de una moral ética que se mezcla con el intento de una teoría pura del Derecho.<sup>626</sup>

A pesar de que, al igual que Kelsen, Sander critica las nociones sobresustanciales del Estado y que compara analógicamente esto con el discurso teológico, lamentablemente no

---

<sup>625</sup> *Ibid.*, (Ebenso wie die dialektischen Argumentationen der Theologie schließlich alle auf den Beweis vom Dasein Gottes abzielen, in den Begriff Gottes einmünden, so zielen jene der Staatsrechtslehre auf den Beweis des Staates ab, münden alle in den Begriff des Staates ein. Und ebenso wie die Theologie die "Natur" lediglich als "Erscheinung", als Atributt eines metarechtlichen Substratums, nämlich der absoluten Substanz Gottes ansieht, so betrachtet die Staatsrechtslehre das "Recht" —oder zumindest das "öffentliche", das "Staatsrecht" lediglich als Erscheinung, als Atributt eines metarechtlichen Substratums, nämlich der absoluten Substanz des Staates. Und wie schließlich die Theologie, da der Begriff Gottes außerhalb jeder möglichen Erfahrung liegt, diesen Begriff nur durch Hypostasierung von Erfahrungsrelationen beweisen kann, kann auch die Staatsrechtslehre, da der Begriff des Staates außerhalb jeder möglichen Rechtserfahrung liegt, der Beweis seiner Existenz nur durch Hypostasierung von Rechtsrelationen führen. Das "transzendente Ideal" der spekulativen Theologie ist der Begriff Gottes, das "transzendente Ideal" der Staatsrechtslehre ist der Begriff des Staates) p. 11.

<sup>626</sup> Cfr., Sander, Fritz, *Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung? Kritische Studie zur Rechtslehre Hans Kelsens*, Leipzig/Viena, Franz Deuticke, 1921, pp. 668-670.

hemos encontrado una referencia en específico al panteísmo como solución discursiva analógica, cosa que sí encontramos en Kelsen. Sin embargo, como bien nos ha hecho ver Rodrigo Cadore, uno de los miembros investigadores del Centro de Estudios sobre Kelsen con sede en la Universidad de Freiburg, y a quien le agradecemos infinitamente sus valiosas observaciones y apoyo en esta investigación, si bien no observamos estas referencias en el *corpus* de la obra de Sander, sí las encontramos de manera literal en los epígrafes de éstas.

A lo largo de la obra de Fritz Sander vamos a encontrar epígrafes de Spinoza,<sup>627</sup> de Giordano Bruno,<sup>628</sup> uno de Novalis que hace referencia explícita al panteísmo, y unos que nos llaman particularmente la atención, de Fritz Mautner, no nada más por su extensión, que alcanzan las dos cuartillas, sino porque hacen referencia a una carta que le mandara Spinoza a Oldenburg que trata sobre el *filogistón*, una sustancia hipotética de la que hablaba el alquimista Johann Joachim Becher (1635-1682), y el otro sobre la historia del ateísmo, también de Mautner.<sup>629</sup> En ambos casos se trata de epígrafes relacionados con el discurso antimetafísico, con la idea de una única sustancia como la hipotética *filogistón*.

Sería incorrecto de nuestra parte analizar los epígrafes porque no son propiamente argumentos de Sander, pero todo epígrafe es, por lo general, una metáfora de lo que se expresa en el *corpus* de una obra. En el caso de Sander éstos incluso tienen cierta secuencia cronológica y tienen relación con el desarrollo del panteísmo y la secularización en Occidente. Por ello, si bien es cierto que no hay argumentos conocidos por nosotros en la obra de Sander que aludan al panteísmo, sus epígrafes que están íntimamente ligados con su discurso sobre la teología y la ciencia del Derecho, sí son una prueba de la presencia del panteísmo en su obra. Y constituyen una prueba más de que el panteísmo estuvo presente no solamente en Kelsen, sino en su círculo.

Insistimos en que no podemos analizar epígrafes, pero el hecho de que refieran expresamente al panteísmo y que estén vinculados con la crítica al Estado como ente metajurídico representa para nosotros un indicio de la importancia que tenía el tema para el círculo de Kelsen y de que lo veían como un estadio importante en el proceso secularizador de Occidente, que lo contemplaban como parte de un proceso histórico. Esto apoya nuestra

---

<sup>627</sup> Cfr., Sander, Fritz, *Staat und Recht. Prologomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung...*, cit., p. 2.

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>629</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.

hipótesis de que el caso kelseniano seguía toda una línea discursiva y no respondía a una mera casualidad.

### III. CONTEXTO HISTÓRICO EN LOS PAÍSES BAJOS ANTES DE SPINOZA

A lo largo de esta investigación ya hemos tenido la oportunidad de señalar, ubicar y discutir algunos de los antecedentes ideológico-filosóficos de la democracia, especialmente, teniendo como pauta una línea discursiva trazada —y hasta cierto punto cronológica— por Hans Kelsen, con el fin de conocer más sobre los antecedentes filosóficos de su teoría de la democracia y con ello establecer paralelismos entre la relación que hace del panteísmo con la democracia y el desarrollo de ésta a través de la historia de las ideas. Sin embargo, de la democracia como la materialización de una conquista paulatina de las libertades del individuo en la época moderna fuera del plano netamente discursivo, más allá del ámbito intelectual o académico, como forma de vida de una sociedad determinada basada en la libertad del individuo, no hemos discutido hasta ahora.

Por lo tanto, ahora nos toca, con base en nuestra metodología que es la historia de las ideas, describir de forma general en las siguientes líneas cómo es que la democracia como una cosmovisión centrada en el individuo se materializó en un comienzo en Occidente a la par del discurso panteísta. Esto con el fin de comprobar la hipótesis de nuestra investigación.

Como bien apunta Jonathan Israel, toda revolución del tipo de las que definen el curso de la historia aparecen solamente donde ha habido un largo proceso de gestación, creando un hendidura constitucional, social, ideológica y espiritual infranqueable.<sup>630</sup> Tal sería el caso de la democracia en Occidente, la cual tuvo que haber sido el resultado de todo un corolario de circunstancias tanto económicas, políticas, sociales, ideológicas, e incluso geográficas para su desarrollo. Recordemos que la democracia ateniense tuvo lugar en el siglo V a. C., durante lo que podríamos llamar el esplendor de la cultura helénica en el periodo clásico; el pináculo

---

<sup>630</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806*, Reino Unido, Oxford University Press, 1998, p. 169.

del pensamiento filosófico cuando Grecia ya se había consolidado como un imperio y, en parte, incluso gracias a su geografía tan peculiar, que facilitaba en sus pequeñas ciudades Estado la participación de sus ciudadanos en las decisiones de las *polis* debido al reducido número de personas que las ocupaban y que los obligaba a tomar parte activa en éstas.

Un terreno así de fecundo para el desarrollo de la democracia lo encontramos en la época moderna en los Países Bajos que, curiosamente, durante los siglos XVII y XVIII vivieron su “Edad de Oro” del Imperio Neerlandés, cuando éste se consolidó como una potencia marítima mercante que a pesar de su reducido tamaño, para finales del siglo XVII contaba con la que, a decir de algunos, ha sido la empresa más rica en la historia de Occidente: la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales (Vereenigde Oostindische Compagnie), y que, también curiosamente, había sido el fruto de una geografía muy singular que, sin querer caer en el lugar común del determinismo geográfico propio del discurso decimonónico, le dio, en parte, al pueblo neerlandés su carácter tan singular.

Por ello es importante para nuestra investigación explicar este contexto, ya que si en algo se destaca la historia de las ideas como metodología es en darse cuenta que las ideas no pueden ser entendidas como el producto de un solo hecho o corriente de pensamiento, sino que son el fruto de todo un corolario de factores. Por tanto, nuestra investigación no puede prescindir de una explicación, aunque breve, de cuál era el contexto en el que el pensamiento spinozista tuvo lugar.

## 1. Los orígenes de la República neerlandesa

Aquello que conocemos ahora con el nombre de Países Bajos, ubicados en el noroeste de Europa, región habitada desde hace casi 10 000 años, comenzaron a consolidarse como tales aproximadamente desde el siglo XII. Su orografía, a la cual deben su nombre al estar una cuarta parte de su territorio por debajo del nivel del mar, hizo que fueran por mucho tiempo escasamente poblados debido a las constantes inundaciones al subir la marea y al estar rodeados por ríos alimentados por el Mar del Norte, que hacen que aproximadamente 18.4% de su territorio actual esté constituido por agua. Debido a esta situación, no fue sino hasta el siglo XII cuando los ahora llamados Países Bajos comenzaron a ser más densamente poblados. Esto gracias a la construcción en ese siglo de diques por parte de sus pobladores

para contener las constantes inundaciones de las cuales eran objeto. No es casualidad que de la región de Zelanda, provincia ubicada al suroeste de los ahora Países Bajos, cuyo nombre en neerlandés es *Zeeland*, que significa “tierra del mar”, haga precisamente referencia a este hecho, al llevar en su escudo y bandera un león que lucha por salir del agua y en el cual se puede leer la leyenda “*Luctor et emergo*” (“lucho y emerjo”).

La construcción de diques (aunque muy rudimentarios durante la baja Edad Media) y, con ello, el drenado de canales, paulatinamente ayudaron a reclamarle al mar un mayor territorio y las tierras pudiendo ser colonizadas y cultivadas. Como es obvio, esta proeza de la ingeniería medieval en aquel tiempo tuvo que ser la consecuencia de un esfuerzo colectivo, que involucró a cada miembro de la población en los ahora Países Bajos que dependían unos de otros para su sobrevivencia.

Ninguna lucha contra el mar hubiera tenido éxito alguno a no ser por un trabajo colectivo en el cual las distinciones entre clases, las diferencias ideológicas, tuvieran que ser suprimidas en la medida de lo posible ante un enemigo que no distinguiría rangos entre las personas. Por lo que tal esfuerzo, a decir de historiadores como Jonathan Israel o Simon Schama, tuvo un impacto tanto en la configuración del orden social como en el desarrollo de lo que podríamos llamar una identidad nacional.

Como explica Simon Schama, la lucha con el mar tuvo un profundo impacto en lo que él llama “el imaginario colectivo” del pueblo neerlandés, para lo que nosotros preferimos el nombre de metarrelato como una narrativa totalizadora que engloba toda una serie de categorías que se tradujeron en diversos aspectos de la vida cultural y de autorrepresentación del pueblo neerlandés. Esto ante la contradicción ontológica que representa hablar de “imaginario o inconsciente colectivo” al no tratarse de la psique de un individuo sino de la construcción discursiva de un ente inexistente en la realidad.

En todo caso, con independencia de la denominación que se le prefiera dar, la lucha con el mar fue el origen de un discurso autorreferencial que se tradujo, por ejemplo, en todo un género literario muy característico de los Países Bajos durante el siglo XVII acerca de narraciones épicas sobre viajes y descubrimientos que tenían como particularidad escenas heroicas sobre naufragios de los cuales se emergía victorioso de un mar que era la morada de

todo tipo de criaturas terroríficas y fantásticas.<sup>631</sup> Estas obras eran publicadas en ediciones de lujo para una sociedad que se caracterizó en su momento por tener el más alto índice de gente letrada a todos los niveles sociales por razones que explicaremos más adelante.

Otro ejemplo de esta metanarrativa sobre la identidad nacional determinada por la lucha con el mar del pueblo neerlandés lo constituye la pintura. Los motivos de embarcaciones luchando contra las inclemencias de un mar intempestivo son particulares de las marinas neerlandesas de artistas como Heindrick Vroom, Willem van de Velde, Jan van Goyen o Ludolf Backhuysen.

Se trata de escenas que no sólo obedecen al apogeo del poder marítimo neerlandés durante la Edad de Oro, sino que responden a una narrativa donde la lucha contra el mar, los naufragios, fungen como: «parábola de un destino nacional manifiesto, seguidos de una fórmula moral estandarizada en la narrativa» (traducción propia).<sup>632</sup>

Como señala Simon Schama, las escenas enfatizan lo imprevisto de la catástrofe aún cuando la fortuna pareciera estar del lado del pueblo neerlandés, donde el posible objeto de retribución, es decir, los barcos cargados de riquezas para un pueblo que vivía en el pináculo de su buenaventura, simbolizan la vanidad y su propia destrucción.<sup>633</sup> Ante ello, sólo la humildad, la vida en armonía con el prójimo, pueden representar el camino hacia la redención para un pueblo neerlandés cuya solidaridad se traducía en el lema: “*Eendracht maakt macht*” (la unidad hace la fuerza). Como bien lo puntualiza Schama, esta cosmovisión, esta forma de autorrepresentación a partir de este destino aciago frente a un enemigo como el mar, hizo del neerlandés ante todo un *burgher* neerlandés, un ciudadano antes que un *homo oeconomicus*, no un *bourgeois* o simple burgués.<sup>634</sup>

Por lo anterior, no resulta extraño que la democracia haya encontrado en los Países Bajos las condiciones de posibilidad necesarias para su nacimiento y desarrollo como un hecho social. Por lo que tampoco sorprende, como lo señala Schama, que un John Adams o

---

<sup>631</sup> Cfr., Schama, Simon, *The embarrassment of riches. An interpretation of dutch culture in the Golden Age*, Estados Unidos de Norteamérica, Vintage, 1997, p.28.

<sup>632</sup> *Ibid.*, (parables of a manifest national destiny and followed a standard moral formula in the narrative) pp. 30-31.

<sup>633</sup> *Idem.*

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 7.

un John Lothrop hayan impuesto la suposición historicista acerca del nacimiento de la “libertad americana” bajo los principios del espíritu nacional neerlandés.<sup>635</sup>

Desde nuestro punto de vista, sólo en un contexto así, forjado por todo un corolario de circunstancias que le dieron a los Países Bajos su carácter tan peculiar, pudo una cosmovisión como el panteísmo, cuyo vínculo íntimo con el desarrollo de la democracia en Occidente presumimos, encontrar un suelo fértil para convertirse en un agente de transformación social, como veremos más adelante.

Por otro lado, una lucha contra el mar como a la que se enfrentó el pueblo neerlandés, forzosamente tuvo que estar acompañada también por toda una organización social y jurídica, así como económico-administrativa que solventara la lucha contra ese enemigo en común.

Como lo explica Jonathan Israel en su estudio por demás profundo sobre el nacimiento de los Países Bajos, los costos derivados de la contención del mar eran sumamente altos. Ello obligó a establecer un aparato institucional sumamente eficaz para poder solventar los gastos que la manutención de los diques representaba,<sup>636</sup> así como para una distribución bien ordenada de las ocupaciones de los pobladores, quienes tenían que trabajar los unos para los otros, cada quien en sus labores.

Esto implicaba el desarrollo de un sistema jurídico muy sofisticado, el cual, respetando la autonomía de cada uno de los pueblos que les era propia, dada, las condiciones geográficas que les imprimían un carácter muy particular a cada uno de ellos, los hiciera funcionar como una unidad, no a través de la mera imposición, sino por medio de un ejercicio representativo de cada uno de los pueblos en un poder supra local que llegaría a ser con el tiempo una nación. Se trata de este *ethos* expresado en el lema neerlandés “*Eendracht maakt macht*” (“La unidad hace la fuerza”).

Al respecto resulta muy ilustrativo lo dicho por Franciscus van den Enden en su tratado sobre *Libertad, política y Estado* —uno de los textos más importantes en la historia del pensamiento liberal en los Países Bajos y, en general, para la historia del pensamiento democrático— de 1665, al referirse de forma metafórica a la manera en que debería ser impuesto el orden jurídico en los Países Bajos:

---

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>636</sup> Israel, Jonathan, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806...*, *cit.*, p. 10.

en lo concerniente a la excesiva represión de las pasiones humanas, resulta curioso que cuando ellos en Holanda cerca de Petten intentaron contener con fuerza el mar mediante tres diques dobles, pesados y duros, estos tan fuertes diques experimentaron entonces la violencia del mar de un modo tal, que no sé en cuán breve tiempo debieron ser remplazados tres veces y, aún así, los acabó por derrumbar junto con la casa que allí se hallaba.

Hasta que a alguien en Holanda se le ocurrió la idea de construir los diques fuera de la violencia ordinaria del mar.

Y mediante su ejecución sucedió que el mar mismo proveyó, por la arena devuelta por él, un más estable dique o banco de arena.

Dicho ejemplo puede ser aplicado muy apropiadamente a la confección de leyes políticas y órdenes que pretenden frenar las extravagantes inclinaciones o pasiones, fallas y errores humanos.<sup>637</sup>

Claro está que lo anterior no siempre ocurrió sin ninguna disconformidad por parte de los diferentes pueblos que habitaban los que ahora conocemos como Países Bajos. Las diferencias entre las distintas regiones no se hicieron esperar, así como la disparidad en su desarrollo económico, mismas que se reflejaron, por ejemplo, en un mayor desarrollo de las ciudades del sur frente a las del norte. Sin embargo, este antagonismo que pudo con seguridad haber cambiado el destino de los Países Bajos, al subordinar al norte a las ciudades fuertes del sur como Gante, Brujas, Amberes y Bruselas, que para el siglo XIV todavía eran muy superiores en riqueza y población a las provincias del norte como Holanda, sufrió un balance con la llegada de la peste negra en 1348, la cual provocará la pérdida de poco más de la mitad de la población en Europa, con lo que las ciudades del sur de los Países Bajos sufrieron una contracción económica y demográfica, mientras que el norte salió relativamente bien librado de la peste.

Esto hizo que, a pesar de que las ciudades del sur fueron hasta el siglo XV económicamente muy superiores y pobladas, Holanda, por ejemplo, ganara población y junto con el desarrollo en la construcción de barcos y la actividad pesquera principalmente ganara cierta influencia en la región. Esto fue por demás significativo para el futuro de los Países Bajos y su peculiar vida institucional, ya que, mientras en el sur había núcleos de población muy dominantes como los ya mencionados Brujas, Gante, Amberes o Bruselas, en Holanda la urbanización era mucho más dispersa, lo cual motivó una cohesión social mayor de la provincia,<sup>638</sup> y con ello mayor poder e influencia frente al sur.

---

<sup>637</sup> Van den Enden, Franciscus, *Libertad Política y Estado*, trad. Leandro García Ponzo, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, p. 121.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 16.

Hay que mencionar que otro acontecimiento muy importante que contribuyó a la unidad de los Países Bajos, la cual estuvo históricamente amenazada por la fortaleza de las ciudades del sur, que como hemos mencionado pudo cambiar el destino de éstos, fue el periodo bajo la dinastía de los Habsburgo, mismo al que se le conoce precisamente como Países Bajos de los Habsburgo.

A la muerte del duque de Borgoña, Carlos I de Borgoña, apodado “Carlos el temerario” en la Batalla de Nancy (1477) ante el duque de Lorena René II, y al morir sin descendencia masculina, culminaba el sueño de la región borgoñesa del renacimiento de la antigua Lotaringia. Esto debido a que Luis XI de Francia había aprovechado la muerte de Carlos el Temerario para apoderarse del ducado de Borgoña. En un esfuerzo para contrarrestar el poder hegemónico francés en la región, María de Borgoña contrajo nupcias con Maximiliano I, en ese entonces emperador del Sacro Imperio Germánico.

La rivalidad entre Francia y el Sacro Imperio Germánico y la lucha por el dominio de la región de la Borgoña representaba para el segundo una empresa muy costosa que implicaba contratar tropas extranjeras e implementar medidas autoritarias, muchas veces de carácter centralista, y elevar las contribuciones, cuya factura, naturalmente, estaría a cargo de los habitantes de la región.

La pérdida de privilegios, el empleo de tropas extranjeras y la imposición de contribuciones más altas, derivó, como era de esperarse, en el malestar de pueblos y parte de la nobleza en la región que motivó las revueltas de 1487 de Flandes, instigadas por las ciudades de Gante y Brujas.<sup>639</sup> Finalmente, y a pesar de los esfuerzos de los Habsburgo por disolver las revueltas, éstas con el tiempo tuvieron éxito hasta cierto punto. Sin embargo, el poder de los Habsburgo contribuyó a mantener cierta inestabilidad en la región, haciendo que Flandes nunca llegara a un constitucionalismo que hubiera podido cambiar el destino de la configuración social de los Países Bajos.

En realidad, Flandes eran tres ciudades: Gante, Brujas e Ypres, con una nobleza que osciló entre su inclinación por los Habsburgo y el reino de Francia. Esta falta de unidad derivada de las diferencias políticas inhibió el poder de estas ciudades sobre la región del norte.

---

<sup>639</sup> *Ibid.*, 30.

Si bien es cierto que el poder de los Habsburgo en los Países Bajos nunca alcanzó a consolidarse del todo, sí les dio a éstos un marco institucional propio de un imperio que paulatinamente hizo florecer el sistema administrativo de la región. A su vez, una mayor complejidad en el sistema administrativo precisaba de una mayor pericia de juristas y burócratas, cuestión que, aunada a la desconfianza de los Habsburgo a partir de las revueltas y que hiciera que Carlos V evitara delegar ciertas decisiones en la nobleza local, motivó el empleo de profesionales venidos de otras partes, con lo que el poder de la nobleza local fue mermando poco a poco. Sin embargo, y paradójicamente, esta centralización de la administración de los Países Bajos por parte del Sacro Imperio Germánico favoreció el florecimiento del poder de las provincias. Las dificultades administrativas que enfrentaba el imperio en los Países Bajos para recaudar las contribuciones derivaron en delegar parte de la responsabilidad a las personas locales no nobles. Con ello se inhibía nuevamente la posibilidad de aumentar el poder de ciudades como Gante o Brujas, en una región donde poco a poco las asambleas locales de ciudades más pequeñas y pueblos iban ganando poder.

Por otro lado, la centralización administrativa impuesta por los Habsburgo favoreció también la cohesión de todos los Países Bajos, estabilizando económicamente la región a través de la imposición de una sola divisa.

Lo anterior detonó el crecimiento de la región en su totalidad durante el siglo XVI y no sólo el de las ciudades como Gante o Brujas, que habían sido hasta entonces superiores tanto económica como demográficamente, haciendo de los Países Bajos una base estratégica comercial de los Habsburgo en el norte de Europa con una burguesía naciente que, como era de esperarse, sería el caldo de cultivo para una élite intelectual que obedeció en mucho también a la migración hacia los Países Bajos motivada por su crecimiento económico, misma que con el tiempo daría frutos al nacimiento de con grandes mentes, tal es el caso del judío marrano Baruch Spinoza. Y es que la relación entre crecimiento demográfico y económico no se pueden explicar en la antigüedad sin el fenómeno migratorio; las constantes epidemias que azotaban a las ciudades y pueblos hacían imposible su crecimiento sin el fenómeno de la migración.

Por lo anterior, podemos resumir que los orígenes de los ahora Países Bajos fueron todo un corolario de hechos naturales, circunstancias geográficas y acontecimientos políticos y sociales que tuvieron como resultado un cierto equilibrio del poder entre sus pobladores,

sus clases sociales, y un marco institucional que favoreció el desarrollo de una estructura democrática como en ningún otro lado de la Europa de aquella época. No olvidemos, si se nos permite la comparación, que un caso muy similar fue el de la Grecia clásica, donde una sucesión de hechos, acontecimientos y circunstancias geográficas favorecieron la aparición de la democracia en la Antigüedad.

## 2. Orígenes del Humanismo en los Países Bajos. Los Hermanos de la Vida Común

Siguiendo a Jonathan Israel, una de las consecuencias de esta serie de circunstancias arriba mencionadas que detonaron en el desarrollo de una élite intelectual fue el humanismo cristiano, mismo que no sólo fue el resultado de un rápido crecimiento económico como el que experimentan los Países Bajos entre el siglo XVI y XVII, sino que tiene su raíz en el desarrollo espiritual de los Países Bajos hacia la Baja Edad Media. Como hemos señalado, y es nuestro objetivo mostrar en el presente capítulo, una revolución intelectual como la que tuvo lugar en los Países Bajos, que fuera el origen ideológico de la democracia moderna, tuvo que ser el resultado de todo un corolario de acontecimientos y de hechos de carácter económico, demográfico, social, religioso, entre otras cosas, que fueran el suelo adecuado para ver florecer una revolución de tal magnitud por su trascendencia histórica.

El humanismo en los Países Bajos tuvo su origen, entre otras cosas, en la Baja Edad Media, en específico, en el siglo XIV con la corriente espiritual llamada *Devotio Moderna* (Devoción Moderna) en la zona de Renania, misma que ya anuncia la llegada poco después de la Reforma protestante.<sup>640</sup> Se trató de una corriente espiritual practicada por la secta de los Hermanos de la Vida común, dirigida por Geert Groote (1340-1384), quien estudiara en la Universidad de París y fuera fuertemente influenciado por Heinrich Seuse (1295-1366), conocido como Heinrich von Berg o Amandus, uno de los discípulos de Meister Eckhart.

---

<sup>640</sup> Existen por lo general dos posicionamientos por parte de los académicos respecto a la *Devotio moderna*. Por un lado, están aquellos que ven en ésta un antecedente de la Reforma protestante y, por otro lado, los que ven en ésta una nueva forma en la Baja Edad Media de la espiritualidad católica cristiana. Por nuestro lado, seguiremos a Jonathan Israel, quien parece tender más hacia el primer posicionamiento, toda vez que es parte angular de nuestro marco teórico, y en el entendido de que no es el tema precisamente que nos ocupa en la presente investigación, ni se trata en absoluto de un tema de nuestro dominio. Cfr., Van Engen, John, «*A brabantine perspective on the origins of the modern devotion. The first book of the Petrus Impens's compendium decursus temporum monasterii christifere bethleemitice puerpere*», en *Serta Devota. In memoriam Guillelmi Lourdaux*, Werner Verbeke et al., Lovania, Leuven University Press, 1992, p. 3.

Como lo demuestra Semih Akçomak, Dinand Webbink y Bas ter Weel en una investigación por demás brillante publicada en la revista *The Economic Journal* en 2016 sobre el tan peculiar temprano desarrollo económico de los Países Bajos, hecha a través de un seguimiento histórico acompañado del análisis de variables, los Hermanos de la Vida Común jugaron un papel primordial en el desarrollo de los Países Bajos, tanto intelectual como económicamente, sentando con ello otro elemento o hecho que hizo de los Países Bajos un suelo fértil para el desarrollo del pensamiento democrático.

Los Países Bajos destacaron durante el siglo XVI y XVII por un impresionante poder económico, el cual se materializó en compañías como la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales, a decir de algunos, la compañía más grande de todos los tiempos, poder que se atribuye normalmente al éxito de los Países Bajos en el comercio de ultramar y la creación de instituciones políticas que proveían seguridad de los derechos de propiedad a amplios sectores de la sociedad. Sin embargo, los motivos que llevaron al desarrollo de instituciones políticas tan modernas con un inusitado nivel de alfabetismo que era dos veces mayor al de Alemania para una considerable urbanización e industrialización que requería de un capital humano, no suelen ser investigados o comprendidos, y pueden ser vinculados con la aparición de los Hermanos de la Vida Común.<sup>641</sup>

Según la hipótesis del estudio arriba señalado, el fomento del capital humano por parte de los Hermanos de la Vida Común contribuyó al desarrollo temprano de los Países Bajos, ello promoviendo el alfabetismo en las ciudades neerlandesas al institucionalizar el sistema educativo, promovieron una relación directa con Dios a través de la lectura de la Biblia y otros textos religiosos en lengua vernácula, lo cual era fomentado por medio de una vida que combinaba la autonomía económica y espiritual y la producción de libros como forma de ganarse la vida.<sup>642</sup>

Ya hemos señalado cómo la geografía de los Países Bajos influyó de forma determinante en la configuración social tanto identitaria como institucional de éstos y, por supuesto, el desarrollo económico no fue la excepción. Como lo señala el experto en historia económica de los Países Bajos e historia económica global, el profesor de la Universidad de

---

<sup>641</sup> Cfr., Semih Akçomak, Dinand Webbink y Bas ter Weel, «Why Did the Netherlands Develop so Early? The Legacy of the Brethren of the Common Life», en *Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit Institute for the Study of Labor*, Bonn, n° 7167, 2013, p. 1.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 6.

Utrecht, Jan Luiten van Zanden, al citar al economista británico Gregory King (1648-1712), para el siglo XVII los Países Bajos eran la región más próspera de toda Europa, lo cual respondió a una larga historia de desarrollo agrícola vinculado con la temprana urbanización que hacía de la agricultura una práctica sumamente difícil en la región,<sup>643</sup> llevando a los Países Bajos al desarrollo muy temprano de otros sectores de la economía basados en el comercio de ultramar, la construcción de barcos, la creación de instrumentos financieros que permitieran reducir los costos de las transacciones, y precios en los envíos de mercancías que no tuvieron rival.<sup>644</sup>

Como se puede obviar, un desarrollo tecnológico como el que experimentaron los Países Bajos para llegar a ser la región más próspera de Europa para el siglo XVII tuvo que haber estado acompañada de una creciente demanda de capital humano, sin el cual ningún proceso de industrialización hubiera sido posible. Precisamente fue este contexto el que definió el éxito de los Hermanos de la Vida Común para el desarrollo de los Países Bajos y, con ello, del humanismo.

La disciplina religiosa de los Hermanos de la Vida común, su ascetismo y vínculo directo con la divinidad a través de las sagradas escrituras, requería justamente del desarrollo de la habilidad de la lectura. Esto los llevó a una institucionalización de la educación, una educación para todos; establecieron escuelas públicas tanto en los Países Bajos como en Alemania, las cuales se contaban entre algunas de las mejores más allá de los Alpes, y cuya mayor aportación fue el alfabetismo en las áreas rurales al construir hostales y dormitorios para los niños pobres donde recibían educación por parte de los hermanos, quienes tenían incluso gente designada para apoyar en sus estudios a los alumnos después de clases.

Como parte de esta institucionalización de la educación, se estableció el sistema de ocho grados escolares (ocho años) que es la base del sistema de educación básica en la mayoría de los países occidentales. Éste fue creado por uno de los hermanos, John Cele, en

---

<sup>643</sup> Como lo explica Roger Fouquet, la elevación de las aguas entre los siglos XIV y XV en los Países Bajos limitó drásticamente la producción de granos, especialmente para hacer pan, lo cual fue uno de los motivos principales que llevaron a la economía de los Países Bajos a diversificarse. *Cfr.*, Fouquet, Roger, «Seven centuries of economic growth and decline», <file:///Users/oscarucha/Downloads/1227\_paper\_brNZ8d69.pdf> [09-agosto-2023].

<sup>644</sup> *Cfr.*, Van Zanden, Jan Luiten y Arthur van Riel, *The strictures of Inheritance. The dutch economy in the nineteenth century*, Estados Unidos de Norteamérica, Princeton University Press, 2004, p. 1.

la ciudad de Zwolle. Este sistema hacía menos demandante la carga académica, comenzando con lo más elemental hasta concluir con los cursos avanzados de latín, griego y hebreo.

Esta gran campaña educativa de los Hermanos de la Vida Común, el fomento del hábito de la lectura como tipo muy singular de *gnosis* que ya anuncia la reforma y sus consecuencias más radicales como el pietismo, acompañado del cultivo de otras ciencias propias de *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía), le dio a los Países Bajos el insumo en capital humano necesario sin el cual no hubieran podido tener el éxito económico alcanzado en el siglo XVII. El fomento de la lectura de las sagradas escrituras y otros textos religiosos y, con ello, de la escritura, les dieron a los neerlandeses, sin intención, la capacidad de leer y redactar contratos, indispensables para el desarrollo comercial de los Países Bajos.

Como era de esperarse, el ejercicio hermenéutico derivado del fomento de la lectura por parte de distintos sectores de la población sería el parteaguas para una profunda reforma humanística en el camino hacia la democratización de Occidente. No se debe olvidar que uno de los alumnos formados por el sistema educativo de los Hermanos de la Vida Común fue Martín Lutero en Magdeburg, cuya gran reforma comenzara precisamente a partir de un ejercicio hermenéutico de las sagradas escrituras, las cuales tradujera tanto del hebreo como del griego koiné en una pequeña buhardilla durante su estadía en el castillo de Wartburg.

En el ámbito económico, el gran insumo en capital humano que aportaron los Hermanos de la Vida Común a los Países Bajos fue una de las razones más importantes que permitieron el tránsito temprano de éstos de una economía agraria a una industrialización temprana. Se trata de un aporte de los Hermanos de la Vida Común que deja muy en claro la investigación de Semih Akçomak, Dinand Webbink y Bas ter Weel, quienes advierten que si bien es cierto que parte de la riqueza temprana de los Países Bajos se explica por su posición geográfica que los hizo parte de la liga hanseática, dada la utilidad de sus aguas para el comercio en el norte de Europa, ciudades como Deventer, bastión de los Hermanos de la Vida Común y de donde era originario Geert Groote, mostraron un desarrollo económico y de capital humano aunque no fueran parte de la liga hanseática. Y es que este insumo en capital humano aunado a un estilo de vida modesto como era propio de la *Devotio moderna* de los Hermanos de la Vida común les permitió acumular capital derivado de una actividad no poco lucrativa como la venta de libros, cuyo valor no era nada despreciable, siendo por

regla general, en los siglos del florecimiento de la secta XV, XVI y XVII, un objeto de lujo, y en cuya ornamentación se especializaban los Hermanos de la Vida Común para satisfacer las demandas de sus clientes. Por lo que se trataba de un negocio muy redituable de cuya dialéctica entre acumulación de capital derivado de una vida modesta y producción de capital humano se seguía un mayor desarrollo económico e intelectual. Lo cual parece acreditar curiosamente la tesis de Max Weber sobre la relación entre la actitud confesional del protestantismo —del cual los Hermanos de la Vida Común serían un antecedente directo— y el capitalismo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde incluso advierte esta relación en el desarrollo económico de los Países Bajos con base en lo expuesto por el filósofo y economista británico William Petty (1623-1687).<sup>645</sup> Aunque Max Weber parte del protestantismo sobre todo en Alemania, estaríamos hablando de un antecedente directo de la tesis de weberiana.

Un auge económico, una población con un altísimo índice de personas letradas para la época, una actitud confesional que desafiaba la dogmática católica medieval y, en general, este movimiento espiritual llamado *Devotio moderna* que acentuaba el desarrollo interior del individuo, crearon las condiciones propicias para el desarrollo de humanismo en el norte de Europa, en específico, del Humanismo cristiano en los Países Bajos y, con ello, de toda una revolución intelectual sin precedentes. Personajes como Roelof Huysman (1444-1485) conocido también como Rodolf Agricola, originario de la ciudad de Groningen en los Países Bajos y educado en la *Devotio moderna*, considerado el padre del Humanismo cristiano y promotor de la *bonae litterae*,<sup>646</sup> constituye un ejemplo de esta revolución intelectual. Esto sin dejar de mencionar al posiblemente máximo exponente del humanismo en los Países Bajos, Erasmo de Rotterdam, alumno del mencionado Rodolf Agrícola en Deventer. Y es que como explica Jonathan Israel, el Humanismo cristiano representado en lo que podríamos llamar la revolución erasmiana, más que una transformación en el estudio de las ciencias con

---

<sup>645</sup> Cfr., Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2a ed., trad. de Luis Legaz Lacambra, *Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica*, 2019, p. 81.

<sup>646</sup> Como varios autores sostienen el término *bonae litterae* resulta intraducible dada la ambigüedad de su significado que no pretendemos aquí desentrañar, basta apuntar que por la idea de “buenas letras” se colige durante el periodo humanista el cultivo de una erudición en el campo de las artes y las letras con una fuerte carga ética de conformidad con el nuevo paradigma que postulaba el humanismo. Cfr., Marino, Adrian, *The biography of “the idea of literature” from the antiquity to the baroque*, Estados Unidos de Norte América, State University of New York Press, 1996, p. 89.

una inclinación secular, fue ante todo una revolución dentro del pensamiento religioso,<sup>647</sup> un cambio de actitud confesional.

La democracia siempre ha precisado de ciertas condiciones de posibilidad materializadas, en parte, en el desarrollo económico de las sociedades, pero este desarrollo como lo interpretan personas como Max Weber o Jellinek, entre muchos otros, ha estado acompañado de un cambio en la actitud confesional, en específico, del protestantismo y sus vertientes sectarias.

Recordemos que el pacto de los peregrinos que cruzaron el Atlántico a bordo del Mayflower tuvo como núcleo la libertad de culto, la cual nació precisamente de una nueva cosmovisión, de la actitud confesional reformista. La esencia de la democracia es la libertad y ésta nace en un primer momento de la libertad de culto. Por ello, no es de extrañar que, visto desde la historia de las ideas y con independencia de las circunstancias tanto geográficas como políticas de los Países Bajos, fueran éstos donde la democracia encontrara en un principio un suelo fértil para su nacimiento, que fue fruto, en parte, del sectarismo como el de Los Hermanos de la Vida Común, cuya actitud religiosa y cultivo de las letras contribuirían a sentar las bases para toda una nueva cosmovisión, el panteísmo.

No es casualidad que la Ilustración radical, la de Spinoza, tuviera lugar en los Países Bajos. Fue la lucha por un nuevo confesionalismo de corte reformista lo que creó un ambiente de tolerancia en los Países Bajos, propicio para una nueva cosmovisión como el panteísmo—que ya hemos visto, mencionaba Adolf Menzel desde su primer escrito sobre la teoría del Estado de Spinoza—, primero con manifestaciones políticas de grupos sectarios, como veremos a continuación.

Cabe destacar que si la democracia constituye, entre otras cosas, el respeto a las minorías, éste nació primero del sectarismo dentro del mundo judeocristiano y la pugna por la libertad religiosa. Los Hermanos de la Vida Común y la *Devotio Moderna* son un ejemplo de ello, visto desde la historia de las ideas.

De esto, aquello que nos interesa para la presente investigación es el hecho que empate de alguna manera con lo que ya había expuesto Adolf Menzel desde su primer texto sobre Spinoza, y que ya hemos apuntado al hablar de éste, que fue el ambiente sectario en el que vivió Spinoza, que sirvió como condición de posibilidad para el desarrollo de su pensamiento.

---

<sup>647</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806...*, cit., p. 45.

En específico Menzel habla de la secta de los Colegiantes, como hemos visto anteriormente, mientras nosotros nos hemos limitado a hablar de Los Hermanos de la Vida Común, diferencia que no nos resulta del todo relevante para los fines de la presente investigación, como sí el hecho de que empaten las ideas tanto de Jonathan Israel como las de Adolf Menzel en el hecho de que fue el ambiente sectario, el cambio en el espíritu confesional, el que históricamente creó de las condiciones para que el pensamiento spinozista floreciera. En ambos casos ven al spinozismo como un producto histórico y no sólo como una filosofía creación de un personaje aislado. Lo anterior nos lleva a comprobar la trascendencia del discurso spinozista, panteísta, en la teoría de Kelsen si se le aprecia desde el campo de la historia de las ideas.

#### IV. EL COMIENZO DEL PANTEÍSMO COMO PROGRAMA POLÍTICO

##### 1. El Iluminismo rosacruz

Fuera de los estudios ocultistas y de poco o nulo valor académico sobre los rosacruces, es fundamental para nuestra investigación hacer un breve recuento crítico desde la historia de las ideas sobre el papel que desempeñó dicho movimiento —por lo menos como movimiento panfletario— en el devenir del pensamiento en Occidente, sin el cual, desde nuestro punto de vista, no se podría explicar a cabalidad el progreso del conocimiento intelectual y científico en Europa, así como su evolución de carácter ideológico-política.

No debemos olvidar lo dicho por Hegel en su obra *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, una de las piedras angulares sino es que la base de nuestra noción moderna de Derecho: «Conocer la razón como la rosa en la cruz de la actualidad»,<sup>648</sup> frase que, según nos dice el filósofo Karl Löwith es una referencia a los rosacruces.<sup>649</sup> Así como tampoco que el *Tratado teológico-político* de Spinoza, que cambió radicalmente la configuración del pensamiento político en Occidente, fue publicado en 1670 bajo el seudónimo del alquimista Heinrich Khünrath, a quien se le identifica con este movimiento que décadas antes diera

<sup>648</sup> Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho...*, cit., p. 59.

<sup>649</sup> Cfr., Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, Madrid, Katz, 2008, p. 39.

origen a toda una serie de publicaciones que inquietaran a muchas de las grandes mentes de la época, incluido René Descartes.

Tampoco debemos omitir que Franciscus van den Enden, mentor de Spinoza y personaje de suma importancia en el advenimiento de la democracia en Occidente, publica su obra *Philedonius* (1657) con la imagen de la diosa Fama o Feme (*Φήμη*) en griego, cuya raíz etimológica proviene del verbo *φέρω* (llevar), es decir, la que lleva los rumores, el mensaje, símbolo de los rosacruces, que no es otra cosa que una clara alusión de Franciscus van den Enden a dicho movimiento y su espíritu emancipador, que proponía toda una revolución de la mente y del espíritu. Y, sobre todo, y con independencia de los antecedentes sobre la reflexión acerca de la materia durante el siglo XIII en la Universidad de París, que marcan una fase protopanteísta, no debemos olvidar que es con los manifiestos de los misteriosos Rosacruces cuando comienza en forma el discurso sobre la substancia como correlato del discurso alquímico según el cual es en la sustancia donde se funden macrocosmos y microcosmos, piedra angular del panteísmo, unión que sirve analógicamente como base del discurso kelseniano, de su teoría pura en la tesis de la identidad que expresa así la unión entre Estado y Derecho como analogía entre la fusión de Dios y el Estado, entre macrocosmos y microcosmos, para demostrar que Derecho y Estado constituyen una unidad:

Si se permite una analogía entre el **microcosmos** del orden normativo y el **macrocosmos** del orden del universo —que no es de ninguna manera nueva y del cual es consciente el pensamiento primitivo—, entonces se esconde dentro de la grandiosa personificación de todas las normas dominantes en el universo, a no ser que éstas sean pensadas como un sistema contradictorio pero coherente en sí mismo, luego entonces se encuentra en esta idea de un dios unitario y personal la misma, pues, una parecida economía de pensamiento que en la construcción jurídica de un portador unitario y personal del orden estatal, la persona del Estado, la unidad personal del Estado. El paralelismo en la estructura lógica del Estado y el concepto de Dios se manifiesta en la sorprendente similitud del problema y la solución a éste en la teoría del Estado y la propia de la teología, así como entre el problema principal correspondiente a: la relación de Dios con el mundo (o Dios con la naturaleza) que corresponde totalmente y de la misma forma a la pregunta principal de la teoría del Estado por la relación entre Estado y Derecho (traducción propia).<sup>650</sup>

Como lo señala Francis Yates —a quien Ernst Gombrich le reconociera su asombrosa erudición<sup>651</sup> y de la que no se precisa de mayor presentación como una de las más grandes

<sup>650</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisse von Staat und Recht...*, cit., p. 221.

<sup>651</sup> Cfr., Gombrich, Ernst Hans, *Tributes. Interpreters of our cultural tradition*, Nueva York, Cornell University Press, 1984, (*Wenn eine Analogie zwischen dem Mikrokosmos der Rechtsordnung und dem Makrokosmos der*

historiadoras del siglo XX y uno de los pilares del Instituto Warburg durante muchos años, quien además es hasta nuestros días una de las autoridades más reconocidas en los pocos estudios críticos existentes sobre Los Rosacruces—, es importante al hablar del Iluminismo rosacruz entender el contexto tan particular en el que éste surgió o aparecieron sus publicaciones.<sup>652</sup>

Siguiendo a Francis Yates, un hecho por demás relevante fue sin duda alguna la boda entre Isabel, hija de Jacobo I, y Federico V, Elector del Palatinado del Rin, la cual representaba la unión del poder político entre el Rin y el Támesis, desafiando el poder del Vaticano y de los Habsburgo. De la importancia de tal acontecimiento histórico dan fe la intervención de Shakespeare, quien todavía vivía en aquel entonces, y modificara su obra *La tempestad* con el objeto de ser representada en la boda de Isabel y Federico V bajo la dirección de Iñigo Jones (1573-1652), así como la posible intervención de Francis Bacon en los preparativos de los espectáculos de la boda, quien habría pausado la redacción de *El avance de la ciencia* para ocuparse de esos festejos.<sup>653</sup>

Se trató de una boda a la que, cabe resaltar, asistieron como era de esperarse diplomáticos de diversas cortes europeas, pero muy significativamente de los Países Bajos, en aquel entonces corrió el rumor de que la Corona británica apoyaba las rebeliones de los neerlandeses contra los Habsburgo. No hay que olvidar que, como apunta Francis Yates:

Ahora llegaba de Inglaterra una princesa, esposa de un caballero de la Jarretera emparentado con la casa de Orange-Nassau, que era monarca hereditario del Palatinado, el principal Elector laico del Imperio y jefe de la unión de príncipes protestantes alemanes. Para Holanda ésta parecía ser la alianza ideal, ya que la próxima expiración de la tregua concertada [tregua entre los Países Bajos y España] inspiraba grandes temores. Por ello no se escatimaron gastos en las ciudades holandesas para recibir con magnificencia a la princesa Isabel y al Elector Palatino, en cuyo honor se sirvieron costosos banquetes

---

*Ordnung des Universums zulässig ist –und sie ist keineswegs neu und schon dem primitiven Denken bewusst–, dann steckt in der grandiosen Personifikation aller das Universum beherrschenden Normen, sofern sie als ein sinnvolles, widerspruchloses System gedacht werden, dann steckt in dieser Idee eines persönlichen, einheitlichen Gottes die gleiche oder doch eine verwandte Ökonomie des Denkens wie in der juristischen Konstruktion eines einheitlichen, persönlichen Trägers der staatlichen Rechtsordnung, der Staatsperson, des persönlichen einheitlichen Staates. Die vollkommene Parallelität in der logischen Struktur des Staats- und des Gottesbegriffes manifestiert sich in einer verblüffenden Gleichartigkeit der Probleme und Problemlösungen in Staatslehre und –Theologie, wobei deren Hauptproblem: Das Verhältnis von Gott und Welt (oder Gott und Natur) in vollkommener Weise der Kernfrage der Staatslehre nach dem Verhältnis von Staat und Recht entspricht) p. 213.*

<sup>652</sup> Cfr., Yates, Francis, *El iluminismo rosacruz*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 13.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 19.

y se representaron muchas obras teatrales. Luego, el Elector dejó a su esposa en La Haya, para ir a sus estados y preparar la recepción de la que sería objeto.<sup>654</sup>

Una boda real no era poca cosa en aquellos tiempos y ésta en especial fue todo un acontecimiento. Por ello, en cada ciudad a la que entraba la princesa Isabel en su camino de Londres a Heidelberg, era recibida con estructuras decorativas en su honor.

Resulta de llamar la atención que en Oppenheim, primera ciudad a la que llegó la princesa Isabel, uno de los arcos decorativos en su honor adornado con rosas que hacían alusión a la Casa de York y Lancaster llevara la firma de conocido grabador “De Bry” (Johann Theodor de Bry 1528-1598) como señala Francis Yates, cuya empresa de grabado floreció durante el reinado de Isabel y Federico V de 1613 a 1619, y de la cual salieran misteriosas publicaciones. Una de ellas, nada más ni nada menos que *Utriusque Cosmi Historia* de Robert Fludd, cuyos grabados haciendo alusión de la fusión alquímica entre el macrocosmos y microcosmos que son por demás conocidas.

Según cuenta el clérigo James Brown Craven en su libro sobre el “Doctor Robert Fludd” (1850-1924), quien es famoso por sus estudios sobre historia eclesiástica, pero sobre todo acerca de alquimistas y supuestos rosacruces como Robert Fludd, Michael Maier y Heinrich Khunrath —que curiosamente comienza con la historia de Erígena (810-877) de quien ya hemos tenido oportunidad de hablar como el antecedente más remoto del panteísmo—, Robert Fludd estudió en el Saint John’s College de Oxford, lo cual en aquel entonces no era poca cosa como tampoco lo es ahora, pero en ese tiempo la profundidad de los estudios rabínicos e incluso los bíblicos en copto en Oxford parecen haber sido algo especial.

Nos cuenta también que viajó durante seis años por Francia, España, Alemania e Italia, donde pudo haber entrado en contacto con la filosofía rosacruz, hubo regresado de dicho viaje como renombrado químico,<sup>655</sup> o que bien pudo ser introducido a la supuesta orden de los rosacruces por Michael Maier (1568-1622), médico, alquimista y consejero de Rodolfo de Habsburgo en Bohemia, quien además visitó la corte de Inglaterra donde pudo haber

---

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>655</sup> *Cfr.*, Craven, James Brown, *Doctor Robert Fludd. The english Rosicrucian, life and writings*, Kirkwall, 1902, p. 24.

conocido a Fludd. Sin embargo, Francis Yates nos dice que no hay prueba de ello, pero es muy probable.

Sobre el famoso grabado de Robert Fludd, J. B. Craven nos explica que representa, como hemos apuntado, la unión del macrocosmos y el microcosmos, donde nuestro sistema solar es un microcosmos frente al universo y un macrocosmos en comparación con la tierra, frente a la cual el hombre es un microcosmos, pero un macrocosmos comparado con la materia atómica. Y que se trata de un grabado dedicado al dios de la santa orden [los rosacruces] “*Deo Optimo Maximo, Creatori Meo Incomprehensibili*” (para el más grande y mejor dios, a mi creador incomprensible), añadiendo a la dedicatoria la expresión “*O natura naturans*”, locución latina que alude a la naturaleza como causa de sí misma y que después encontraremos en Baruch Spinoza, lo cual se interpreta en Robert Fludd como un fuerte panteísmo, dado que éste enseñaba que Dios estaba en todas las cosas a partir de las enseñanzas de Hermes Trismegistro,<sup>656</sup> según el cual Dios es el centro de todo y cuya circunferencia no se encuentra en ningún lado.<sup>657</sup>

Además, nos explica J.B. Craven que esta tendencia panteísta de Robert Fludd es sobre todo clara en su concepto de *Anima Mundi*, el cual parte de la idea de que Dios es todo y todo es Dios, y que sigue una tradición que deviene desde Erígena hasta llegar a la idea de Averroes de que existe un alma que es en realidad la totalidad de todas las almas individuales.<sup>658</sup>

Por lo anterior, no extraña la firma de Theodor de Bry en el grabado para la princesa Isabel con motivo de su llegada a tierras germanas en Oppenheim. Hace aproximadamente 400 años este tipo de coincidencias, el que un grabador alemán dibujara para la princesa de Inglaterra y, además, hiciera los grabados y publicara los libros de un personaje como Robert Fludd, un ocultista, un alquimista, no eran ninguna coincidencia. Debemos de tomar en

---

<sup>656</sup> Se trata de un personaje presente hasta nuestros días en la literatura ocultista, pero sobre todo en el *Corpus Hermeticum*, libro que ejerció una influencia enorme durante el Renacimiento y que, se dice recoge enseñanzas del Antiguo Egipto, cuestión que fue desmentida por la erudición de Isaac Casaubon (1559-1614), quien como experto filólogo dio cuenta de que el griego en el que está redactado no podía ser una traducción de un texto egipcio, además de encontrar elementos de la Biblia en el libro que podían venir de la época paleocristiana. Se trata de un libro que fuera del ámbito ocultista no suele mencionarse, quizás por temer al ridículo, cosa muy lamentable, porque con independencia de su originalidad o no, su presencia en siglos de literatura es toral. Cfr., Grafton, Anthony, «Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Chicago, The University of Chicago Press, vol. 46, 1983, pp. 78-85.

<sup>657</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 75.

cuenta que el contexto de estos acontecimientos políticos es el Renacimiento isabelino que, como sucedió en la península itálica tuvo una doble cara, fue un sincretismo entre un auge de las ciencias naturales, de una cosmovisión secular, y el resurgimiento de un neoplatonismo que:

desarrollado en el Renacimiento italiano por Marsilio Ficino, y al que Pico della Mirandola añadió la magia cabalística [...] suponía que el universo entero está vivo, que es un vasto sistema de correspondencias que unen al mundo elemental con el mundo de las estrellas y con los mundos de los seres espirituales más allá de las estrellas.<sup>659</sup>

Un ejemplo de este sincretismo lo representa sin duda la figura de John Dee (1527-1608), filósofo, alquimista, ocultista, anticuario, y uno de los personajes más influyentes en la corte de la Reina Isabel durante un buen tiempo, al ser el favorito de la Reina,<sup>660</sup> y quien también sin duda fue uno de los más grandes matemáticos de todos los tiempos a quien la ignorancia, el reduccionismo académico, la predilección por la simplificación del conocimiento en aras de reducirlo a la más pura mecanicidad, han querido borrar de la historia. Prueba de ello es que muy poco se ha escrito sobre John Dee, mayormente estudiado en la actualidad sólo en el Departamento de Historia de Filosofía Hermética de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ámsterdam, sobre todo por Peter J. Forshaw.

Como nos cuenta Peter French en su obra, *John Dee: the world of an Elizabethan magus (John Dee: el mundo de un mago isabelino)*, libro por demás celebrado por Francis Yates, éste estuvo en el centro de muchos de los mayores avances del Renacimiento inglés, inspirando con sus obras y cátedras, pero quien, al mismo tiempo, era un mago inmerso profundamente en las “formas más extremas de ocultismo”.<sup>661</sup>

John Dee fue sobre todo conocido por el prefacio que hizo a la traducción inglesa de Euclides —cuyo método geométrico, no debemos olvidar, es la base del método axiomático de la *Ética* de Spinoza mediante el cual demuestra la unidad de la sustancia, de Dios y el mundo—, misma que le valió un enorme prestigio tanto en Inglaterra como en el extranjero. Una prueba de ello fue descubrir, a su llegada a París en 1550, que ya su fama como matemático le presidía.

---

<sup>659</sup> Yates, Francis, *Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*, trad. de Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 86.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>661</sup> *Cfr.*, French, Peter, *John Dee: The world of the Elizabethan magus*, Nueva York, Routledge, 2006, p. 20.

Como lo explica Peter French, la originalidad del prefacio de John Dee radicaba en explicar a Euclides en tres niveles conceptuales: el físico, el matemático y el pitagórico. Estos tres niveles corresponden, aunque sea en parte, a la teoría desarrollada por Heinrich Cornelius (1486-1535), mejor conocido como Agrippa von Nettesheim, filósofo, jurista y mago, así como alumno de una de las mentes más eruditas de la Baja Edad Media: Johannes Trithemius (1462-1516), quien en su obra *De occulta philosophia* divide al mundo en tres niveles: el mundo elemental, el celestial o mundo medio, y el supracelestial o mundo religioso, donde las matemáticas participan de los tres mundos o niveles y son el vínculo entre los tres.<sup>662</sup>

John Dee representó entonces un vivo ejemplo del hombre del Renacimiento isabelino y, en general, del Renacimiento en su búsqueda de un conocimiento universal para el que la frontera entre las ciencias naturales como las concebimos ahora y la magia es casi inexistente.

Para el hombre del Renacimiento el universo es una sustancia viva constituida por un mar de correspondencias y que cae en espiral en diferentes dimensiones desde el mundo sensible hasta lo celestial, cuyo empeño radica comúnmente en captar al cosmos en su unicidad; como una sustancia en la que coinciden los contrarios, macrocosmos y microcosmos, materia y espíritu.

Al respecto cabe poner como ejemplo *El nacimiento de Venus* de Sandro Botticelli, obra que analizara a profundidad el historiador del arte Aby Warburg,<sup>663</sup> quien —a partir del análisis de Angelo Poliziano al *Libro della Pittura* de León Battista Alberti sobre la transferencia o metamorfosis de imágenes en el arte del Renacimiento que llama “*Wanderstraßen des Geistes*” (caminos de la mente) y que se enfoca en transitar la cosmovisión pagana vinculada a la astrología y magia en general a la Europa cristianizada—,<sup>664</sup> nos habla de la posibilidad de interpretar la obra de Botticelli como un talismán, cuestión que no era extraña en el Renacimiento.

Más allá de las formas que rescatan los temas de los clásicos, las obras renacentistas poseen una dimensión esotérica, mágica, por influencia del neoplatonismo renacentista de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. Un cuadro puede ser tanto un objeto decorativo como

---

<sup>662</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>663</sup> *Cfr.*, Warburg, Aby, *Sandro Botticelli. Nacimiento de Venus y primavera*, 2a ed., Madrid, Casimiro libros, 2013, pp. 19-46.

<sup>664</sup> *Cfr.*, McEwan, Dorothea, «Aby Warburg's (1866-1929) Dots and Lines. Mapping the Diffusion of Astrological Motifs in Art History», en *German Studies Review*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, vol. 29, n° 2, pp. 244-245.

un objeto mágico.<sup>665</sup> Esta es una cosmovisión típica renacentista, un corolario multidimensional de significados donde lo que pareciera contrario se armoniza.

El teatro isabelino es el mejor ejemplo de lo anterior y no nos referimos sólo a las obras como representaciones microcósmicas de la realidad o del mundo, sino a los edificios en sí. Como explica Francis Yates en otra de sus célebres obras, *Theater of the World (El teatro del mundo)*, donde explora la recepción de Marco Vitruvio Polión por parte de la pantometría renacentista del periodo isabelino, sobre todo en el caso de John Dee y Robert Fludd, si bien la Inglaterra de los Tudor no parece caracterizarse por el estilo arquitectónico neoclásico en boga en el siglo XVI en la península itálica, en el prefacio a la traducción de Euclides de John Dee éste ya expone la idea renacentista del arquitecto con múltiples referencias a Vitruvio y Alberti, subsumiendo las artes matemáticas a la arquitectura como su reina.<sup>666</sup>

Según nos cuenta Francis Yates, la interpretación de John Dee de la geometría vitruviana adquiere un enfoque antropocéntrico donde el número entra en relación con el hombre. La numeración, es decir, el número, medida y peso del universo, se encuentran en el hombre como representación microcósmica de éste: «El habla de la noble posición del hombre en el universo, el ser por el que todo lo demás fue hecho [...] y es hecho en imagen y semejanza a Dios» (traducción propia).<sup>667</sup> Esto lo hace John Dee partiendo del libro tercero, capítulo I de *De Architectura* de Vitruvio, dedicado al diseño de templos y donde explica que éstos dependen de la proporción del cuerpo humano, cuyos brazos y piernas extendidos encajan en el cuadrado y en el círculos, motivo que vemos representado en el famoso grabado de Leonardo da Vinci: “Hombre de Vitrubio”.

John Dee no sólo refiere a Alberti y Vitruvio, sino que también hace referencia a *De symmetria humani corporis* del pintor renacentista alemán Albrecht Dürer, en cuya obra encuentra la aplicación del principio de proporción de Vitruvio a partir del cuerpo humano en el arte, así como también al libro de *De occulta philosophia* de Agrippa von Nettesheim, en el que la concepción de la geometría armónica del cuerpo humano vitruviana adquiere una

---

<sup>665</sup> Cfr., Yates, Francis, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, trad. de Domènec Bergadà, Ariel, 1983, pp. 380-383.

<sup>666</sup> Cfr., Yates, Francis, *Theatre of the World*, Bristol, Routledge & Kegan Paul LTD, 1969, pp. 20-21.

<sup>667</sup> *Ibid.*, (*He speaks of the noble position of man in the universe, the being for whom all else was made [...] and is made in the image and similitude of God*) p. 22.

connotación astrológica y mágica.<sup>668</sup> Esto no es más que la típica fusión del Renacimiento isabelino entre neoplatonismo y el auge de las ciencias exactas en aquel entonces.

Esta fusión entre geometría, ocultismo y magia en John Dee, se tradujo más tarde en, por ejemplo, la edificación del teatro El Globo (*The Globe*), donde Shakespeare presentara sus obras. Como nos explica Francis Yates, la arquitectura de El Globo destaca por su particularidad, dado que su forma hexagonal difiere de los modelos arquitectónicos romanos al tratarse de una combinación de cuadrados y círculos, donde los primeros son ajenos a las edificaciones de los teatros romanos y que sugieren una adaptación isabelina a los modelos arquitectónicos clásicos a partir de los modelos de Vitruvio:

Y este plan sugerido se aproxima a la imagen vitruviana del hombre dentro del cuadrado y el círculo, la imagen básica del Renacimiento la cual conociera John Dee muy bien y popularizara en su prefacio, como una afirmación en la geometría simbólica de la relación del hombre con el cosmos, del hombre, el **microcosmos** cuya constitución armónica lo relaciona con la armonía del **macrocosmos** (traducción propia).<sup>669</sup>

Desde nuestro punto de vista, esta visión antropocéntrica del teatro como imagen microcósmica del universo cuya medida está determinada por el hombre no debe ser pasada por alto como un hecho menor o como una cuestión anecdótica del periodo isabelino.

Recordemos lo expuesto desde la historia de las ideas por el historiador Reinhart Koselleck en su famosa obra *Kritik und Krise (Crítica y crisis)* —ya uno de los clásicos obligados de la historia de la democracia en Occidente— sobre la importancia del teatro, en particular el de Schiller y el desarrollo de la crítica política, y con ello para el desarrollo de la democracia:

El escenario es para Schiller, pues, el sitio de la jurisdicción moral [...] el escenario moral muestra una visión sublime de un mundo escindido en belleza y horror, para someter a la política reinante a su crítica. El escenario se vuelve tribunal (traducción propia).<sup>670</sup>

---

<sup>668</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>669</sup> *Ibid.*, (And this suggested plan draws near to the Vitruvian image of man within the square and the circle, that basic Renaissance image which Dee knew very well and popularized in his preface, as an statement in the symbolic geometry of man's relation to the cosmos, of man the Microcosmos whose harmonious constitution relates him to the harmonies of the Macrocosmos) p. 133.

<sup>670</sup> Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo de Brisgovia, Verlag Karl Alber, 1959, (*Die Bühne ist für Schiller, also einmal die Stätte moralischer Gerichtbarkeit [...] Die moralische Schaubühne zeigt ein erhabenes, in Schönheit und Schrecken aufgespaltenes Weltbild, um die herrschende Politik ihrer Kritik zu unterwerfen. Die Bühne wird zum Gericht*) p. 84.

El escenario, el teatro, es para Reinhart Koselleck el lugar donde se ejerce la crítica política, no se trata sólo de un lugar de esparcimiento, sino de una representación microcósmica de lo que sucede en la realidad cuyos actores son juzgados, pero no por Dios, por el hombre, por el público, siendo el hombre juez y parte de su propio espectáculo.

Se trata de un estadio sumamente importante en el desarrollo de la democracia en Occidente donde, como es la tesis de Reinhart Koselleck, la crítica entablada contra los poderes fácticos, autocráticos, absolutistas y religiosos, por grupos clandestinos como los masones o, en específico, los Iluminati,<sup>671</sup> sale a escena, se vuelve pública, en esto que Rüdiger Safranski ha llamado literatura de conspiración, quien pone como ejemplo la obra, *El visionario* de Schiller, la cual trata sobre la conjuración de una alianza secreta que posiblemente refiere a Los Rosacruces.<sup>672</sup> Pero lo que nos interesa es que se trata de una crítica secular y que se ejerce desde una cosmovisión que vincula arte y política en un espacio que forma parte de un todo; un microcosmos en directa relación con la totalidad, pero una sin Dios; una del hombre. Y que bien podríamos rastrear desde el teatro isabelino, sobre todo en Shakespeare.

La importancia de la figura de John Dee en el contexto isabelino va más allá de su influencia como matemático, alquimista, o ser el poseedor de la biblioteca más grande de Inglaterra en aquel entonces, tanto que pudo vivir vendiendo sus libros al ya no gozar de la simpatía de la corte inglesa durante sus últimos días y, en general, como intelectual.

Como lo sugiere Francis Yates, los primeros contactos entre la corte inglesa y el Palatinado en Alemania, así como con Bohemia, cuya corona aceptara Federico V el 28 de septiembre de 1619, pudieron haber sido el fruto del trabajo diplomático de John Dee por el continente europeo.<sup>673</sup> Los viajes de John Dee por Europa hacen pensar que gozó precisamente de un fuerte respaldo por parte de la Corona que iba más allá de la simple simpatía y que tenía un objetivo claro en el continente donde pudo haber causado la impresión de que tanto el Palatinado como Bohemia contaban con el respaldo de Inglaterra. Dos lugares en los que John Dee sabemos que estuvo y donde entró en contacto con los círculos de

---

<sup>671</sup> Se trata de un tipo de masonería de origen bávara ampliamente citada por Koselleck en su obra y que relaciona sobre todo con el teatro de Lessing, que cabe apuntar se caracteriza por su spinozismo.

<sup>672</sup> Cfr., Safranski, Rüdiger, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, trad. de Raúl Gabás, España, Tusquets, 2006, pp. 234-237.

<sup>673</sup> Cfr., Yates, Francis, *El iluminismo rosacruz...*, cit., p. 55.

alquimistas y ocultistas como en el caso de Christian de Anhalt (1568-1630), calvinista, místico paracelsiano y mecenas del cabalista Oswald Croll (1563-1609), heredero de las tierras de Trebona, Wilhelm von Rosenberg (1535-1592), hermano mayor de Peter Wok von Rosenberg (1539-1611), latifundista de Bohemia y con quien vivió en Trebona, ambos interesados en el ocultismo y mecenas de varios alquimistas, y, además, con el Emperador Rodolfo II, muy conocido por su interés en la alquimia, la astrología, cábala y demás ciencias ocultas. Todos ellos de tendencias calvinistas o protestantes en general, quienes veían en Inglaterra al aliado ideal contra los católicos.

Por ello la figura de John Dee resulta clave al hablar del contexto intelectual y político isabelino y, sobre todo, al hablar del Iluminismo rosacruz, como lo retomaremos más adelante.

El tema del Iluminismo rosacruz es sumamente extenso y, como pocos, complejo. Basta con señalar desde una perspectiva histórica que éste tuvo lugar en un contexto político muy singular. Políticamente hablando se dio en un contexto en el que se unían el Palatinado de Federico V y la Corona inglesa con la boda de Isabel, como lo hemos señalado arriba. Esto nos habla de un acontecimiento que estuvo muy cerca de cambiar la historia de Occidente si Federico V hubiera recibido el apoyo necesario contra los Habsburgo y el Papa, lo cual no sucedió, pero en todo caso se trata de un contexto político en el que el poder secular desafiaba nuevamente a la Iglesia en un mundo que paulatinamente democratizaba las estructuras de poder.

Por otro lado, el Iluminismo rosacruz tiene lugar en un contexto en el que la ciencia en su forma primigenia, en su interpretación alquímica, causaba estragos en los principales centros de pensamiento en Europa, desafiando los dogmas de la teología judeocristiana. Se trató de un discurso, el de la alquimia, que buscaba lo espiritual en la materia y lo material en el espíritu, la unión entre el macrocosmos y el microcosmos, que no es otra cosa que el panteísmo que encuentra a Dios en la naturaleza, que por tanto es de interés para nuestra investigación, sobre todo al tratarse de un discurso vinculado con la política, como veremos a continuación.

## 2. El panteísmo como reforma política del mundo

Desde nuestro punto de vista, y si bien hemos ya explicado en el capítulo anterior cómo las formas protopanteístas durante los siglos XIII y XIV devinieron en categorías de tiempo que dieron lugar a nuevas categorías políticas seculares que Hans Kelsen interpreta como un antecedente democrático importante, al hablar de panteísmo y política, de la importancia de éste en el devenir del pensamiento democrático en Occidente, para comprender cómo y en qué momento se vinculan éstos de forma clara y que a su vez nos puede señalar la importancia de la analogía kelseniana entre la teoría pura y el panteísmo, entre la piedra angular de su teoría democrática y el panteísmo, debemos comenzar con los manifiestos rosacruces.

La leyenda de la orden de los rosacruces comienza en 1614 con la aparición de un texto titulado *Fama Fraternitatis*, publicado en la ciudad de Cassel, Alemania, en aquel entonces curiosamente parte del Palatinado gobernado por Federico V y la princesa Isabel, y cuyo nombre hace referencia a la diosa griega Feme (*Φήμη*) o latina Fama, cuya raíz etimológica proviene del verbo *φέρω* (llevar); la diosa de los rumores, la mensajera, como hemos mencionado arriba.

Aunque la edición más antigua conocida data de 1614, se sabe que ya desde antes circulaba en forma de manuscrito una versión del texto, lo cual se conoce porque en 1612 aparece impresa una respuesta a dicho texto por un tal Adam Haselmayer, quien afirmaba haber visto el manuscrito del texto en el Tirol, y menciona Francis Yates que aparte, se dice, circulaba hacia 1613 otro manuscrito en Praga.<sup>674</sup>

La respuesta de Adam Haselmayer fue impresa junto con la primera edición del *Fama Fraternitatis*, donde menciona simpatizar con las ideas expuestas en el manifiesto y ser, por su parte, uno de los cristianos de las Iglesias evangélicas en contra de los jesuitas, vaticinando un cambio radical a raíz de la muerte del Emperador Rodolfo II de Bohemia.

En el prefacio de *Fama Fraternitatis*, se menciona que este misterioso personaje fue capturado por los jesuitas dada la simpatía con las ideas expresadas en el texto.<sup>675</sup> Bien apunta

---

<sup>674</sup> Ibid., p. 60.

<sup>675</sup> Cfr., *Allgemeine und general Reformation der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama fraternitatis, dess löblichen Ordens des Rosencreutzes, an alle Gelehrte und häupter Europä geschrieben. Jetzo öffentlich in Druck verfertigt, und allen trewen Herten communiciret worden. Gedruckt zuerst zu Cassel, durch Wilhelm Wessell, anno M. DC. XIV. Der äussersten Seltenheit wegen wieder aufgelegt, und mit einem Anhang verschiedener dahin gehörigen Schrifften vermehret*, Ed., Darmstaedter, Ernst, 1781, p. II.

Francis Yates que no podemos corroborar esta información por lo que es imposible saber si debemos de interpretar esto literalmente o no. Sin embargo, para efectos de esta investigación, que no tiene como objeto otro que no sea el análisis crítico de la evolución de las ideas, en específico la del panteísmo y su relación con la democracia, resulta en todo caso relevante el tono antijesuita que nos señala.

Según el profesor de la Universidad de Exeter, Inglaterra, Tobias Churton, pudo tratarse de una publicación cuya raíz debemos ubicar en el seno de las comunidades luteranas de Tubinga a partir de las observaciones sobre el movimiento planetario de Johannes Kepler, astrónomo y matemático del Emperador Rodolfo II, *De Stella nova in pede Serpentarii* (1604), y cuya teoría entendemos ahora desde una interpretación puramente racional, pero que en su tiempo tuvo en el mismo Johannes Kepler una fuerte carga esotérica, es decir, se trató posiblemente de una expresión del espíritu emancipador de las sectas protestantes que, como hemos visto en el caso de Los Hermanos de la Vida Común, avanzaban en conocimiento y, con ello, desafiaban los dogmas de la Iglesia católica; un discurso en el que política, espiritualidad y ciencia se combinaban en lo que serían los fundamentos ideológicos de la democracia en Occidente.

Ya hemos visto cómo Adolf Menzel interpreta los fundamentos ideológicos de la teoría del Estado de Spinoza como resultado natural del contexto histórico en el que vivió, en particular, la tolerancia religiosa que imperaba en Ámsterdam, donde convivían judíos de Portugal, Hugonotes de Francia, bautistas de Alemania, socianistas de Polonia, arminianos como Hugo Grocio y demás sectas de corte protestante; una ciudad que, según Adolf Menzel, estaría predestinada a mandar un “defensor de la libertad de culto” como Spinoza al mundo.<sup>676</sup>

De ahí la importancia de textos como *Fama Fraternitatis* dado su posible origen reformista, esto al ser un ejemplo de la materialización de una cosmovisión que poco a poco fue delineándose en Occidente y que combinó una nueva forma de espiritualidad derivada, en parte, de la *Devotio Moderna* y el humanismo cristiano, proveniente de ésta en el periodo protorreformista con nuevas categorías, producto del inicio de las ciencias como las entendemos ahora. Bien menciona Hegel en su prólogo a *Fundamentos de la filosofía del Derecho*:

---

<sup>676</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas...*, cit., pp. 28-29.

Lo que Lutero comenzó como creencia en el sentimiento y en testimonio del espíritu es lo mismo que el espíritu maduro posteriormente se ha esforzado por aprehender en el concepto y de este modo por librarse en la actualidad y a su vez por encontrarse en ella.<sup>677</sup>

Luego entonces, se trató de una mezcla de metafísica y física, de lo material con lo espiritual, del macrocosmos con el microcosmos, que devino en una nueva subjetividad en Occidente, llamada panteísmo y que llegaría a ser una de las piedras angulares de esta forma de vida llamada democracia, que es ante todo una cosmovisión como la define Hans Kelsen: ligada con el desarrollo de la ciencia: «A la cosmovisión metafísico-absolutista le corresponde la autocrática, a la crítica y relativista, a la cosmovisión científica, la postura democrática» (traducción propia).<sup>678</sup>

Debemos advertir sobre este punto que se trató de una cosmovisión en el caso de Hans Kelsen, en su más puro sentido alemán como *Weltanschauung*, cuyo significado es definido por éste como: «una especulación sobre la esencia y significado del mundo y la vida humana, con la ética como parte esencial de ésta».<sup>679</sup> Frente a las interpretaciones simplistas y reduccionistas que hacen de su teoría un mero reducto legalista, según las cuales el positivismo kelseniano se distancia de toda dimensión ética, se debe señalar que, como es propio del eclecticismo kelseniano, Kelsen entiende la libertad del sujeto político no sólo para sí, sino frente y para los demás en lo, deduce como la idea de igualdad, misma que estará, por tanto, emparentada con la idea de libertad, y que, a su vez, colige del término en sánscrito *Tat tvam asi* (तत् त्वम् असि o तत्त्वमसि), que significa “yo soy eso”,<sup>680</sup> es decir, cierta empatía frente al otro, una dimensión ética según la cual nuestra libertad depende de la libertad del otro y el respeto a ésta.

Por otro lado, cabe hacer un paréntesis y destacar lo dicho por Hans Kelsen sobre la relación entre ciencia y democracia, precisamente en su texto “Ciencia y democracia” de 1937, donde nos dice que pertenece al “principio de vida” de toda democracia la libertad

<sup>677</sup> Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho...*, cit., p. 60.

<sup>678</sup> Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., cit., (*Der metaphysisch-absolutistischen Weltanschauung ist die autokratische, der kritisch-relativistischen, der wissenschaftlichen Weltanschauung die demokratische Haltung zugeordnet*) p. 25.

<sup>679</sup> Kelsen, Hans, *Religión secular. Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como nuevas religiones*, Madrid, Trotta, 2015, p. 69.

<sup>680</sup> Cfr., Kelsen, Hans, «Wissenschaft und Demokratie», en *Verteidigung der Demokratie...*, cit., pp. 238-239.

espiritual, la libertad de credo, la libertad de conciencia y el principio de la tolerancia que está vinculado con la libertad de ciencia, como parte de un proceso que comienza en el terreno religioso desde el siglo XVII con las discusiones entre escolásticos y protestantes. Esto frente a la autocracia donde el conflicto entre ciencia y religión —Dios o el Estado— resulta inevitable, siendo la pretensión de esta última la primacía sobre la primera. Esto al ser propio de la autocracia la creencia en valores y verdades absolutas que llevan a un absolutismo político y que no sólo configura la forma del Estado, sino que también se materializa en la Iglesia.<sup>681</sup> Lo cual nos da cuenta de que Kelsen sigue una línea discursiva como se plantea en la presente investigación, según la cual la democracia es el resultado de una cosmovisión producto de un devenir en el pensamiento de Occidente que tiene como eje un proceso paulatino antimetafísico en el que las nociones sobresustanciales van desapareciendo ante nuevas formas de espiritualidad y la incursión de las ciencias exactas en Occidente, que no será otra cosa que la historia del panteísmo.

El *Fama Fraternitatis* redactado en forma de manifiesto no sería un escrito aislado sino parte de una antología de un autor anónimo cuyo título es *Allgemeine und General Reformation der ganzen weiten Welt (Reforma universal y general a lo ancho y largo del mundo)*, el cual nos habla ante todo de un programa político, de una reforma espiritual que tendrá como eje la institucionalización de las ciencias:

A los regentes, a las órdenes y a los hombres de ciencia de Europa. Nosotros, hermanos de la fraternidad de la Rosa-Cruz, dispensamos nuestras oraciones, otorgamos nuestro amor y saludamos cortésmente a todos los que lean nuestra Fama con una intención cristiana. Durante estos últimos tiempos, por la sabiduría de sus designios y en su gracia singular, Dios ha derramado la bondad de sus dones sobre el género humano con tanta prodigalidad que el conocimiento de la naturaleza, así como el de su Hijo, no ha cesado de aumentar, por lo que podemos enorgullecernos de los tiempos felices que vivimos. No sólo ha sido descubierta la mitad del mundo desconocido y oculto, sino que el Señor también nos ha procurado innumerables obras y criaturas naturales extrañas y desconocidas hasta ahora. Ha favorecido el nacimiento de espíritus de gran sabiduría cuya misión fue la de restablecer la dignidad del arte parcialmente manchado e imperfecto, para que el hombre acabe comprendiendo la nobleza y magnificencia que le son propias, su carácter de microcosmos, y la profundidad con que este arte suyo puede penetrar la naturaleza.<sup>682</sup>

Según se narra en el texto, un tal Christian Rosacruz, un alemán fundador de la Orden de los Rosacruces, consagró su vida a una reforma universal para luchar contra la dogmática

---

<sup>681</sup> *Ibid.*, pp. 242-243.

<sup>682</sup> Fama fraternitatis, <<https://dokumen.tips/documents/fama-fraternitatis-559abf1e82b95.html>> [09-agosto-2023]

escolástica. Pero primero menciona que viajó por Oriente, donde aprendió el arte de la medicina, la física y las matemáticas, además árabe, cuyo cúmulo de conocimientos adquiridos sintetizó en que:

al igual que cualquier semilla contiene por entero el árbol o el fruto que aparecerá dichosamente en el momento oportuno, el **microcosmos** encierra íntegro al gran número. La religión, la política, la salud, los miembros, la naturaleza, la lengua, la palabra y los actos del **microcosmos** están en acuerdo musical y melódico con Dios, con los cielos y con la tierra.<sup>683</sup>

A su regreso a Europa llegó a España, donde trató de enseñar los conocimientos adquiridos a lo largo de sus viajes, pero fue rechazado por la ignorancia y el dogmatismo, por lo que volvió a Alemania donde, se dice en el texto, la transformación era inminente y donde fundaría para ello la orden de los rosacruces.

Queremos suponer, como se ha interpretado comúnmente, que se trata de una narración ficticia. En todo caso lo que nos interesa para la presente investigación, con independencia de si pudiera referirse a la biografía de un personaje o personajes reales o no, es el tono político y reformista en el que está redactado el texto y, sobre todo, la idea de que: “los actos del microcosmos están en acuerdo musical y melódico con Dios, con los cielos y con la tierra”, la idea arquetípica del panteísmo.

El *Fama Fraternitatis* bien puede tratarse, si no del primer texto, sí del texto con el que comienza de forma manifiesta la idea del panteísmo como un programa político que ya anuncia el espíritu democratizador en Occidente con una cosmovisión que involucra una revolución espiritual, guiada de la mano de la inclusión de las ciencias en Occidente, idea que se encontrará en Kelsen y su materialización en su teoría pura, quien de forma analógica al panteísmo, que interpreta al Dios y la naturaleza como una misma sustancia, lo hace con el Estado y el Derecho como piedra angular de su teoría democrática. Esto, sin dejar de destacar que para Kelsen es precisamente la cosmovisión panteísta ligada con el discurso de las ciencias en su vertiente pancosmista la que cobra importancia histórica al allanar el camino hacia las ciencias naturales, liberándolas de la teología: «Sólo como pancosmismo

---

<sup>683</sup> *Idem.*

ha alcanzado el panteísmo significado histórico y científico, liberando en el camino de ese panteísmo a las ciencias naturales de las cadenas de la teología» (traducción propia).<sup>684</sup>

Debemos destacar también sobre este manifiesto que el personaje principal, Christian Rosacruz, es de un alemán, y que incluso el texto está redactado en alemán, lo cual sugiere fue pensado para un público determinado de tendencia reformista en un contexto muy singular como era el del Electorado del Palatinado de Federico V, donde se respiraba un cierto aire liberal frente al discurso de las ciencias, en aquel entonces todavía en una fase primigenia llamada alquimia. Por otro lado, debemos considerar la importancia que cobra un manifiesto de esta naturaleza a principios del siglo XVII. No se trata del “Manifiesto del Partido Comunista” dirigido a los trabajadores, a las clases proletarias del mundo, en un contexto en el que aproximadamente, y dependiendo del país, sólo entre 30% y 50% de la población europea sabía leer. Estamos hablando de un texto dirigido expresamente a un grupo muy limitado de personas hace cuatro siglos, a gente que estuviera en contacto con el discurso de las matemáticas, que todavía no era de dominio general, y que simplemente pudiera leer.

Faltarán todavía un par de décadas para que Descartes o Leibniz publiquen sus tratados matemáticos, aquel que estuviera emparentado con este discurso tendría que haber estado más próximo a las ideas de John Dee, quien en su tiempo fue más destacado que Francis Bacon, y, evidentemente, se trataba de un manifiesto dirigido a personas de corte protestante, quienes desde el proyecto de alfabetización masiva de Los Hermanos de la Vida Común eran algunos de los más letrados.

La importancia del *Fama Fraternitatis* la podemos inferir a partir del interés que despertó y que se incrementó en los años siguientes con la publicación del *Confessio*, que fue la continuación del *Fama Fraternitatis* y del que se esperaba del lector el estudio de otro texto llamado *Confesio brevis* que, como lo explica Francis Yates, contiene citas textuales a los teoremas del tratado *Monas hieroglyphica* de John Dee.

Destaca sobre este segundo texto que esta vez fuera redactado en latín y ya no en alemán, lo cual da cuenta, como bien señala Yates, de que iba dirigido a un público mucho

---

<sup>684</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht...*, cit., (nur als Pankosmismus hat der Pantheismus historische, wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung erlangt, indem auf dem Weg dieses Pantheismus die Naturwissenschaft sich aus den Banden der Theologie befreit) 1928, p. 248.

más erudito,<sup>685</sup> uno como el que rodeaba la corte de Electorado del Palatinado de Federico V y de Rodolfo II en Praga.

El *Confessio* continuó con el tono reformista del *Fama Fraternitatis* aunque con más fuerza, llegó a declarar al Papa como el anticristo y anunció una nueva era de prosperidad. El interés fue tal que muchos intentaron ponerse en contacto mediante llamamientos impresos con la orden de los rosacruces sin obtener respuesta alguna hasta donde sabemos, lo cual nos hace pensar debemos sostener que se trataba de un movimiento hasta cierto punto ficticio.

Un años después del *Confessio*, es decir, en 1616, aparece el último gran texto de la misteriosa Orden de los Rosacruces llamado *La bodas alquímicas de Christian Rosacruz*, publicado en alemán y cuya autoría se atribuye a Johannes Valentinus Andreae (1586-1654), luterano, matemático, alquimista, teólogo, y curiosamente interesado en el teatro, y quien fuera nombrado en 1638 capellán del Colegio Cardenalicio de Stuttgart y aceptado en 1646 como miembro de la Sociedad Fructífera —primera Academia de la Lengua Alemana—. El texto recobra al personaje de Christian Rosacruz, quien recibe una invitación para una boda que, curiosamente, lleva el símbolo del *Monas hieroglyphica* de John Dee, la fusión entre la luna y el sol.

Evidentemente, la supuesta boda guarda, como se dice en alemán sobre los textos literarios, un doble sentido (*Zweideutigkeit*). Por un lado, la boda se puede interpretar como una apología de la metáfora alquimista, de la fusión de elementos, de una comunión del macrocosmos con el microcosmos, que es una de las ideas centrales del panteísmo: el mundo físico y el espiritual, la tierra y el cielo, Dios y la naturaleza. Pero, por otro lado, el texto refiere a una boda que tiene lugar en un castillo, que es animada con una representación teatral. Lo cual ha sido interpretado como una alusión a la boda de Federico V e Isabel, la hija de Jacobo I, es decir, a la unión de los poderes fácticos de tendencia evangélica, Inglaterra y el Electorado del Palatinado contra el Papado, periodo en que gracias a la protección de los primeros florecía la alquimia como estado primigenio de las ciencias y, con ello, toda una nueva cosmovisión que anunciaba una reforma espiritual, un movimiento emancipatorio de respeto a las libertades de conciencia, de expresión, democrático en esencia, que visto desde la historia de las ideas conocemos como panteísmo.

---

<sup>685</sup> Cfr., Yates, Francis, *El iluminismo rosacruz...*, cit., pp. 65-67.

Queremos hacer hincapié en este punto que no hay un manifiesto panteísta, debemos de entender por panteísmo, sin pretender dar una definición definitiva, porque resulta imposible, un proceso secularizador, de emancipación, que nace de la mano de la incursión de las ciencias en Occidente a partir del averroísmo latino en la Universidad de París, por el cual las nociones metafísicas propias de las categorías judeocristianas pierden paulatinamente su validez.

Los promotores de esta nueva cosmovisión en Occidente, como la que postulan los manifiestos rosacruces, nunca se hicieron llamar a sí mismos panteístas, éste es un término posiblemente utilizado por vez primera por el matemático Joseph Raphson *De Spatio Reali seu Ente Infinito* (1697) y que acuña el filósofo racionalista John Toland en su obra *Socinianism Truly Stated, by a pantheist (Socianismo verdaderamente expuesto por un panteísta)* de 1705 y que desarrolla a detalle años más tarde en su obra *Pantheisticon: or, the form of celebrating the socratic-society (Panteisticón o la forma de celebrar la sociedad socrática)* de 1751, escrito en un tono panfletario y propagandístico con ideas que combinan cuestiones esotéricas con una apología de las ciencias y de la razón.

El texto se presenta en forma de diálogo entre el presidente y los miembros de una secta, de una hermandad, llamada de los panteístas, el cual se divide en tres partes: la moral y axiomas de los panteístas, su filosofía y, muy importante para nosotros, su idea de libertad y Derecho; una proveniente de la luz de la razón: «La razón es la verdadera y primera ley, la luz y esplendor de la vida» (traducción propia),<sup>686</sup> una ley ni engañosa ni engañada, en contra de las formas tiránicas de gobierno y que promueve un mundo de justicia.

Esto confirma, por lo menos en parte, nuestra tesis de ver al panteísmo como un proceso histórico del pensamiento occidental y justifica nuestra decisión de no dar una definición más allá de mencionar que se trata de una cosmovisión emancipadora, íntimamente vinculada con la idea occidental de democracia que se tiene que analizar por ello a la luz de la historia de las ideas como propone este trabajo de investigación.

Aunado a lo anterior, queremos señalar que es así, entendiendo al panteísmo como un proceso en el devenir del pensamiento occidental de la mano del discurso científico, que Hans Kelsen, como también hemos visto lo hace Adolf Menzel, entiende al panteísmo. Esto no

---

<sup>686</sup> Toland, John, *Pantheisticon: or the form to celebrating the Socratic-Society*, Londres, S, Paterson, 1751, (*Reason is the true and first law, Light and Splendor of life*) p. 73.

sólo por afirmar la relevancia histórica del panteísmo en su forma pancosmista para el discurso científico, sino que también por las referencias a otros autores que, aunque son pocas, nos resultan sumamente ilustrativas para reconstruir la que, suponemos en esta investigación, es una línea discursiva seguida por Hans Kelsen. Ejemplo de esto es la llamativa nota a pie de página que hace Hans Kelsen sobre Giordano Bruno en el capítulo sobre el panteísmo y la teoría pura de su obra *El concepto sociológico y jurídico del Estado*, donde menciona que:

Si la absorción del concepto supranatural de Dios a través del concepto de la naturaleza fue el presupuesto para una verdadera ciencia liberada de toda metafísica, así es la reducción del concepto suprajurídico de Estado al concepto de Derecho la imprescindible condición previa para el desarrollo de una verdadera ciencia del Derecho (traducción propia).<sup>687</sup>

Afirmación a la que Hans Kelsen cree pertinente hacer en una nota a pie de página la siguiente aclaración:

Resulta significativo que la emancipación de las ciencias naturales de la teología en el periodo del Renacimiento comience en la forma del panteísmo. Aquí radica la gran importancia de Giordano Bruno, desmistificando —en la lucha contra la teología— a Dios de la hipóstasis de ente distinto a la naturaleza y reconociéndolo como una simple unidad de la relación de las leyes de la naturaleza misma, con lo que se convierte en fundador de la moderna ciencia natural (traducción propia).<sup>688</sup>

Se trata de una nota que confirma o por lo menos apoya, aunque sea en parte, nuestra hipótesis, que es que Hans Kelsen sigue una línea discursiva interpretando al panteísmo como un discurso emancipador, vinculado con la incursión de las ciencias en Occidente desde el Renacimiento, como lo hemos planteado aquí al hablar del contexto en el que tienen lugar los manifiestos rosacruces que es el del Renacimiento isabelino, con matemáticos como John Dee o Francis Bacon. Y, además, la analogía entre el panteísmo como discurso liberador de la metafísica a la ciencia y la unidad del concepto de Derecho y el Estado para la ciencia del

---

<sup>687</sup> Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht...*, cit., (Wenn die Absorption des supranaturalen Gottesbegriffes durch den Begriff der Natur die Voraussetzung für eine echte, vor aller Metaphysik freie Naturwissenschaft war, so ist die Reduktion des überrechtlichen Staatsbegriffes auf den Begriff des Rechtes die unerläßliche Vorbedingung für die Entwicklung einer echten Rechtswissenschaft) p. 253.

<sup>688</sup> Idem (Es ist bezeichnend, daß die Emanzipation der Naturwissenschaften von der Theologie im Zeitalter der Renaissance in den Formen des Pantheismus einsetzt. Hier liegt die große Bedeutung Giordano Brunos. In dem er —im Kampfe gegen die Theologie— Gott aus der Theologischen Hypostase eines von der Natur verschiedenen Wesens gleichsam entzaubert und als bloße Einheit des gesetzlichen Zusammenhangs der Natur selbst erkennt, wird er zum Begründer der modernen Naturwissenschaft).

Derecho constituye una prueba expresa de que Hans Kelsen desarrolla su teoría pura, la piedra angular de su teoría democrática, desde la historia de las ideas y como un producto del discurso panteísta.

Llama la atención que sea Giordano Bruno a quien haga referencia Hans Kelsen, ya que se trata de un autor que, como ningún otro, combinará el neoplatonismo renacentista, las enseñanzas de Hermes Trismegistro del *Corpus Hermeticum*, las composiciones de imágenes mágicas o talismánicas y ciencia,<sup>689</sup> y quien, podemos decirlo con todas sus palabras, era un verdadero mago. Recordemos que el juicio a Galileo Galilei no tuvo lugar tanto por sus observaciones científicas, sino por saber si seguía la magia de Giordano Bruno. Además, fue un entusiasta isabelino, quien posiblemente conoció personalmente a John Dee durante su viaje a Inglaterra en 1583, en particular, durante sus discusiones en Oxford<sup>690</sup> que diera origen a su obra *Cena de la cenari* (La cena de las cenizas) de 1584. Y de quien nos gustaría hablar más en la presente investigación por su relevancia dentro de la historia del discurso panteísta, pero cualquier aproximación a Giordano Bruno precisa por lo menos de un capítulo con la profundidad debida, cosa que rebasa los alcances de la presente investigación. Basta con mencionar que, como señala la que fuera profesora emérita de la Sorbona, Hélène Védérine, en su sorprendente estudio sobre *La concepción de la naturaleza en Giordano Bruno* (1967), se trata de un filósofo panteísta cuyo pensamiento tiene su raíz en las discusiones sobre el problema de la eternidad del mundo en los siglos XII y XIII en la Universidad de París con el advenimiento del averroísmo latino y que serán la base, por ejemplo, de su teoría del universo infinito.<sup>691</sup> Además, cabe agregar, su filosofía está estrechamente vinculada a la de Nicolás Cusa, como lo apunta Hélène Védérine, en específico con el *coincidentia oppositorum* de Nicolás Cusa,<sup>692</sup> relación más que explorada y que en un primer momento señalara F.J. Clemens en su magnífica obra *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung* (Giordano Bruno y Nicolás de Cusa. Un tratado filosófico) en 1847.<sup>693</sup>

---

<sup>689</sup> Cfr., Yates, Francis, *Giordano Bruno y la tradición hermética...*, cit., pp. 226-240

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>691</sup> Cfr., Védérine, Hélène, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, p. 150.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>693</sup> Cfr., Clemens, Franz Jakob., *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*, Bonn, J. Wittmann, 1847, p. 133.

Si bien la relación entre Nicolás Cusa y Bruno resulta un tema por demás fascinante, insistimos en que nuestra metodología es la de la historia de las ideas, con la finalidad de demostrar una línea discursiva entre la historia del panteísmo y la teoría democrática de Hans Kelsen, con la intención de destacar la relevancia del tema precisamente desde dicha disciplina. Esta no es una investigación filosófica ni pretende serlo. Por ello, de Nicolás Cusa nos limitaremos a mencionar que nació en 1401 en Bernkastel-Kues, en su momento parte del Electorado del Palatinado, bajo el nombre de Nikolaus Gryfftz, y murió en 1464. Se le conoce, ni más ni menos, como el padre de la filosofía alemana, se sabe que pasó algún tiempo en los Países Bajos y debió haber estado en contacto con la *Devotio Moderna*. Aunque no concluiría la educación institucional de siete años, al ser Padua la verdadera cuna de su formación, donde estudió Derecho procesal canónico y donde pudo haber conocido a Marsilio de Padua.<sup>694</sup> Llegó a ser cardenal y diplomático muy influyente, así como asesor del Papa en su momento. En términos generales, su filosofía es una mezcla de neoplatonismo y, ahora lo sabemos, filosofía alquímica.

Uno de sus mayores aportes fue concepto de la *coincidentia oppositorum* (la concordancia de los contrarios) o, por lo menos, el que más se suele destacar de su filosofía, y por el que Hans Kelsen le da un lugar preponderante en el devenir del pensamiento occidental en textos como “Cosmovisión y la forma del Estado” o “Fundamentos de la democracia”:

Sobre todo, hay que nombrar al gran Nicolás Cusa, dado que él —también guiado [como Averroes] esencialmente por las ciencias naturales— enseña como escéptico antimetafísico la incognoscibilidad del absoluto; cambia para la comprensión de lo infinito por el entendimiento infinito de lo finito. Él se esfuerza — *coincidentia oppositorum* — por la superación y equilibrio de todas las contradicciones de las que está lleno el mundo, es decir, busca un compromiso, y desea ante todo agrupar en una religión tolerante de la razón a todas las religiones, superando las diferencias entre costumbres religiosas, también entre judíos y musulmanes. Con ello, se aproxima al máximo a la frontera de un panteísmo antimetafísico (traducción propia).<sup>695</sup>

<sup>694</sup> Cfr., Meuthen, *Erich, Nikolaus von Kues 1401-1464. Skkize einer Biographie*, Münster Westfalen, Verlag Aschendorff Münster, 1979, pp. 10-15.

<sup>695</sup> Cfr., Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., *cit.*, (*Vor allem aber ist hier der große Nikolaus von Cues zu nennen. Da er —auch im wesentlichen naturwissenschaftlich orientiert— als metaphysischer Skeptiker die Unerkennbarkeit des Absoluten lehrt, wandelt sich ihm die Erkenntnis des Unendlichen zur unendlichen Erkenntnis des Endlichen. Er strebt — coincidentia oppositorum — nach Überwindung und Ausgleich aller Gegensätze, von denen die Welt erfüllt ist, d.h. er sucht ein Kompromiß; und möchte vor allem in einer toleranten Vernunftreligion, über die Verschiedenheiten aller religiösen Bräuche hinweg, auch Juden und Mohammedaner zu einer Einheit zusammenfassen. Dadurch gerät er bis hart an die Grenzen eine metaphysischen Pantheismus*) p. 26.

Bajo este concepto Nicolás Cusa llegó a definir incluso a Dios, cuestión por la que se le ha relacionado con el panteísmo, aunque nuestra opinión es que, si bien fue tal vez un precursor, no fue propiamente un panteísta. Sin embargo, así se le ha visto dado que su concepto de *coincidentia oppositorum* se presta a muchas interpretaciones, por ejemplo, a la unión entre macrocosmos y microcosmos propia del panteísmo. En todo caso resulta relevante para nosotros que se le inserte dentro de la tradición panteísta, incluso siguiendo una línea discursiva desde Eriúgena,<sup>696</sup> y que Hans Kelsen, si bien no lo define como panteísta, sí lo nombra siempre en relación con el desarrollo del panteísmo y la democracia en Occidente.

Siguiendo con el movimiento panfletario de los rosacruces, sólo nos queda decir que el reinado de Isabel y Federico V terminaría trágicamente en 1620 con la Batalla de la Montaña Blanca, esto después de que Federico V decidiera aceptar la corona de Bohemia, que hasta ese momento había constituido todo un crisol de las novedades renacentistas bajo el reinado de Rodolfo II, pensando en que contaría con el apoyo militar de Jacobo I contra los católicos, lo cual no sucedió así. Esto significó el fin del Electorado del Palatinado y de Bohemia y la primera fase de la Guerra de los Treinta años. Más o menos al tiempo en que cayeran el Electorado del Palatinado y Bohemia veríamos terminar las publicaciones de la supuesta orden de los rosacruces o de aquellos que simpatizaban expresamente con ellos, como Robert Fludd, quien publica en 1617 su *Historia del macrocosmos* en Oppenheim, dedicada a Jacobo I o los propios de alquimistas como Michael Maier.

Los manifiestos rosacruces podrán ser el fruto de la imaginación de una o varias personas, pero ello no le resta seriedad a la importancia histórica de los mismos en el devenir del pensamiento occidental, pues constituyen un testimonio valiosísimo de todo un corolario de acontecimientos e ideas que pasado el tiempo darán origen a la configuración política de Occidente, y más importante aún para nosotros, representan un testimonio importantísimo de cómo el panteísmo se convierte en un programa político, en una cosmovisión que sirve como fundamento de la democracia y cuyo pináculo se materializará en la teoría democrática de Hans Kelsen, teniendo como eje la unión entre Estado y Derecho, tomada analógicamente la

---

<sup>696</sup> Cfr., Moran, Dermot, «Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicolas of Cusa», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, Estados Unidos de Norteamérica, vol. 64, n°1, 1990, pp. 143-150.

unión entre Dios y la naturaleza del panteísmo, lo cual es el objetivo de la presente investigación demostrar.

La Guerra de los Treinta Años marca entonces el fin de este proyecto reformista de Los Rosacruces que, aunque ficticio, fue obra de hombres de carne y hueso, de sus misteriosos impresores y redactores, que en boca de la diosa Fama anunciaban la llegada de un nuevo mundo, uno guiado por la nueva ciencia, la alquimia; luz interior que ilumina la oscuridad, como en el *Amphitheatrum Sapientiae* de Heinrich Khünrath a la que hacen alusión los textos<sup>697</sup> o, por lo menos, hasta que terminada la guerra y el ambiente fuera propicio, volvieran a sonar las trompetas de Fama. Con el tiempo apareció una obra titulada *Tratado teológico político* (1670), bajo el seudónimo de Heinrich Khünrath, que cambiaría de forma definitiva la historia de la humanidad, donde lo que comenzara como una leyenda, como un cuento de una orden secreta como la de Los Rosacruces, se convirtiera literalmente en un movimiento real como el círculo de Spinoza cuyo objeto sería el establecimiento de la democracia en el mundo bajo la cosmovisión del panteísmo como veremos a continuación.

Aunado a lo anterior, debemos llamar la atención sobre el hecho de que el término panteísmo no existió hasta las publicaciones de Toland que hemos mencionado arriba, las cuales nos hablan de una secta que busca la transformación del mundo que, nos parece, son una clara alusión a los panfletos rosacruces.

## V. SPINOZA Y EL SPINOZISMO

### 1. La Ilustración Radical y la figura de Spinoza

Parecería que la conquista de nuestras libertades, de la democracia materializada en nuestros órdenes institucionales en Occidente, ha estado siempre vinculada a la lucha de intereses entre los diferentes grupos que conforman la sociedad, que ha sido el fruto de la pugna, algunas veces de las clases proletarias, otras de las minorías, movidos por un interés por alcanzar un estándar de igualdad frente a los demás. Por ello, pensar en que la democracia en Occidente pudo haber sido el resultado no sólo de demandas legítimas de ciertos grupos

---

<sup>697</sup> Cfr., Yates, Francis, *El iluminismo rosacruz...*, cit., p. 70.

persiguiendo sus propios intereses, como los trabajadores, las minorías religiosas o étnicas, sino que pudo ser motivada por algunos individuos persiguiendo sólo un ideal de vida, resultaría hasta cierto punto por demás ingenuo. Más ingenuo aún sería creer que hubiera gente que sin ningún interés conspirara para cambiar el mundo sólo por un ideal. Sin embargo, en la historia de la democracia ha habido excepciones y de hecho comienza con una, la de una persona que, por lo que sabemos, no persiguió riquezas, se desentendió por completo de los negocios que pudo haber heredado de su padre, ni parece haberlo movido algún interés personal como la fama o el reconocimiento, como parece confirmarlo el rechazar la cátedra de filosofía que se le ofreciera en la Universidad de Heidelberg; un hombre que vivió de una forma extremadamente modesta, sin alguna vida amorosa que se le conozca, y sólo con lo indispensable para sobrevivir, pasando días sin salir de su casa, casi la viva imagen de un santo, aparentemente retirado del mundo, pero probablemente más ocupado de éste que casi cualquiera que haya vivido, el filósofo más importante de la Ilustración y, con ello, de la modernidad, Baruch Spinoza.

Como ya lo hemos señalado en un trabajo anterior,<sup>698</sup> tal vez ninguna época ha sido tan significativa para la humanidad en relación con un cambio profundo de conciencia como la Ilustración, cuya piedra angular fue la irrupción decisiva del racionalismo y, con ello, una tendencia imparable de secularización. Bien señala el historiador Paul Hazard que se trató de una, como se titula su obra de 1935, *Crisis de la conciencia europea Crise de la conscience européenne (Crisis de la conciencia europea)*.

Naturalmente, como sucede con frecuencia en la historia, no se trató de un fenómeno espontáneo, pues desde los Concilios de Constanza (1414) y Basel (1431-1449) esta crisis ya era evidente. Señala Fritz Mauthner que: «Había sido claro para los dirigentes de la Iglesia, quienes no eran ciegos, que detrás de la exigencia de una reforma se preparaba la caída de la Iglesia, con creciente amplitud» (traducción propia).<sup>699</sup>

---

<sup>698</sup> Nos referimos a nuestra tesis de maestría titulada, *Kelsen, Spinoza y el infinito. Una aproximación al concepto de Grundnorm de Kelsen desde la dimensión epistemológica de la sustancia inmanente de Spinoza...* cit.

<sup>699</sup> Mauthner, Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart y Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, (*So war es für die Leiter der römischen Kirche, die nicht blind waren, seit den Konzilien von Konstanz und Basel deutlich geworden, dass sich hinter der Forderung einer Reformation der Abfall von der Kirche vorbereitete, in wachsender Ausdehnung*) 1922, p. 373.

Al respecto dirá Tzvetan Todorov que: «Las grandes ideas de las luces no encuentran su origen en siglo XVIII; cuando ellas no vienen de la civilización grecolatina, de la Alta Edad Media, del Renacimiento, de la Época Clásica [...] ellas son apasionadas de la historia y de la eternidad» (traducción propia).<sup>700</sup> Sin embargo, como lo precisa Jonathan Israel, y a pesar de ser el fenómeno más importante de transformación intelectual, social y cultural del mundo occidental y de configuración de la modernidad, muchos de los aspectos del movimiento ilustrado permanecen inadvertidos. Esto obedece, por un lado, a que hasta antes de Immanuel Kant no se trató de una cuestión definida, sino de un proceso. Y, por el otro, que desde los años setenta, sobre todo por influencia de Michel Foucault, los discursos posmodernos que han dado lugar a discursos como el feminismo, el multiculturalismo, entre otros, han visto en la Ilustración y su fe en la razón un discurso detrás del cual se esconde un eurocentrismo que justifica ciertas relaciones de poder.<sup>701</sup> Algo muy lamentable porque olvidan por completo que las conquistas sociales de nuestro tiempo, la lucha contra el racismo, el respeto y la tolerancia a las minorías, la emancipación de la mujer y, en general, los derechos humanos, tienen su origen precisamente en la Ilustración como contradiscurso a aquellos que proclaman para sí la propiedad sobre la verdad.

Resulta ocioso tratar de ofrecer una definición de lo que fue la Ilustración, dado que no hay una Ilustración, sino que se trata de un periodo, un lapso de tiempo, en el que encontramos diversas manifestaciones de fenómenos en diferentes países y contextos que nos hablan de varias ilustraciones, *Enlightenment* en Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica, en cada país con sus respectivas diferencias, *Aufklärung* en Alemania, *Lumières* en Francia, Iluminismo en España, *Illuminismo* en la península itálica, Háskala dentro de la comunidad judía, etcétera. Por lo que, como bien señala Jonathan Israel, la Ilustración no se puede definir como una historia de las ideas, pero sí como una historia de interacción de las ideas con la realidad social.<sup>702</sup> Por ello, creemos la forma más idónea de

---

<sup>700</sup> Todorov, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, París, Éditions Robert Laffont S.A., Susanna Lea Associates, 2006, (*Les grandes idées des Lumières ne trouvent pas leur origine au XVIII siècle; quand elles ne viennent pas de l'Antiquité, portent les traces du Haut Moyen Âge, de la Renaissance et de l'époque Classique [...] elles sont éprises d'histoire et d'éternité*) p. 9.

<sup>701</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790...*, cit., pp. 1-3.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 5

aproximarnos a dicho fenómeno, así como hemos tratado de hacerlo con el panteísmo es desde las ideas que fueron sus ejes y que tienen en común una mejora del mundo.

Siguiendo a Jonathan Israel, el origen de la Ilustración lo debemos ubicar sobre todo en las tensiones entre razón y teología que, como hemos visto, comienzan con la irrupción del averroísmo en la Alta Edad Media y el fracaso de una reconciliación satisfactoria entre ambas como fue la intención de Tomás de Aquino,<sup>703</sup> que marca el inicio de la escolástica y, como hemos visto también, del panteísmo en su forma primigenia.

Aunado a esto, el fin da la Guerra de los Treinta Años jugó un papel preponderante en el inicio de la Ilustración, ya que tuvo que configurar un nuevo marco de tolerancia en las relaciones sociales, sobre todo de tolerancia religiosa, que hiciera posible la paz. Así como la rápida explosión demográfica que dio origen al crecimiento exponenciado de las ciudades y a un desarrollo científico e intelectual, en gran medida, gracias a proyectos educativos masivos de los que ya hemos tenido oportunidad de hablar. Esto dio origen y posibilitó el nacimiento de las grandes mentes de la Ilustración como Hobbes, Descartes, Locke, Leibniz, Bacon, entre muchos otros, de los cuales Spinoza, sin duda, sería el más radical.

Suele decirse de Spinoza un lugar común: que se trata de un filósofo cartesiano, lo cual desde el descubrimiento del manuscrito *Tratado sobre Dios, el hombre y la felicidad*, 200 años después de su creación, ha cambiado y se ha podido entender mejor el origen de sus inquietudes filosóficas que son anteriores a su lectura de René Descartes o de Giordano Bruno.

Spinoza nace en el seno de la comunidad judía de Ámsterdam. De origen sefardí; durante sus primeros años recibe una educación rabínica y entra en contacto con las ideas de personajes como el rabino Joseph Delmedigo (1591-1655), Isaac Orobio de Castro (1617-1687), quien fuera uno de los primeros en discutir la diferencia entre razón y religión; Hasadai Crescas (1340-1412), para quien la extensión sólo era un atributo de Dios, cuestión que se verá reflejada más tarde en la idea de Spinoza sobre la extensión como atributo de la sustancia; Saul Levi Morteira (1596-1660), alumno de Eliau Montalto (1567-1616), médico de los Médici, aunque sería Maimónides (1138-1204) quien ejerciera una influencia decisiva sobre su filosofía.

---

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 8.

Como lo señala el filósofo Ze'ev Levy (1921-2010): «Mientras Maimónides se dirige al lector instruido, Spinoza redactó su libro para los filósofos en potencia, se esforzó para liberar a sus lectores de prejuicios y supersticiones, para que en vez de eso adoptaran un tipo de pensamiento racional» (traducción propia),<sup>704</sup> de estos llamados falsos prejuicios por Gadamer.<sup>705</sup> Y es que Maimónides, como era natural dentro de la cábala durante la Edad Media, creía que Dios había sido el redactor de los textos sagrados y que por ello sólo los elegidos podían entender su significado verdadero a partir de la hermenéutica cabalística llamada “Derash”. Spinoza, quien desde edad temprana dio signos de un pensamiento crítico muy agudo y de un gran escepticismo, se opuso a la lectura cabalística de los textos sagrados desde la “Peshat”, es decir, una hermenéutica propia del judaísmo que sostiene una interpretación literal de los textos, y que bien podemos apreciar, sobre todo en su obra *Tratado teológico político* (1670), donde, a través de una lectura que no busca una interpretación mística de las sagradas escrituras, cuestiona la veracidad de los relatos en éstas. Se trató de una crítica bíblica que:

desarrolla su método interpretativo de la sagrada Escritura, enlazando con la interpretación de la naturaleza: partiendo de los datos históricos hay que inferir el sentido (mens) de los autores, en cuanto que en estos libros se narran cosas (históricas de milagros y revelaciones) que no son derivables de los principios conocidos para la razón natural.<sup>706</sup>

En resumen, de una nueva hermenéutica que vinculaba la filología con las ciencias naturales,<sup>707</sup> lo cual resultó en un cambio hermenéutico definitivo en Occidente.

Luego entonces, el pensamiento spinozista tuvo desde un comienzo un origen distinto que puede explicar, hasta cierto punto, su originalidad. Y es que, si bien la Ilustración se puede definir de manera muy general como un proyecto reformador del mundo que buscaba su mejoramiento, el pensamiento de Spinoza, cuyo eje es la idea de una única sustancia, la unión de cuerpo y espíritu, mostró ser mucho más radical y de consecuencias mucho mayores que, por ejemplo, la filosofía de Descartes o Hobbes. Esto porque bajo el principio spinozista de una única sustancia, su panteísmo, la sociedad se volvería mucho más resistente a la

---

<sup>704</sup> Levy, Ze'ev, *Probleme moderner jüdischer Hermeneutik und Ethik*, Cuxhaven-Darford, Trade Junghans Verlag, 1997, (während sich Maimonides an philosophisch geschulte Leser wandte, verfasste Spinoza sein Buch für Philosophen in potential d. h. er bemühte sich darum, Seine Leser von Vorurteilen und Aberglauben zu befreien, damit sie statt dessen eine rationale Denkart annehmen sollten) p.22.

<sup>705</sup> Cfr., Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método...*, cit., p. 369.

<sup>706</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 235.

manipulación por parte de autoridades religiosas, autocráticas, oligárquicas o dictatoriales y, con ello, mucho más democrática y revolucionaria.<sup>708</sup> Se trata de un fenómeno que merece toda nuestra atención porque así lo interpreta también Hans Kelsen: «Spinoza con su completamente antimetafísico, científico, dirigido panteísmo está vinculado con una expresa predilección por el principio democrático» (traducción propia).<sup>709</sup>

Para Kelsen, la democracia está vinculada con un principio netamente antimetafísico que sirve como piedra angular para un relativismo epistémico que es la base de su teoría pura y, con ello, de su teoría democrática, como hemos visto.

Y es que la filosofía de Spinoza se basa en el rechazo de la concepción de Dios como ente sobresustancial, idea propia de la teología medieval. Spinoza sostiene que el universo constituye una unidad sustancial en la que materia y espíritu son una unidad al mencionar que: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí mismo y se concibe a través por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse»,<sup>710</sup> que se aproxima al concepto en neerlandés *Zelfstandigheid*,<sup>711</sup> que refiere a algo que no precisa de otra cosa para su existencia. De lo cual se infiere un *ens perfectissimum*, un ente perfecto, es decir, Dios.

La definición de Spinoza destacó por su radicalismo, que rivalizaba incluso con la dada por René Descartes, quien menciona que: «por sustancia no podemos entender nada más que la cosa que en verdad existe y que no precisa de ninguna otra para su existencia» (traducción propia),<sup>712</sup> que por sí misma ya había causado revuelo en su momento pero que, a diferencia de la de Spinoza, para René Descartes en realidad existen tres tipos de sustancia: extensión, pensamiento y Dios, mientras que para el primero Dios como extensión infinita es indivisible.

Por ello mencionábamos arriba que, aunque existen ciertos paralelismos entre Spinoza y René Descartes, a Spinoza no se le debe catalogar como cartesiano. Ze'ev Levy señala que: «La estructura monística de la filosofía de Spinoza continúa más o menos la tradicional idea

<sup>708</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy...*, cit., p. 2.

<sup>709</sup> Cfr., Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., cit., (*Spinoza durchaus antimetaphysisch, naturwissenschaftlich gerichteter Pantheismus ist mit einer ausgesprochenen Vorliebe für das demokratische Prinzip verbunden*) pp. 26-27.

<sup>710</sup> Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 11.

<sup>711</sup> Cfr., Hubbeling, H.G., *Spinoza*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1978, p. 54.

<sup>712</sup> *Ibid.*, (*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*) p. 54.

judía de la unicidad de Dios» (traducción propia).<sup>713</sup> Una idea común dentro de la tradición judaica desde los siglos XI y XII, particularmente en los Ashkenazi Hassidim y en los cabalistas. Por tanto, la filosofía de Spinoza puede ser vista según Adam Sutcliffe como: «la culminación de una larga tradición de pensamiento radical dentro de la comunidad judía de Ámsterdam» (traducción propia).<sup>714</sup>

La unidad substancial del sistema de Spinoza propone por tanto, como bien lo aclara Gilles Deleuze, un nuevo modelo de cuerpo por medio del cual Spinoza: «rechaza toda superioridad del alma sobre el cuerpo, no para instaurar una superioridad sobre el alma, que no será más inteligible» (traducción propia).<sup>715</sup> La consecuencia del sistema spinozista sería, luego entonces, la transgresión del orden moral que tiene su fundamento en la dicotomía entre cuerpo y espíritu, en el control de este último sobre el primero. Con lo que el bien y el mal como categorías ontológicas pasan a dar paso sólo a “lo bueno” y “lo malo” como polos de un mismo cuerpo, de una misma sustancia. Al respecto apunta Jonathan Israel citando a Bayle:

La mayor contribución de Spinoza a la evolución de las primeras expresiones del naturalismo, el fatalismo y la irreligión modernos... fue su habilidad para integrar dentro de un único sistema coherente, u ostensiblemente coherente, los principales elementos del ateísmo antiguo, moderno y oriental. Nadie más hizo esto en los inicios de la era moderna, o nada comparable, y es primordialmente la unidad, cohesión y poder de convencimiento de su sistema, su habilidad para conectar los principales elementos del pensamiento atea previo dentro de una cadena ininterrumpida de razonamiento [...] lo que explica su lugar central en la evolución del conjunto de la Ilustración radical.<sup>716</sup>

Esta cosmovisión unisustancial del sistema spinozista tuvo, como era de esperarse dado su radicalismo, consecuencias políticas muy profundas. Como hemos visto en el capítulo primero de esta investigación, el fundamento de los órdenes autocráticos, del absolutismo por ejemplo, es en última instancia divino. Las razones de Estado propias de la teoría

---

<sup>713</sup> Levy, Ze'ev, *Baruch or Benedict. On some jewish aspects of Spinoza's philosophy*, Nueva York/Frankfurt del Meno, Peter Lang, (*the monistic structure of Spinoza's philosophy continued more or less the traditional jewish idea of god's uniqueness*) p. 21.

<sup>714</sup> Sutcliffe, Adam, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, (*the culmination of a long-standing tradition of radical thought within the Amsterdam Sephardi community*) p. 116.

<sup>715</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza philosophie pratique*, Francia, Les Éditions de Minuit, 2003, (*refuse toute supériorité de l'âme sur le corps, ce n'est pas pour instaurer une supériorité du corps sur l'âme, qui ne serait pas davantage intelligible*) pp. 27-28.

<sup>716</sup> Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750...*, cit., p. 291.

absolutista, como por ejemplo el estado de excepción en Jean Bodin, tiene su fundamento en la noción de la soberanía del Estado del que tiempo después se servirá Carl Schmitt, y que encuentra su fundamento último en un orden divino, en la providencia. Para lo cual la idea de trascendencia, la dicotomía entre el mundo y Dios, es fundamental.

Se trata de un tema que, por ejemplo, Hans Kelsen interpreta analógicamente como una teodicea del Estado. El Estado está por encima del Derecho, así como Dios está por encima del mundo, donde el Estado, así como Dios, no pueden equivocarse, las razones de Estado son las mismas que dicta la providencia. El pecado, el mal, no puede vivir en Dios, así como la injusticia no puede vivir en el Estado.<sup>717</sup> Como ya hemos visto, para Kelsen: «A la cosmovisión metafísico-absolutista le corresponde la autocrática; a la crítica y relativista, a la cosmovisión científica, la postura democrática» (traducción propia).<sup>718</sup>

Al respecto nos dice Adolf Menzel en su obra *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung* (*El pensamiento estatista del fascismo. Una investigación histórico-espiritual*) que, por ejemplo:

Hay una doble relación entre el fascismo y la religión. Por un lado, el fascismo mismo es una especie de religión, que posee un mito, que exige una entrega solemne; esta es, pues, una religión de este mundo. Pero, además, reconoce él [el fascismo] el alto valor de la religión positiva del más allá, sobre todo del cristianismo católico (traducción propia).<sup>719</sup>

La noción unisustancial de Spinoza derivó en un cambio sin precedente en la historia, donde de un momento a otro el mundo dejó de pertenecer a Dios para volverse un problema del hombre. Luego entonces, la organización social dejó de ser concebida por mucho como el mandato de la providencia para volverse meramente producto del hombre. Con ello, el Estado, como lo postula la teoría del Estado spinozista, deja de ser un ente suprajurídico, para convertirse en pura ley, producto de un pacto nacido de la necesidad de regular la convivencia entre los hombres. Se trata de una tesis que será, en esencia, la de la teoría pura de Kelsen.

<sup>717</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht...*, cit., pp.233-235.

<sup>718</sup> Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., cit., (*Der metaphysisch-absolutistischen Weltanschauung ist die autokratische, der kritisch-relativistischen, der wissenschaftlichen Weltanschauung die demokratische Haltung zugeordnet*) p. 25.

<sup>719</sup> Menzel, Adolf, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung...*, cit., (*Es gibt eine zweifache Beziehung zwischen Faschismus und Religion. Einerseits ist der Faschismus selbst eine Art von Religion, die einen Mythos besitzt und weihevollere Hingabe fordert; dies ist aber eine Diesseitsreligion. Außerdem anerkennt er aber den hohen Wert der positiven Jenseitsreligion, insbesondere des Katholischen Christentums*) p. 15.

Y es que la transformación más radical del pensamiento político derivada de esta cosmovisión unisustancial del universo y que se traduce en la teoría del Estado de Spinoza es que si todo constituye una sola sustancia se destruyen las jerarquías desde un punto de vista ontológico, éstas sólo son el resultado de un pacto político, pero no responden a una ontología. Dicho de otra manera, la noción unisustancial de Spinoza se convirtió en el fundamento ontológico de la democracia como la conocemos, para la cual todos somos iguales. Como menciona Jonathan Israel:

Sin clasificar el pensamiento radical como una tendencia spinozista, combinando la doctrina de una única sustancia o el monismo filosófico con la democracia y una filosofía moral puramente secular basada en la igualdad, las mecánicas básicas de las controversias del siglo XVII, pensamiento y polémicas no pueden ser comprendidas.<sup>720</sup>

La doctrina de Spinoza se convirtió entonces en la piedra angular de la democracia, en su principio epistémico; una nueva epistemología en la que se acaban los supervalores propios de las nociones trascendentales, dando lugar a una epistemología basada en el relativismo, que no es otra cosa que la base de la democracia. Y que, por otro lado, como nos interesa a nosotros, anuncia la llegada del positivismo jurídico visto desde la historia de las ideas, como lo entiende expresamente, por ejemplo, Adolf Menzel en su primer acercamiento a la teoría del Estado de Spinoza de 1898,<sup>721</sup> y que tiempo más tarde dará origen a la analogía de Hans Kelsen entre su teoría pura y el panteísmo, que no será otra cosa que la base de su teoría democrática. Y que, por tanto, acredita la pertinencia de la presente investigación, que intenta ser un primer esfuerzo por demostrar una línea discursiva entre el panteísmo, la democracia y la teoría democrática de Hans Kelsen como su pináculo, un esfuerzo que:

Por increíble que parezca, la historia de este proceso —el avance gradual de ideas que apuntalan la Ilustración democrática en la era moderna— permanece muy poco entendida y estudiada. De hecho, apenas existe alguna cuenta histórica que analice o narre la historia de sus orígenes y la aparición de la igualdad, la democracia, la libertad individual y libertad de pensamiento modernas, en su contexto social, intelectual y político (traducción propia).<sup>722</sup>

<sup>720</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy...*, cit., (*Without classifying radical thought as a Spinozistic tendency, combining one-substance doctrine or philosophical monism with democracy and a purely secular moral philosophy based on equality, the basic mechanics of eighteenth-century controversy, thought, and polemics cannot be grasped*) p. 21.

<sup>721</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas...*, cit., pp. 37-38.

<sup>722</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy...*, cit., (*Surprising as it may seem, the history of this process —the gradual advance of the ideas underpinning democratic Enlightenment in the modern era— remains very little studied or known.*

No obstante lo dicho y lo lógico o no que pudieran parecer los argumentos expuestos que sitúan al panteísmo de Spinoza, es decir, a su doctrina de una única sustancia, como la base de la democracia moderna, no dejarían de ser más que conjeturas nuestras a partir de lo dicho por historiadores como Jonathan Israel, quien constituye una de las bases más importantes de nuestro marco teórico, fácilmente debatibles frente a otras tantas figuras de la Ilustración si no hubiera pruebas de su materialización, pero las hay. Se trata de una historia de conspiraciones, asesinatos y luchas, perfectamente datadas, como lo veremos a continuación.

## 2. El círculo de Spinoza y la lucha por la democracia

Si bien hemos mencionado que se dice de Spinoza que fue un personaje aislado del mundo, nada podría ser, en parte, más errado, y esto lo sabemos por su círculo.

El primero que comenzó a estudiar a Spinoza y su círculo fue el neerlandés Koenraad Oege Meinsma (1865-1929) en una publicación de 1896, bien conocida por Adolf Menzel, titulada *Spinoza en zijn Kring. Historisch-kritisch studien over hollandsche vrijgeesten Spinoza y su círculo. Estudio crítico-histórico sobre el espíritu libertario holandés*. Lamentablemente, sólo hemos tenido acceso al texto original en neerlandés, lengua que no dominamos, pero que prometemos algún día aprender, dado que muchos de los textos que han explorado este tema están en esa lengua. Por lo que no hemos podido consultar el texto. Sin embargo, gracias a los estudios que son parte fundamental de nuestro marco teórico y la enorme erudición de Jonathan Israel, podemos hacer un par de apuntes al respecto.

Al hablar de las personas que formaron parte del círculo de Spinoza debemos comenzar por Franciscus van den Enden, una persona a la que pareciera se hubiera querido borrar de los anales de la historia, pero sin la cual, como se desprende de estudios relativamente recientes, resulta difícil comprender, en parte, ciertos aspectos de los orígenes y alcances del pensamiento democrático de Spinoza.

---

*Indeed, there exist scarcely any historical accounts that analyze and narrate the story of the origins and rise of modern equality, democracy, individual liberty, and freedom of thought in their intellectual, social, and political context) p. IX.*

Sobre Franciscus van den Enden sabemos que nace en Amberes en 1602, ingresa en 1619 a la orden de los jesuitas de la que es expulsado en 1633, dato curioso porque al igual que Spinoza, quien es expulsado de la comunidad judía en 1656, fue expulsado de su congregación religiosa. Estudia filosofía y luego medicina, se instala en Ámsterdam entre 1644 y 1645, donde abre una galería y emprende una carrera como corredor de arte, la cual fracasa, por lo que termina por abrir una escuela de latín en la que conoce como alumno a Spinoza.

A pesar de que, por lo que sabemos, Franciscus van den Enden parecería haber sido una persona apacible como correspondería a la personalidad de un corredor de arte o maestro de latín, muere en París en 1674, donde cuatro años antes había fundado una escuela de latín, colgado en la horca al descubrirse una conspiración de la que era parte para asesinar al Rey Sol, Luis XIV.

Extrañamente, no existe en los escritos de Spinoza mención alguna a su maestro de latín. Sin embargo, hay fuentes que señalan que el vínculo entre maestro y alumno era más que estrecho. De hecho, parece ser que hacia 1660, cuando aparece en Ámsterdam un círculo de filósofos radicales, una secta o movimiento spinozista, éste estaba liderado por Franciscus van den Enden.<sup>723</sup>

Las afinidades entre el pensamiento de Spinoza y el de Franciscus van den Enden parecen ser más que obvias. Ya señalaba un antiguo alumno de Franciscus van den Enden que éste entendía a Dios como una categoría filosófica idéntica a la naturaleza,<sup>724</sup> lo cual ha dado lugar a que se le interprete como un proto-Spinoza por alguno de sus estudiosos, como el profesor de la Universidad Erasmo de Rotterdam, Wim Klever, además de su fuerte inclinación democrática que ya comentaremos adelante.

Un dato interesante sobre Franciscus van den Enden y que nos revela un poco más sobre su pensamiento resulta lo expuesto por otro de los investigadores que más se han enfocado en este personaje, Marc Bedjai, quien en 1971 encontrara en el Museo Británico uno de los textos de Franciscus van den Enden, el *Philedonius* (1657). Se trata de una pieza de teatro con un extraño símbolo en la portada, que ha decir de Bedjai, se trata de un símbolo

---

<sup>723</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750...*, cit., p. 218-220.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 219.

alquímico, por lo que sostiene que el *Philedonius* es una especie de *Ludibrium* que apela a los manifiestos de Los Rosacruces.

A partir de la obra de Marc Bedjai se conoce la inclinación de Franciscus van den Enden por la alquimia, de la que, es muy probable, se contagiara Spinoza. Se trata de una cuestión que ha sido mayormente explorada por María José Villaverde en su texto “Spinoza: persecución, ateísmo y alquimia” o “Spinoza y la alquimia”, haciendo hincapié en cómo el miedo al ridículo, a quitarle “seriedad” a la filosofía de Spinoza o que ésta sea demeritada, ha hecho que se borren de las ediciones de las obras póstumas de Spinoza referencias claras a términos alquímicos en sus cartas sobre sus experimentos químicos. Lo cual es una verdadera pena. Ya hemos visto cómo la alquimia como fase primigenia de la ciencia ha sido parte del proceso de la democracia. Cabe recordar que el *Tratado teológico político* de Spinoza se publica bajo el seudónimo del alquimista Heinrich Khünrath, del que ya hemos tenido también oportunidad de hablar.

Otro texto por demás importante de Franciscus van den Enden es su *Kort Verhael van Nieuw Nederlants (Tratado breve de los Nuevos Países bajos)* de 1662. Se trata de un proyecto de colonización de América del Norte, posiblemente influenciado por otro miembro por demás interesante, cercano a Spinoza, el colegiante Pieter Cornalius Plockhoy (1625-1664-1670) —ya Adolf Menzel desde su primera publicación había advertido de la posible influencia de los Collegiantes en la teoría del Estado de Spinoza—,<sup>725</sup> quien fuera precursor del Movimiento Cooperativista en Manchester, que proponía una forma de vida donde se compartía la propiedad, el trabajo, el capital y no se permitía ninguna jerarquía o liderazgo. Para ello pidió el apoyo de Oliver Cromwell en 1658, para establecer varias comunidades de este tipo, cosa en la que perdió toda esperanza y regresó a Ámsterdam en 1660, al momento de la restauración de la monarquía en Inglaterra. Junto con Franciscus van den Enden, Plockhoy compartía una visión utópica del mundo basada en la libertad, la tolerancia y la ausencia jerarquías, llegando al extremo —para la época— de declarar la igualdad entre hombres y mujeres, como lo hiciera Franciscus van den Enden.

Al tiempo en que apareciera el *Tratado Breve* de Franciscus van den Enden, Plockhoy había propuesto una Constitución política con 117 artículos, basada en la libertad política y

---

<sup>725</sup> Cfr., Menzel, Adolf, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas...*, cit., pp. 32-34.

legal como proyecto para una nueva sociedad en la zona de Delaware, en aquel entonces Nuevos Países Bajos, para lo cual pidió el apoyo de Franciscus van den Enden, quien consiguiera el financiamiento para tal empresa por parte del ayuntamiento de Ámsterdam. En julio de 1663 un grupo de 41 personas embarcaría con Cornelius Plockhoy al Nuevo Mundo, sin mucho éxito, ya que al poco tiempo de establecerse en Delaware fueron invadidos por los ingleses.<sup>726</sup> Sin embargo, y no obstante el fracaso de tal empresa, sería quizá la primera vez en que una idea de una sociedad más igualitaria, sin jerarquías, de igualdad entre hombres y mujeres, una sociedad democrática nacida de un pacto constitucional, se materializara en el mundo moderno, detrás de la cual estaba claramente el fantasma del panteísmo.

Para 1665 Van den Enden publica *Vrje Plolitije Stellingen (Libertad política y Estado)*, sin duda su obra más importante y en la que, con una clara tendencia panteísta, propone una sociedad igualitaria bajo el principio de una “natural libertad igualitaria”, una sociedad sin esclavismo, de igualdad entre hombres y mujeres, sin jerarquías, y dirigida por una asamblea del pueblo.<sup>727</sup> Se trató de un proyecto que no sólo quedaría en papel para van den Enden, pues fiel a su espíritu libertario Van den Enden lucharía por su ideal de una sociedad igualitaria y armó una conspiración para asesinar al Rey Sol, Luis XIV y terminar con el absolutismo. Lamentablemente, los planes de Van den Enden fueron descubiertos y moriría en la horca en 1674.<sup>728</sup>

Otras personajes cercanos a Spinoza y Van den Enden fueron los hermanos Adriaen y Johannes Koerbagh (1633-1669 y 1634-1672), el primero publicaría dos obras de suma importancia en su momento *Een Ligt schijnen de duystere plaatsen (Una luz brillando en lugares oscuros)* y *Een Bloemhof van allerley Lieflijkheyd sonder verdriet (Un jardín de todo tipo de encantos sin remordimientos)* ambos de 1668 y a los que lamentablemente no hemos tenido acceso, pero de cuyo contenido antireligioso de clara tendencia spinozista sabemos por la extrema erudición y el trabajo de décadas de Jonathan Israel.<sup>729</sup> Y tenemos conocimiento de que en los últimos años estos textos han cobrado un gran interés académico

---

<sup>726</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750...*, cit., p. 231.

<sup>727</sup> Cfr., Van den Enden, Franciscus, *Libertad política y Estado...*, op. cit., p. 56.

<sup>728</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750...*, cit., p. 235-236.

<sup>729</sup> *Ibid.*, pp. 237-250.

siendo objeto de varios seminarios y ponencias en Ámsterdam, sobre todo encabezados por el Departamento de Historia Alquímica de la Universidad de Ámsterdam. Sin embargo, el difícil contexto en el que se ha desarrollado esta investigación, es decir, el de dos años de pandemia, cierre de universidades y bibliotecas, han frustrado nuestras esperanzas para intentar enterarnos más sobre estos textos. No obstante, las referencias a los mismos acreditan, aunque sea en parte, que el panteísmo pasó a ser parte de un programa político muy importante dentro del círculo de Spinoza, cuya importancia se puede apreciar con el hecho de que tales publicaciones le costaran durante varios años la libertad a los hermanos Koerbagh mediante sentencias muy duras, tanto que finalmente perecieron debido a ello.

Finalmente queremos destacar la figura de Luis Meyer (1629-1681), médico, latinista, lexicógrafo y hombre de teatro de ascendencia luterana, quien fuera uno de los principales colaboradores de Spinoza. Su obra más importante fue *Philosophia S. Scripturae Interpres* (1666), la cual se publicara clandestinamente. Se trató de una obra que causó revuelo en su momento, no sólo en los Países Bajos, sino también en el Báltico, Alemania e Inglaterra. Lamentablemente tampoco hemos tenido acceso a esta obra, pero una vez más sabemos de su contenido que, como era de esperarse, radica en un fuerte discurso antireligioso, antiteológico, con una clara influencia panteísta. Sabemos también que fue una de las obras más importantes de la Ilustración temprana, equiparable por su impacto hasta cierto punto con el *Tratado teológico político* de Spinoza,<sup>730</sup> pero como sucede con frecuencia en el mundo de las ideas, la importancia de algunos textos pasa paulatinamente al olvido, como en este caso. Sin embargo, la obra de Luis Meyer constituye un testimonio más de la influencia del panteísmo en la historia de las ideas en Occidente y de cómo éste, a través de las publicaciones de las personas cercanas a Spinoza, fue cambiando la cosmovisión occidental, que pasaba poco a poco de ser una idea que flotaba en el aire y se escondía, por ejemplo, detrás de manifiestos como Los Rosacruces con historias ficticias, a convertirse en textos filosóficos de gran seriedad e importancia y que cambiarían con el tiempo la configuración política de Occidente a través de nuevas categorías que, como lo expresa Marc Bedjai haciendo referencia a una metáfora de Merleau-Ponty, espiritualizarán el cuerpo y

---

<sup>730</sup> *Ibid.*, pp. 254-276.

materializarán el espíritu,<sup>731</sup> una unión alquímica entre macrocosmos y microcosmos llamada panteísmo que será la base ontológica del discurso democrático en Occidente.

Como bien apunta Jonathan Israel, la esencia del pensamiento radical ilustrado de Spinoza a Diderot es el rechazo a la religión, a la verdad revelada, a los milagros, a la Divina Providencia.<sup>732</sup> Ésta fue la herencia de Spinoza para el mundo, la del panteísmo.

Si bien no todos los ilustrados fueron antirreligiosos y hay figuras como la de Rousseau, Voltaire, Adam Smith o Turgot, entre muchos otros, de gran relevancia, pero de pensamiento más moderado, los verdaderos agentes de cambio como Pierre Bayle, los materialistas como D'Holbach, Helvetius, De la Mettrie, entre otros, cuyas ideas estuvieron detrás de acontecimientos decisivos en el proceso de democratización de Occidente como la Revolución francesa, fueron herederos del spinozismo. Cabe destacar un dato interesante que nos aporta el historiador francés Daniel Mornet en su magnífico obra libro *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa*, el hecho de que la obra de Rousseau fuera prácticamente desconocida antes de la Revolución francesa,<sup>733</sup> cuya prueba está en que ante obras como *El contrato social* no fueran reimpresas desde su publicación hasta poco antes de la Revolución. Y no decimos de Spinoza, sino del spinozismo porque, por ejemplo, esto que ahora llamamos panteísmo, esta cosmovisión que fue ante todo un proceso de secularización de las categorías occidentales que cobró fuerza a partir de Spinoza, adquirió nuevas formas en cada lugar, como es el caso del materialismo. De cualquier manera, en la historia de las ideas, se reconoce una línea discursiva derivada del pensamiento de Spinoza, por lo que, comúnmente, a todo pensador radical, todo el que desafiara la moral de *statu quo*, se le identificó como spinozista.

Lamentablemente, aunque podría constituir un punto a favor de la hipótesis de nuestra investigación, resulta demasiado extenso analizar la forma en que el panteísmo de Spinoza se materializó en el pensamiento de cada autor importante en el devenir de las ideas democráticas en Occidente durante la Ilustración. Afortunadamente, este tema ha sido objeto de investigaciones desde hace más de 20 años por parte de Jonathan Israel en el Instituto de

---

<sup>731</sup> Cfr., Bedjai, Marc, «Franciscus van den Enden, maître spirituel de Spinoza», en *Revue de l'histoire des religions*, Francia, tomo 207, n° 3, 1900, p. 306.

<sup>732</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750...*, cit., p. 112.

<sup>733</sup> Cfr., Mornet, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (175-1787)...*, op.cit., p. 96.

Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton, por lo que simplemente repetir aquí sus hallazgos, además de una tarea ociosa, sería incluso una deshonestidad académica. Basta con decir que se trata de una línea discursiva que se empalma con lo expuesto por el autor que nos ocupa, Hans Kelsen, y que fue objeto de la que hubiera sido su última publicación *Religión secular*, la cual amerita en lo futuro una investigación detallada.

De lo anterior, podemos resumir que el spinozismo fue más allá de una simple filosofía, se convirtió en un movimiento clandestino que buscara la democratización del mundo, intentando acabar con el absolutismo incluso al conspirar para asesinar al Rey Sol; fundando las primeras sociedades cooperativistas en Inglaterra; y buscando, tal vez por primera vez en la historia, fundar una sociedad bajo una constitución democrática en el Nuevo Mundo. Detrás de todo esto estaba el panteísmo como motor ontológico de la lucha democrática, de la lucha por la igualdad.

Esto da respuesta a la pregunta de la presente investigación, comprobando que históricamente hay un vínculo muy fuerte entre democracia y panteísmo y que por ende los textos kelsenianos resultan sumamente relevantes, ya que siguen esta línea discursiva que vincula al panteísmo con la democracia desde la historia de las ideas, y que incluso podrían completar las investigaciones hechas en las recientes décadas.

### 3. La relevancia de Spinoza en la filosofía del siglo XVIII-XIX: la batalla panteísta

Hacia la década de 1780 el difícil clima político europeo, los aires revolucionarios, la creciente fijación en conspiraciones y sociedades secretas, temor en absoluto infundado, ya que para aquel entonces hay gran cantidad de logias en ambos lados del continente, algunas con tendencias más esotéricas y fantasiosas que otras, provocó una creciente tendencia al conservadurismo en algunos casos, en específico, en contra de la Ilustración.

Como comenta Jonathan Israel, justo en aquel entonces los progresos de la Ilustración parecen ir en picada, lo cual se observa sobre todo en las áreas rurales donde abundan las creencias en lo sobrenatural, en el mesmerismo, en las curas milagrosas, los ritos masónicos, así como la arraigada creencia en vampiros en Polonia, Hungría, Silesia, Moravia, Austria y Lorena. Esto hizo que juristas como Carl von Knoblauch (1756-1794) vieran la necesidad de

contrarrestar la tendencia antiilustrada, sobre todo con base en la filosofía de Spinoza de quien, nos dice el jurista, se trata del filósofo más consecuente de todos.<sup>734</sup>

Fue justo en este contexto en la década de 1780 en el que las tendencias antiilustradas cobraban fuerza que tuvo lugar una de las batallas filosóficas más importantes de todos los tiempos, la llamada “Batalla panteísta” (*Pantheismusstreit*), la cual durara cinco o seis años pero cuyas repercusiones alcanzarían a Goethe, Mendelssohn, Hamann (el Mago del Norte), Hegel, Fichte, Schelling e incluso a Marx, al ser el origen del pináculo de la filosofía alemana y que tuvo como punto de partida a Spinoza:<sup>735</sup>

Lo que ocurrió, afirma Goethe, fue una revelación repentina de preguntas que habían estado fundamentalmente integradas a la vida intelectual alemana y a la filosofía desde Leibniz, reconociendo ante todo la importancia central de Spinoza en 1671 en cada cuestión esencial, ya sea en filosofía, religión, ciencia o moralidad (traducción propia).<sup>736</sup>

Incluso Lichtenberg, uno de los intelectuales más representativos de la filosofía alemana diría que en un futuro lejano la religión universal sería un spinozismo modificado.<sup>737</sup> Por ello no debe extrañarnos lo que señalábamos al comienzo de este capítulo sobre Heinrich Heine, quien apuntaba que el panteísmo se había convertido en la religión de Alemania: «El panteísmo es la religión oculta de Alemania, resultado vaticinado por aquellos escritores alemanes que hace ya cincuenta años arremetieron tanto contra Spinoza».<sup>738</sup>

Se podría decir que la “Batalla panteísta” comienza cuando Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) publicara dos obras cuya recepción cambiaría en definitiva el rumbo de la historia. Una fue *Erziehung des Menschen Geschlechts* (*La educación del género humano*) y *Nathan der Weise* (*Nathan el Sabio*), que más que obras promotoras de la tolerancia, lo fueron de la razón, de la idea de la conquista de la libertad a través de la razón, es decir, una apología de la Ilustración en un momento en que ésta se ponía entre dicho.

Detrás de estas obras se escondía por supuesto la figura de Spinoza, cuestión que ha sido más que estudiada y de la que no diremos más, así como de muchos otros puntos en

---

<sup>734</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790...*, cit., pp. 684-687.

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 687.

<sup>736</sup> *Ibid.*, (What occurred, affirms Goethe, was a sudden uncovering of concerns that had been entirely integral to German intellectual life and philosophy ever since Leibniz, first recognized Spinoza's central importance for every basic question, whether in philosophy, religion, science, or morality, in 1671) p. 688.

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 689.

<sup>738</sup> Heine, Heinrich, «Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania, en *Ensayos*» ..., op. cit., p. 73.

particular sobre este momento tan importante en la historia de la filosofía. Nuestra metodología es la historia de las ideas y nuestro objetivo, por tanto, el de destacar la importancia de este momento sin ahondar en las posturas filosóficas, lo que prácticamente significaría hacer un análisis de los discursos filosóficos de muchas de las figuras más importantes de la época de oro de la filosofía alemana y sus posturas frente a otros filósofos de la época.

Si bien es cierto que se toma a Lessing como un parteaguas que da inicio a la “Batalla panteísta”, bien apunta Jonathan Israel que ya el político y filósofo August Wilhelm Rehberg (1757-1836) en 1779, en una competición académica en Berlín publicó un texto que causó gran revuelo. En él describe a Spinoza como el filósofo más convincente y consecuente, por encima de Leibniz, Wolf y muchos otros. Se trata de una postura que partidarios y detractores de Spinoza como Jacobi, Herder, Lichtenberg, Goethe o Knoblauch compartieran. Lo cual nos da una idea, primero, de que no sólo en Lessing, sino que en muchos otros autores, Spinoza era un fantasma que se hacía presente. Por otro lado, esto nos habla de que se estaba convirtiendo en una moda en la filosofía alemana.<sup>739</sup>

Parece ser que la “Batalla panteísta” cobró forma durante la visita en 1780 de una de las mentes más lúcidas de la filosofía alemana de aquel tiempo, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), a Lessing, cuyo estado de salud para aquel entonces ya estaba bastante deteriorado.

Jacobi, un oficial de finanzas de los Ducados Unidos de Jülich-Clevéris-Berg, ahora Renania del Norte-Westfalia y la provincia holandesa de Güeldres, y quien, por otro lado, fuera en gran medida uno de los padres del Romanticismo alemán, parece ser que llevaba una agenda filosófica personal, motivo por el cual realizó esta visita a Lessing.

Jacobi creía que una de las razones por las cuales la Ilustración parecía estar en declive se debía al spinozismo y a partir de 1783 comienza una campaña en contra de los ilustrados de Berlín —sobre todo contra Moses Mendelssohn en un intercambio epistolar— acusando a Lessing, después de sus conversaciones tres años antes, de spinozista. Y es que para Jacobi el problema de fondo con el spinozismo era la racionalización de Dios, un dios racionalizado

---

<sup>739</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790...*, cit., p. 689.

era para Jacobi un Dios muerto, es decir, derivaba en el nihilismo, en la nada.<sup>740</sup> Dicho en otras palabras, para Jacobi el spinozismo representaba acabar con los fundamentos de la civilización occidental, con el cristianismo.

El temor de Jacobi no era nada infundado, esto se ve reflejado sobre todo en la literatura del periodo romántico alemán, en específico en el llamado Romanticismo negro (*Schwarze Romantik*), en obras como *Die Nachtwachen von Bonaventura (Las vigiliias de Bonaventura)* de August von Klingemann (1777-1831) de 1804,<sup>741</sup> u obras como *Rede des Toten Christus vom Weltgebäude herab, das kein Gott sei (Diálogo de un Cristo muerto desde lo alto del cosmos diciendo que no hay Dios)* de Jean Paul Richter (1763-1825) escrito en 1796, así como las obras de uno de los escritores, por lo que sabemos, consentidos de Kelsen, Max Stirner. Se trata de un tema que ha sido profundamente analizado en los estudios de historia conceptual de Dieter Arendt sobre el nihilismo poético en el romanticismo (*Der poetische Nihilismus in der Romantik*).

Parte del debate se centraba en saber si el spinozismo era consecuencia del panteísmo o al revés, esta última, a decir de Jacobi, era la respuesta correcta. Lo cual lo llevaba a preguntarse por el “espíritu” del panteísmo, que encontraba en el concepto fundamental del spinozismo: un ser a partir del cual todo se puede aclarar o todo deviene de él, uno que no necesita de ninguna aclaración, dado que es un principio absoluto, que es por sí mismo, en otras palabras, eterno. Y que Jacobi entiende como consecuencia del racionalismo spinozista.<sup>742</sup>

Lo anterior nos remite a lo que ya habíamos señalado en el capítulo anterior, cuando tratamos el tema de la eternidad del mundo en los siglos XIII y XIV. La recepción del panteísmo tuvo todo un corolario de interpretaciones que dieron pie a un sinnúmero de manifestaciones filosóficas y culturales, pero en esencia, ya sea que se trate del protopanteísmo del siglo IX de Erígena, el de los siglos XIII o XIV con la entrada de averroísmo en Occidente, o el punto de inflexión que tuvo lugar con el spinozismo en el siglo

---

<sup>740</sup> Cfr., Villacañas Berlanga, José Luis, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, España, Anthropos, 1989, p. 482.

<sup>741</sup> Ya hemos tenido la oportunidad de hacer un estudio sobre el tema en nuestra tesis en Literatura alemana titulada *Las Vigiliias de Bonaventura, entre nihilismo y posmodernidad* (2010/UNAM).

<sup>742</sup> Cfr., Scholz, Heinrich, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn...*, op. cit., pp. XVIII-XIX.

XVII, la idea que subyace detrás del panteísmo es la de una nueva concepción del tiempo manifestada en la idea de la eternidad.

No podemos y está fuera de los alcances de la presente investigación dar una definición del panteísmo, suponiendo que esto fuera posible. El panteísmo es parte consustancial del pensamiento occidental. En el momento en el que el pensamiento occidental toma forma —que, como hemos visto, tiene lugar con la incursión del averroísmo en Occidente y el nacimiento de la escolástica—, en ese mismo momento el panteísmo emerge como contradiscurso; se trata de una consecuencia lógica que busca desmitificar, a partir del discurso científico, los dogmas de la fe cristiana, muchas veces cargado de un inevitable misticismo que se ve reflejado en el devenir del discurso científico, como es el caso de la alquimia. Pero que evolucionará lentamente, no siempre de manera lineal ni ininterrumpida, hacia las formas más seculares del pensamiento occidental como el materialismo, el nihilismo, el ateísmo, el relativismo o el positivismo, o en manifestaciones sociales como movimientos sectarios de los que hemos tenido oportunidad de hablar. Por ello, tratar de definirlo sería, desde nuestro punto de vista, igual a tratar de resumir en un reduccionismo de lo más simplista la totalidad del pensamiento occidental, así como su historia.

Por lo anterior, nos basta con mostrar su presencia constante en el devenir del pensamiento en Occidente y, sobre todo, destacar que si algo podemos extraer de éste es el tiempo. El panteísmo le dio a Occidente categorías de tiempo, de lo temporal. Sólo en una cosmovisión donde el mundo es eterno, donde los tiempos no son de Dios sino del hombre, el mundo se vuelve su propio problema. Sólo en un mundo así, en un mundo como problema del hombre, puede nacer la democracia, la idea de que el hombre rige su propio destino.

Por ello no debe extrañarnos la alegoría de Kelsen al panteísmo en su tesis de la identidad sobre el Estado y el Derecho, una teoría del Estado sin Estado, una teoría de la democracia, una donde el Estado somos todos.

Además de ello, desde Spinoza el panteísmo dotó a Occidente de una nueva epistemología, una que se basó en el relativismo. Ahí donde no hay una metafísica, donde no hay un Dios, no hay valores absolutos. Luego entonces, los puntos de vista de cada uno se vuelven relativos y sólo encuentran su fundamento más fuerte en las ciencias. Idea que será parte esencial de la teoría democrática de Kelsen, quien parte de un relativismo epistémico sobre todo a partir del discurso de las ciencias y cuya base histórica es el panteísmo.

Como hemos mencionado, la batalla panteísta, la discusión sobre Spinoza, alcanzará a todo gran filósofo de la época en Alemania, se escribirá a favor o en contra de Spinoza, pero siempre sobre él. Incluso hasta en filósofos tan metafísicos como Hegel podemos ver ejemplos de esto; categorías como el absoluto son consecuencia del discurso spinozista y su tendencia a la unidad. Con lo que el panteísmo se convertirá en la gran religión de Alemania, como lo diría Heine.

Por tanto, sólo queda decir sobre este hecho histórico en la historia de la filosofía que la batalla panteísta constituye un testimonio de cómo el panteísmo será una idea que sobrevivirá durante siglos en Europa, configurando el pensamiento filosófico, y que justo en el momento en que Spinoza parecía haber caído en el olvido, cobrará una fuerza inusitada en el debate filosófico, culminando en la filosofía de la identidad de Schelling, también conocida como “sistema de la identidad”, en la que los contrarios, naturaleza y espíritu, se fusionarán. Un discurso que curiosamente veremos un siglo más tarde en la teoría de la identidad entre Derecho y Estado, discusión que ya desde antes no fue ajena para la teoría del Estado.

#### 4. Comentarios breves sobre el panteísmo

*la famosa inmediatez de todas las épocas respecto a Dios se lleva muy bien con la idea de un nexo histórico universal*<sup>743</sup>

Hans Georg Gadamer

Como hemos señalado a lo largo de esta investigación, el vocablo “panteísmo” aparece por vez primera en 1705 en la obra *Socinianism truly stated (Socinianismo bien explicado)*.<sup>744</sup> Y es parte de un *ludibrium* (juego) de Toland que hace referencia al credo de una supuesta secta que identificaba a Dios con la naturaleza que, como apunta Jonathan Israel: «Toland tenía el hábito de usar el término panteísta intercambiamente con spinozista, y que en general estaba muy en deuda con Spinoza». <sup>745</sup> Por tanto, como lo menciona John Hunt, de la palabra

<sup>743</sup> Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método...*, cit., p. 259.

<sup>744</sup> Cfr., Toland, John, *Socinianism truly stated*, Londres, 1705, p. 7.

<sup>745</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1670-1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 757.

panteísmo no tenemos una definición precisa más allá de su etimología: Dios es todo.<sup>746</sup> Por ello no podemos hablar propiamente de un concepto, ya que estaríamos forzados a explicar primero qué es Dios para luego tratar también de aclarar qué se entiende por “todo”. Tampoco podemos decir del panteísmo que se trata de una religión, toda vez que, como lo señala Israel, el término tiene una fuerte carga spinozista y el spinozismo no es una religión. Por último, su polisemia o la manera en que es empleada la palabra panteísmo no nos permite hablar de una filosofía, aunque se le suele vincular con Spinoza, ya que el spinozismo muchas de las veces es una interpretación de la filosofía del neerlandés que poco o nada tiene que ver con su sistema filosófico.<sup>747</sup>

Precisamente por esto último nosotros partimos de que se trata de una idea que tiene que ver con el desarrollo del pensamiento occidental casi en su totalidad desde sus inicios en los siglos XIII y XIV en la Universidad de París que, como hemos explicado, es cuando el pensamiento en Occidente comienza a tener un carácter propio, con categorías que lo distinguen de lo que hasta entonces había existido. Esto aunado a las razones que a continuación expondremos con base en las investigaciones existentes acerca de la historia del panteísmo.

Uno de los pocos estudios sobre los orígenes del panteísmo se lo debemos al filósofo Gottlob Benjamin Jäsche (1762-1842), quien es conocido sobre todo como editor del *Manual de lógica* de Immanuel Kant y amigo cercano. Jäsche escribe en 1815 *Historische Darstellung der verschiedenen ältern Hauptformen des Pantheismus (Exposición histórica de las diferentes antiguas formas básicas del panteísmo)*, tema que desarrollará a profundidad en los tres tomos *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgang, seinem spekulativen und praktischen Werth und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie (El panteísmo según sus diferentes formas básicas, su origen y desarrollo, su valor y grado especulativo y práctico. Una contribución a la historia y crítica de dicha doctrina in la filosofía antigua y moderna)*, y que nos interesa particularmente porque se trata de una de las fuentes primarias de Kelsen sobre el tema. En ella Jäsche distingue, por lo menos, tres formas de panteísmo:

---

<sup>746</sup> Cfr., Hunt, John, *Pantheism and Christianity*, Londres, Isbister, 1884, p. 1.

<sup>747</sup> Cfr., Israel, Jonathan, *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752*, Gran Bretaña, Oxford University Press, 2006, p. 44.

materialista, idealista y uno que llama de la indiferencia o dualista, al ser una mezcla de los dos primeros.<sup>748</sup>

Jäsche entiende por panteísmo materialista una deificación de la naturaleza, en esencia, el hilozoísmo de la escuela jónica, en particular en filósofos como Tales de Mileto o Heráclito, los estoicos, pero incluso en Giordano Bruno. En cuanto al panteísmo idealista nos dice Jäsche se trata de una cosmovisión de origen oriental que cree en una inteligencia absoluta y que podemos encontrar en la antigua doctrina de la emanación hindú, pero sobre todo el la cábala, el gnosticismo y el neoplatonismo, y que también podemos hallar en el misticismo de filósofos como Malebranche, Fichte o Hegel. Sobre el panteísmo dualista o de la indiferencia nos dice Jäsche se trata una mezcla de los anteriores y que podemos ubicar en la filosofía de Spinoza o el sistema de la identidad de Schelling.

La historia del panteísmo de Jäsche, si bien nos resulta interesante al ser una de las fuentes primarias de Kelsen, confirma lo que hemos señalado anteriormente acerca de la dificultad de concebir al panteísmo como un concepto o una filosofía, ya que prácticamente Jäsche nos refiere a toda la historia de la filosofía e incluso a las cosmovisiones orientales, lo cual no nos es de mucha ayuda. Por otro lado, nos resulta un tanto ingénuo la interpretación de Jäsche, ya que pensamos que no toda forma de animismo pueden entenderse como panteísmo. Éste como la concepción de que todo es uno parte de una dicotomía entre el mundo, la naturaleza y lo divino o sobrenatural: es un contradiscurso frente a la cosmovisión dualista del universo. El hombre primitivo suponemos debió de concebir su entorno como algo vivo, como una totalidad, pero esto no lo hace panteísta. Como lo explica Émile Durkheim, categorías como lo sagrado o sobrenatural, propias de un orden trascendental devienen del desarrollo de la religión que divide al mundo en dos sustancias y que, muy probablemente, fue la forma primera del formalismo jurídico.<sup>749</sup> Luego entonces, no toda cosmovisión unisustancial de universo puede ser comprendida como panteísmo. Para que exista el panteísmo debe de haber primero una concepción dualista del mismo y, partiendo de ésta, una identificación de las dos sustancias como una unidad.

---

<sup>748</sup> Cfr., Jäsche, Gottlob Benjamin, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgang, seinem spekulativen und praktischen Werth und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie*, tomo I, Berlín, Reimer, 1827, pp. 57-60.

<sup>749</sup> Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 89-93.

Para nosotros un contradiscurso así sólo lo encontramos en Occidente, donde, como explicamos en el capítulo anterior, el choque entre el averroísmo latino que introduce al Aristóteles científico a Europa hasta entonces desconocido y el cristianismo medieval, lo cual imprime de nuevas categorías al pensamiento occidental tales como el tiempo, cuestión que ya hemos tratado. Se trató de un momento a partir del cual se buscó una nueva base epistémica en el discurso filosófico que tuviera como base una noción unisustancial del universo como resultado del cisma que ocasionó el discurso científico para la fe cristinana, cuyo dogma ya no se pudo sostener tan fácilmente.

Sin querer tener la última palabra sobre el panteísmo o sus orígenes, nos parece que por lo menos existe cierto consenso en identificar el periodo entre el averroísmo latino y el Renacimiento en Europa como uno de los más importantes en la historia del panteísmo por parte de expertos en la materia como Sigfried Wollgast<sup>750</sup> o Karl Albert a lo largo de su obra *Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus (Amalric de Chartres y el panteísmo medieval)*, esto con el antecedente de Eriúgena en el Renacimiento carolingio, de quien si bien se debate su título como panteísta por estudiosos como Dermot Moran, se reconoce al mismo tiempo la importancia de su recepción en autores vinculados con el panteísmo como Nicolás Cusa y en el Renacimiento en pensadores como Pico della Mirandola o Marsilio Ficino.<sup>751</sup> Y que se trata de una idea que parece compartir Kelsen dada la cronología que expone sobre el devenir del pensamiento antimetafísico.<sup>752</sup>

Como lo señala Sigfried Wollgast, el panteísmo tiene un origen claramente sectario, vinculado, en parte, con el protestantismo y los cambios económicos y sociales de la transición del feudalismo a las sociedades precapitalistas, que ya lo advertía Federico Engels.<sup>753</sup> Para Wollgast este sectarismo procede, en parte, de la mística medieval, en particular del Maestro Eckhart<sup>754</sup> que, como ya hemos visto, Kurt Falsch explica que no se

---

<sup>750</sup> Cfr., Wollgast, Sigfried, «Deus sive natura. Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte», *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, Leibniz Sozietät der Wissenschaften zu Berlin e.V., vol. 27, 1998, p. 17.

<sup>751</sup> Cfr., Moran, Dermot, *The philosophy of John Scottus Eriugena. A study of Idealism in the Middle Ages*, Reino Unido, Cambridge University Press, 2004, p. xii.

<sup>752</sup> Cfr., Kelsen, Hans, «Staatsform und Weltanschauung»..., *cit.*, p. 26.

<sup>753</sup> Cfr., Wollgast, Sigfried, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*, Berlín, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972, pp. 7-31.

<sup>754</sup> Cfr., Wollgast, Sigfried, «Deus sive natura. Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte»..., *cit.*, pp. 17.18.

trata realmente de un misticismo sino de nuevas categorías de análisis, resultado del averroísmo latino.<sup>755</sup> Esto tuvo implicaciones en el espíritu confesional que pueden aclarar dicho sectarismo, el cual pudo ser la consecuencia del cambio de categorías epistémicas derivado del averroísmo latino.

El Sigfrid Wollgast nos habla de un desarrollo del panteísmo en la filosofía de la naturaleza proveniente de la mística medieval durante el Renacimiento con una fuerte tendencia neoplatónica en autores como Marsilio Ficino o Pico della Mirandola que se va a reflejar sobre todo en el discurso alquímico, en particular en la idea de la unión entre macrocosmos y microcosmos,<sup>756</sup> que nosotros hemos señalado se trata de una idea que está muy presente en los manifiestos rosacruces y que también le sirve como analogía a Kelsen para su tesis de la identidad entre Derecho y Estado.<sup>757</sup> Por lo que el vínculo de la idea del panteísmo con el discurso protocientífico es claro, que se trata de una cuestión que le interesaba particularmente a Kelsen, es decir, la del panteísmo como superación del método teológico y por ende de relevancia histórica.

En lo que sí parece haber cierto consenso sobre la idea del panteísmo es que Spinoza representa el pínaculo de éste, al haber desarrollado un sistema filosófico que sostiene la existencia de una única sustancia, el cual hasta nuestros días no ha podido ser rebatido si no es por un salto de fe y la creencia en un mundo metafísico. Pero, como hemos señalado arriba, se debe tener cuidado al vincular enteramente al panteísmo con Spinoza porque dicho vocablo nace de un *ludibrium* que, si bien le debe mucho al neerlandés, sólo toma de éste una cosmovisión general unitaria del universo y no como un desarrollo de su sistema filosófico. Aunado a ello, el spinozismo puede adquirir matices a la vez místicos, como en caso del idealismo alemán, y otras completamente materialistas, como en el materialismo francés.

Por lo anterior podemos decir del panteísmo que se trata de una idea o un metarrelato propio de la historia del pensamiento en Occidente que nace como contradiscurso frente a dualismo sustancial del cristianismo con la llegada del averroísmo latino, el cual imprime nuevas categorías de análisis y que marcan el camino paulatino de su secularización, de su

---

<sup>755</sup> Cfr., Falsch, Kurt, *Meister Eckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie...*, cit., p. 48.

<sup>756</sup> Cfr., Wollgast, Sigfried, «Deus sive natura. Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte»..., cit., p. 19.

<sup>757</sup> Cfr., Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff...*, cit., pp. 221-222.

emancipación de los dogmas de la fe cristiana. En pocas palabras, el panteísmo puede ser entendido como la historia del pensamiento occidental.

## VI. LA TEORÍA DEL ESTADO DE SPINOZA EN EL SIGLO XIX

### 1. Primer estudio conocido sobre la teoría del Estado de Spinoza de Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart

Como hemos tenido oportunidad de comentar al principio de este capítulo, si bien es cierto que la figura de Spinoza no fue tan ignorada como algunos presumen, también lo es que no fue tampoco el autor más popular dentro de la teoría del Estado. Ya hacíamos mención de cómo Manfred Walther apunta que le debemos sobre todo a Adolf Menzel el redescubrimiento de Spinoza en la teoría del Estado.

Por lo anterior, nos limitaremos en este punto a hacer un recuento breve de lo dicho en líneas anteriores sobre la presencia de Spinoza en la teoría del Estado durante el siglo XIX.

La primera información de Spinoza con que se cuenta en la teoría del Estado durante el siglo XIX o el texto más antiguo que se conoce es el de Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart, *Comparación de la teoría del Derecho y del Estado de Spinoza y Hobbes*, publicado, hasta donde es de nuestro conocimiento, en 1842. Sabemos de este personaje que no era un abogado, sino que había estudiado teología y filosofía en Tubinga y que ya había escrito sobre la filosofía de Spinoza desde 1839. Esto lo sabemos porque él mismo lo menciona,<sup>758</sup> aunque este texto no lo hemos podido rastrear. También sabemos que seguirá sobre Spinoza al publicar en 1866 el texto *El tratado de Dios de Spinoza, para el hombre y la dicha*, cuyo contenido tampoco conocemos. No sólo será Spinoza sino también Giordano Bruno el foco de sus meditaciones, ya que publicará un libro sobre la vida de éste en 1880.

De lo anterior, de su formación académica y de los temas en sus textos publicados, podemos inferir que tenía posiblemente un fuerte interés por el panteísmo desde un punto de vista histórico.

---

<sup>758</sup> Cfr., Sigwart, Heinrich Christoph Wilhel, *Vergleichung der Rechts-und Staatstheorie des Spinoza und Hobbes*, Tubinga, Verlag von Osiander, 1842, p. 1.

En cuanto a la teoría del Estado de Spinoza en específico, se necesitaría una investigación especial dada la distancia temporal sobre la recepción de Heinrich Christoph Wilhelm de la teoría de Spinoza para poder decir algo serio sobre la misma. Nos basta con mencionar que el tema central es el concepto de derecho natural en Spinoza que, a diferencia de la visión escolástica, el derecho natural en Spinoza corresponde más a las leyes naturales, cuestión que ya hemos comentado arriba al hablar de Adolf Menzel.

Pero baste con destacar que no pasó inadvertido para la teoría del Estado durante el siglo XIX, lo cual después de un hecho como la Batalla panteísta hubiera sido por demás extraño.

## 2. La recepción de Spinoza en el discurso político y su vínculo con la democracia en Eduard Gottlob Zeller y Johann Peter Romang

Sabemos muy poco de estos dos personajes: del primero que fue un teólogo e historiador alemán muy importante, quien se ocupara sobre todo de la filosofía helénica. Del segundo, sabemos todavía menos, sólo que fue alumno de Hegel —hecho importante— y que fuera un teólogo suizo que se ocupara en mucho de Spinoza.

En todo caso, y aunque poco sabemos de estos personajes y sus obras, destaca el siguiente dato que hemos podido encontrar a lo largo de la presente investigación de un diálogo entre ambos:

Entre tanto, en los jóvenes hegelianos se muestra, en general, una tendencia muy fuerte hacia el liberalismo, que desde el punto de vista de la monarquía parece estar emparentada con la tendencia revolucionaria. Y esto no es sólo una apreciación casual, Zeller dice expresamente: “**quien piensa panteísticamente, él va, si es consecuente, a desear una constitución democrática**, pues, si es impensable una personalidad divina absoluta, lo es más una humana”. Nosotros encontramos esta observación totalmente cierta, mucho más correcta y aceptable de lo que había mencionado anteriormente el Dios no constitucional de la Edad Media y el Dios constitucional sin sentido que los nuevos tiempos formulan, el cual debe abdicar a favor del Dios democrático del panteísmo (traducción propia).<sup>759</sup>

---

<sup>759</sup> Romang, Johann Peter, *Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Konsequenzen...*, cit., (*Bei den Jung-hegelianern indessen zeigt sich ziemlich allgemein eine entschiedene Hinneigung zu einem Liberalismus, der vom Standpunkt der Monarchie aus der revolutionären Tendenz nahe zu stehen scheinen kann. Und dieß ist wohl nicht nur eine zufällige Erscheinung. Zeller sagt ausdrücklich: „Wer pantheistisch denkt, der wird, wenn er consequent denkt, eine demokratische Verfassung wünschen müssen, den wenn eine absolute göttliche Persönlichkeit undenkbar ist,*

Si bien no es mucho lo que tenemos de ambos, este fragmento en un diálogo entre los dos nos sugiere muchísimo sobre cómo el panteísmo era un tema mucho muy importante y que se le vinculaba con el pensamiento democrático, idea detrás de la cual naturalmente estaba la figura de Spinoza.

Rebasa por mucho a los alcances de la presente investigación conocer a profundidad el debate de estos dos personajes, pero nuestro objetivo es conocer la relevancia del discurso panteísta en la teoría de Kelsen, saber si hay una línea discursiva vista desde la historia de las ideas que éste sigue. Por ello, y porque nuestra metodología lo permite, datos como el anterior nos resultan muy relevantes y nos hablan de la importancia del panteísmo en el siglo XIX.

### 3. La teoría del Estado de Spinoza en *La historia y literatura de la teoría del Estado* de Robert von Mohl.

Sobre Robert von Mohl tampoco sabemos mucho más que fue un jurista de Stuttgart. Esta no se ocupó de Spinoza en particular como en los casos que hemos tenido oportunidad de comentar arriba. Sin embargo, como ya lo hemos mencionado, bien puede ser la primera persona en unir al Derecho y al Estado como una misma cosa desde el panteísmo de Spinoza:

[...] en Holanda la grandiosa doctrina de Spinoza, en lo que respecta al Estado, no ha tenido influencia, ya sea en relación con la ciencia jurídica o con la vida; la profundidad de las ideas no ha sido comprendida en su totalidad, su centro panteísta hace retroceder a los creyentes, y hace a los prudentes recelosos; las propuestas prácticas del ermitaño, poco afecto a los hombres y a las cosas, no merecieron realmente ninguna atención. Sin embargo, la doctrina del Estado de Spinoza permanece como uno de los productos más raros del espíritu humano, y la ahora mejor comprensión de la misma, honra la formación filosófica de nuestro tiempo. —Spinoza une directamente a su concepto de Derecho y Estado su cosmovisión en la totalidad. La naturaleza es una unidad inconmensurable, cuyas partículas son los componentes, todos los fenómenos e individuos que siguen a las leyes de la totalidad; por lo tanto, también el hombre. Ley es entonces el principio según el cual algo es y se comporta. Derecho es, finalmente, lo que sucede según la naturaleza. El Derecho tiene entonces todo aquello que se comporta según su esencia en el inconmensurable brote de la naturaleza; lo grande y pequeño; lo particular y el conjunto, lo particular según su tipo, los animales, así como los hombres. Injusto es sólo, lo que ninguno

---

*so ist es eine menschliche noch weit mehr“. Wir finden die Bemerkung auch wirklich vollkommen richtig, weit richtiger und anständiger, als was er unmittelbar vorher in der nämlichen Abhandlung über den nicht constitutionellen Gott des Mittelalters, und den bedeutungslosen constitutionellen Gott der neuern Zeit vorbringt, welcher zu Gunsten des demokratischen Gottes des Pantheismus abdiciren soll)* pp. 168-169.

quiere ni está en posibilidad de hacer. Aquello que el hombre hace a consecuencia de sus pasiones es, según Spinoza, Derecho, de igual forma a cuando él obra según su razón, pues, ambas son leyes de su naturaleza. El crimen, la locura y la virtud tienen el mismo derecho. Solemos juzgar sólo algo como falso porque no comprendemos la relación de las leyes infinitas con el todo. Cada quien puede con artificios, violencia o amablemente, apoderarse de aquello que exige; y está justificado tratar como enemigo a cada persona que se nos interpone en el camino. El hombre es, por tanto, el enemigo del hombre. Pero en todo caso es más provechoso cuando el hombre renuncia al derecho que emana de las leyes de las pasiones y se limita a las leyes de la razón; bajo las primeras todos se encuentran siempre en peligro y con miedo, bajo las segundas reina la unidad y la seguridad, y el hombre puede cultivar su espíritu. Por tanto, con base en la utilidad los hombres celebran un contrato general para limitarse y protegerse unos a otros. En realidad, no basta en ese contrato con controlar a todos, se necesita de un poder ilimitado que les sea necesario en cada caso; de ahí, pues, la forzosa obligación de obedecer las órdenes de dicho poder, así como lo que ellos ordenan, sería también absurdo. Luego entonces, lo mejor es cuando es formado por la voluntad de todos y no de uno sólo. —No resulta necesario mostrar que el parecido de esta doctrina con la de Hobbes es solo superficial y, en todo caso, falso; y todo lo que se le quiere y tiene que ser objetado, tiene que ver en última instancia con toda la cosmovisión de Spinoza. Uno puede no aprobar su doctrina o sus resultados; por sí sola es una obra de asombroso valor del poder del espíritu humano. — Escuela, como se ha dicho, no hizo Spinoza en la teoría del Estado (traducción propia).<sup>760</sup>

---

<sup>760</sup> Mohl, Robert von, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften in Monographien...*, op. cit., (in Holland die grossartige Lehre Spinoza's. Einfluss hat dieselbe allerdings, so weit sie sich mit dem Staate beschäftigt, sehr wenig gehabt, sei es auf die Rechtswissenschaft, sei es auf das Leben; hierzu waren hier die tiefen Gedanken nicht gemeinfasslich genug, ihr pantheistischer Mittelpunkt stiess die Gläubigen zurück und machte die Vorsichtigen scheu; die praktischen Vorschläge des mit Menschen und Dingen wenig vertrauen Einsiedlers verdienten wirklich keine Beachtung. Dennoch bleibt Spinoza's Staatslehre eines der merkwürdigsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes, und das jetzige bessere Verständniss derselben gereicht der philosophischen Bildung unserer Zeit zur Ehre. — Spinoza knüpft seinen Begriff des Rechtes und des Staates unmittelbar an seine Weltanschauung im Ganzen an. Die Natur ist die unermessliche Einheit, deren einzelne, den Gesetzen des Ganzen folgende Bestandtheile alle Erscheinungen und Individuen sind; so denn auch der Mensch. Gesetz aber ist ein Princip, welchem gemäss etwas besteht und in bestimmter Weise handelt. Recht endlich ist, was diesen Naturgesetzen gemäss geschieht. Recht hat also alles, was in diesem unermeßlichen Schooße der Natur seinem Wesen gemäss handelt; das Grosse und das Kleine, die Einzelnen und die Menge, die Einzelnen je nach ihrer Art, die Thiere so gut als die Menschen. Unrecht ist nur, was Niemand will und Niemand kann. Was also der Mensch in Folge seiner Leidenschaften thut, ist ebenso Recht, als was er in Folge seiner Vernunft vornimmt; denn beide sind Gesetze seiner Natur. Das Verbrechen, die Narrheit und die Tugend habe gleich Recht. Wir beurtheilen oft nur etwas falsch, weil wir den Zusammenhang mit den unendlichen Gesetzen des Alls nicht begreifen. Jeder kann also mit List, Gewalt oder bittweise sich in den Besitz dessen setzen, was er verlangt; und er berechtigt, Jeden als Feind zu behandeln, der ihm dabei im Wege steht. Der Mensch ist also der natürliche Feind des Menschen. Aber es ist allerdings nützlicher, wenn der Mensch auf alles Recht verzichtet, welches aus den Gesetzen der Leidenschaften fliesst, und sich lediglich auf die Gesetze der Vernunft beschränkt; denn unter jenen Gesetzen ist Jeder immer in Gefahr und Angst, under diesen aber herrscht Einigkeit und Sicherheit, und mag der Mensch seinen Geist ausbilden. Aus Nutzensgründen schliessen also die Menschen einen allgemeinen Vertrag, sich selbst zu beschränken und gegenseitig zu achten. Eigentlich genügte es an diesem Verträge; allein da ihn nicht alle immer halten möchten, bedarf es einer unbeschränkten Gewalt, welche sie in jedem Falle dazu nöthig. Daher denn die unbedingte Pflicht, den Befehlen dieser Gewalt zu gehorchen, was sie auch befiehlt, und wäre es noch so widersinnig. Im Uebrigen ist es am Besten, wenn diese Gewalt durch den Willen Aller gebildet wird, nicht aber durch den eines Einzelnen. — Es is wohl nicht nöthig zu zeigen, dass die Aehnlichkeit dieser Lehre mit der von Hobbes nur eine äußerliche und falsche ist; und dass, was immer gegen die angewendet werden will und muss, sie in letzter Instanz nur mit der gesammten Weltanschauung Spinoza's steht und fällt. Man kann sie und ihre Ergebnisse nicht billigen; allein sie ist eine staunenwerthes Werk Menschlicher Geisteskraft. — Schule hat Spinoza, wie bereits gesagt, im Staatsrechte nicht gemacht) pp. 235-236.

Se trata de una cita que ya habíamos tenido oportunidad de comentar y no es nuestra intención repetirnos, simplemente probar que, aunque sea en pocos textos, el panteísmo y Spinoza están presentes en la teoría del Estado durante el siglo XIX. Pero más importante aún resulta que de Mohl entiende expresamente el panteísmo de Spinoza como una cosmovisión, es decir, como un producto histórico que influye en su teoría del Estado.

Más importante aún es el hecho de que es a partir de la recepción que tiene Mohl en esta cita de la teoría del Estado de Spinoza que Adolf Menzel desarrollará sus textos. Y con ello, que es posible que Kelsen conociera esta fuente y de ahí naciera su analogía entre el panteísmo y la teoría pura.

No es nuestra intención especular, si no sólo dejar testimonio con base en nuestra metodología, de cómo una idea sobrevive en el tiempo, lo cual destaca su relevancia.

A lo largo del presente capítulo hemos podido comprobar, primero, que hay una recepción del círculo de Kelsen desde la historia de las ideas de la teoría del Estado de Spinoza que incluso, como en el caso de Adolf Menzel, vincula al panteísmo directamente con el derecho positivo como un producto natural desde una cosmovisión panteísta.

Por otro lado, hemos visto que el círculo de Kelsen, en específico Menzel, ve a la teoría de Spinoza como el producto de un devenir histórico vinculado al pensamiento democrático y que influye en las teorías posteriores del Estado.

Pero no sólo eso, hemos podido comprobar que las ideas que tienen lugar en el círculo de Kelsen sobre el panteísmo, su gestación y su importancia histórica, se comprueban en los hechos habiendo sido objeto de estudios por demás amplios como el de Jonathan Israel. Efectivamente hay un vínculo entre el panteísmo y el devenir del pensamiento democrático en Occidente.

No solo hemos tomado el caso de Jonathan Israel, sino también las ideas de Francis Yates que vinculan a la cosmovisión panteísta con los acontecimientos políticos entre el siglo XVI y XVII que eran parte del proceso democratizador de Occidente.

Vimos por último cómo a finales del siglo XVIII y principios del XIX la filosofía de Spinoza se actualiza constituyendo el centro de las meditaciones filosóficas más importantes de la historia de la filosofía alemana.

Pero sobre todo pudimos destacar algo que ya hemos venido anunciando en capítulos anteriores: hay una relación entre el panteísmo y las categorías de tiempo. Panteísmo implica

la idea de eternidad del mundo y donde no hay principio ni fin no hay necesidad de un dios creador y, con ello, de uno legislador.

Por lo anterior, se da respuesta a la hipótesis de nuestra investigación. El panteísmo es sumamente relevante en la teoría democrática de Hans Kelsen, quien ya ve de forma muy temprana un vínculo entre panteísmo y democracia, uno que tiene que ver con el establecimiento de nuevas categorías como la del tiempo, que ya bien apuntaba hacia 1933, como hemos visto, una teoría que rescata el valor histórico del panteísmo en el devenir del pensamiento democrático en Occidente y que se empalma con los estudios más recientes sobre los orígenes ideológicos de la democracia.

Por tanto, lo anterior hace de la teoría democrática de Kelsen y su exótico vínculo con el panteísmo lo que bien podría ser el pináculo, el último estadio del proceso democratizador de Occidente, que culmina con una teoría del Derecho basada en una seguridad jurídica garantizada por un control constitucional cuyo fundamento se encuentra en el derecho positivo.

## VII. LA MATERIALIZACIÓN DEL DISCURSO ANTIMETAFÍSICO EN LA TEORÍA DE HANS KELSEN

Como ya hemos tenido oportunidad de comentar en el capítulo II, el cambio del siglo XIX al XX vino acompañado de una tendencia en el discurso jurídico, sobre todo en el mundo en lengua alemana, que buscaba de alguna manera desmistificar al Estado, dotarlo de cierta objetividad, dicho de otro modo, ubicarlo en la realidad. A decir de Wolfram Bauer, esto tuvo lugar después de que el discurso contrailustrado con su heredada especulación idealista propia del Romanticismo —mismo que había triunfado sobre la Ilustración<sup>761</sup>— perdiera

---

<sup>761</sup> Resulta muy importante mencionar en este punto lo dicho por Hugo Preuss respecto a que no podemos hablar en el caso de países como Alemania de un hecho histórico del cual deriven sus categorías políticas, como por ejemplo sería el caso de Inglaterra, Francia o Estados Unidos, en los cuales la conceptualización del Estado adquirió desde un primer momento un significado distinto, acorde a los acontecimientos que los vieron nacer. En el caso de Francia, por ejemplo, al surgir el orden político de una revolución, el Estado fue visto como la voluntad de sus ciudadanos. En Inglaterra, la patria del parlamentarismo y la libertad personal, el Estado se fue visto como el garante de esa libertad, caso similar al de Estados Unidos. *Cfr.*, Preuss, Hugo, *Das deutsche Volk und die Politik*, Jena, Diederichs, 1915, pp. 52-57. En el caso de Alemania el mito fundacional del Estado, de la Constitución alemana, fue, como lo señala Wolfram Bayer, el resultado de la idealización e historización del Estado y la cosmovisión, ésta última en su más puro sentido como término netamente alemán que denota una construcción etno-histórica —el famoso *Volksgeist*— de la identidad, con lo cual el Estado-nación pasaba a ser más bien una Cultura-Nación. Para Bauer, desde Kant se trató de de una reinterpretación de la vieja metafísica del más allá por la filosofía práctica de este mundo. *Cfr.*, Wolfram Bauer, *Wertrelativismus und*

fuerza, con lo cual el positivismo llegaría a su punto más alto ante el debilitamiento del razonamiento iusnaturalista. Se trató de un triunfo de las ciencias naturales que exigían una apuesta por una base empírica y el empleo de la teoría del método como criterio científico, con lo que se anulaba la relevancia filosófica. En el ámbito jurídico la jurisprudencia cambió de una doctrina material del Estado a una doctrina puramente metódica y conceptual, y la doctrina orgánica del Estado a una inorgánica.<sup>762</sup>

A partir de este cambio, el Estado pasó a ser visto como el depositario de los intereses manifiestos de las distintas fuerzas sociales y no más su representante. Este giro hacia el formalismo hizo de la conceptualización de la Constitución, en muchos casos, la de sólo una parte del ordenamiento jurídico del Estado, por lo que ésta y ley pasaron a ser conceptos más o menos equiparables:

Este giro formalista derivó en la investigación jurídico-dogmática de las instituciones del Estado, por lo que no se reconoció más en la Constitución una norma fundamental, sino simplemente una parte del Derecho estatal (traducción propia).<sup>763</sup>

Esto constituyó un marcado distanciamiento de la conceptualización del Estado frente a las ideologías políticas anclado en una apuesta por el Derecho positivo.<sup>764</sup> Dicho alejamiento alcanzó punto más alto con la llegada del neokantianismo al discurso jurídico que, como lo señala Gamschei Abraham Wielikowski, emancipaba al método jurídico de las posturas ingenuas derivadas de la doctrina social precientífica del Derecho,<sup>765</sup> y «el cual ejercería una fuerte e inhabitual influencia en la conformación de la teoría del Estado, del Derecho y de la democracia por las siguientes décadas» (traducción propia).<sup>766</sup>

---

*Wertbestimmtheit im Kampf um die Weimarer Demokratie. Zur Politologie des Methodenstreites der Staatsrechtslehrer*, Berlin, Dunker & Humblot, 1968, p. 26. En resumen, desde sus comienzos la concepción del Estado en lo que ahora es Alemania tuvo una interpretación metafísica o partió de ésta, con lo cual su naturaleza fue particularmente sobresubstancial. Esto debido en gran parte al Romanticismo alemán que cultivó desde Hegel un ideal contrarrevolucionario y conservador fundamentado en una metafísica y misticismo que se materializan en una construcción del concepto de comunidad e historia como poderes irracionales que dominan el mundo, “el desarrollo histórico del espíritu” en términos hegelianos. *Ibid.*, 29.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>763</sup> *Idem (Dieser formalistische Rückzug versandete in juristisch-dogmatischen Untersuchungen der Staatsinstitutionen, so daß man in der Verfassung nicht mehr eine Grundordnung, sondern lediglich einen Teil des Staatlichen Organisationsrechts erkannte).*

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>765</sup> *Cfr.*, Wielikowski, Gamschei Abraham, *Die Neukantianer in der Rechtsphilosophie*, München, Beck, 1914, p. 545.

<sup>766</sup> *Idem (welcher auf die Fortbildung der Staat-, Rechts- und Demokratietheorie für die nächsten Jahrzehnte eines ungewöhnlich hohen Einfluß ausübte).*

En general se trató en esencia de la concretización de la tendencia hacia la concepción unisubstancial del Estado y del Derecho que alcanza su pináculo en la teoría kelseniana con base en su analogía con el panteísmo y, con ello, de la materialización del proceso democrático y su vínculo histórico con el discurso panteísta, esto al encontrar su fundamento en la Constitución y no en nociones extrajurídicas que respondan a discursos metafísicos como había sido común para la doctrina alemana, en específico al fincarse en el control constitucional. Éste establece una inmanencia del sistema jurídico en el que el Derecho y el Estado son uno y donde el segundo responde como unidad de imputación por y ante el Derecho; el Estado es Derecho erigido y controlado por el propio Derecho. Cabe destacar que será una de las máximas aportaciones de Kelsen para la teoría de la democracia. Bien señala René Marcic que el control constitucional surge del fundamento ontológico de la Teoría pura del Derecho.<sup>767</sup>

Como señala el jurista suizo Werner Kägi (1909-2005) desde la perspectiva de la historia de las ideas: «El Derecho constitucional sólo tiene lugar donde la soberanía del poder —del gobierno— no se afirma más como absoluto, con lo que aparecen junto al *imperium absolutum* diversas formas del *imperium limitatum*» (traducción propia).<sup>768</sup> Esto representa la condición de posibilidad para el desarrollo del constitucionalismo donde la naturaleza de las normas es de carácter relativo y no absoluto, con lo cual se convierte en el fundamento de la democracia como una cosmovisión y forma de gobierno en la que confluyen los intereses de diversos grupos sociales, mayorías o minorías, es decir, sobre la base epistémica del relativismo.

Y es que el cambio en la aproximación metodológica derivado del positivismo, del discurso científico, devino en cuestionamiento de la capacidad del propio método científico para acceder a la verdad al tratarse de los valores últimos, lo cual obligaba ya sea a prescindir de éstos o a entenderlos como opiniones personales: «Así el método científico llevó

---

<sup>767</sup> Cfr., Marcic, René, «Verfassungsgerichtsbarkeit und Reine Rechtslehre», Viena, Verlag Franz Deuticke, 1966, p. V.

<sup>768</sup> Cfr., Kägi, Werner, «Die Verfassung als rechtliche Grundordnung des Staates. Untersuchungen über die Entwicklungstendenzen im modernen Verfassungsrecht», Zurich, Polygraphischer Verlag A. G. Zürich, (*Ein Verfassungsrecht hat nur da raum, wo die Herrschersouveränität nicht mehr als Absolut behauptet wird; damit treten neben das imperium absolutum, verschiedene Formen des imperium limitatum*) p. 153.

automáticamente al relativismo valorativo científico» (traducción propia).<sup>769</sup> Esto tendría naturalmente consecuencias en el discurso democrático que, con el influjo de la nueva ciencia, sería esencialmente relativista.<sup>770</sup>

Al respecto, cabe apuntar que para Käge uno de los problemas de la democracia es la tensión constante entre voluntad (*Wille*) y norma (*Norm*), ésta se traduce en un riesgo latente para el constitucionalismo frente a la voluntad de las mayorías (*Mehrheitsentscheidung*), la “democracia” de las masas, que entiende como una especie de decisionismo o, como él mismo lo define: «el absolutismo latente de la decisión de la mayoría»,<sup>771</sup> mismo que pone en riesgo al constitucionalismo. Se trata para Käge de un conflicto que observa a lo largo de la historia de la democracia, en particular en la formación del constitucionalismo norteamericano y la Revolución francesa, vista desde la perspectiva de la historia de las ideas.<sup>772</sup> En el primer caso Käge ve esta antinomia claramente en los Debates de la Convención de Filadelfia, en específico, entre el dogma del “gobierno popular” (*popular government*) y la apuesta por una república, en esencia, una democracia constitucional que, a decir del propio Käge, se ve favorecida por la autoridad que ejerce el sistema del *Common law* a través de la supremacía de la ley o gobierno de las leyes (*Supremacy of the law, government of law*).<sup>773</sup> En el caso de la Revolución Francesa esta dicotomía la observa entre la apuesta de Montesquieu por un normativismo y el romanticismo radical de Rousseau, reflejada en *El espíritu de las leyes* y el *Contrato social*.

Para Käge el problema se trata en esencia de una lucha de naturaleza secular contra la noción del poder soberano (*Herrschersouveränität*), que en el caso de Rousseau se convierte en el dogma de la “soberanía popular” como un poder: “*tout absolu, tout sacré, tout*

---

<sup>769</sup> Wolfram Bauer, *Wertrelativismus und Wertbestimmtheit im Kampf um die Weimarer Demokratie. Zur Politologie des Methodenstreites der Staatsrechtslehrer ...*, op. cit., (So führte die wissenschaftliche Methode automatisch zum wissenschaftlichen Wertrelativismus) p. 46.

<sup>770</sup> Resulta importante señalar que al hablar de democracia y relativismo nos referimos a la tradición europea continental, sobre todo a Alemania, cuya democracia se ha caracterizado por un relativismo epistémico, es decir, de una naturaleza netamente filosófica que deconstruye las categorías morales sobre las que se fundamentan los valores sociales, en particular los religiosos. Se trata de un caso muy diferente al relativismo sobre el que se basa la democracia americana que, como lo explica Ernst Troeltsch, se caracteriza por un conservadurismo fundamentado en un orden y moral establecidos por la divina providencia. Cfr., «Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik», Tomo 18, en *Weltwirtschaftliches Archive*, 1922, p. 487.

<sup>771</sup> Cfr., Käge, Werner, «Die Verfassung als rechtliche Grundordnung des Staates. Untersuchungen über die Entwicklungstendenzen im modernen Verfassungsrecht»..., op. cit., p. 153.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>773</sup> *Idem.*

*inviolable*”, como *legibus solutus*, y que tiene su raíz en la forma en la que una constitución es fundamentada, unas veces teológicamente como mandato divino y otras desde una perspectiva más filosófica, es decir, como mandato de la razón.<sup>774</sup> En el primer caso esta fundamentación consiste en principios prejurídicos que engloban la idea de Derecho natural como un Derecho pre- y supraestatal. En el segundo caso dicha fundamentación consiste en la validez del Derecho positivo como producto de un consenso y, en última instancia, de una meditación filosófica que, sin embargo, suele ser calificada de “ilegítima” por los partidarios de los principios prejurídicos o preestatales, quienes los defienden incluso frente a los Estados democráticamente y legítimamente constituidos.<sup>775</sup>

Frente a esto, el constitucionalismo constituye el mecanismo de defensa de la democracia, un escudo ante el decisionismo de las masas, donde la Constitución se vuelve en palabras de máximo exponente de la escuela constitucionalista francesa, Raymond Carré de Malberg: «más una manifestación de la voluntad suprema que un acto de abandono a una voluntad parlamentaria» (traducción propia).<sup>776</sup>

Kelsen no nos da una definición clara sobre democracia. Sin embargo, podemos por lo menos afirmar que su teoría democrática comparte la postura de Kāgi en el sentido de que no propone una teoría que prometa el dominio de la voluntad individual. Esto porque limitaría la libertad del otro y, si en algo se caracteriza la teoría kelseniana es en que se trata de una que garantiza la libertad individual a través de los procesos legislativos y la observancia de las normas. Podríamos decir que la esencia de la teoría democrática de Kelsen radica en la libertad, misma que se garantiza por medio de la institucionalización de los órganos y procesos.<sup>777</sup>

Como señala Matthias Jestaedt, la libertad como la idea fundamental de la democracia busca una discusión acerca de la mayoría, no el dominio o el poder de la mayoría:

el reconocimiento del dinamismo en la construcción de la voluntad política que continuamente avanza y cuyos respectivos estadios sobre las decisiones de las mayorías son atribuidos sólo a los órganos creadores, pero no es considerado como la verdadera voluntad del órgano creador. El argumento se actualiza en que la construcción jurídica describe mejor la realidad empírica y la aclara teóricamente de forma más convincente.<sup>778</sup>

---

<sup>774</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>775</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>776</sup> *Cfr.*, *La loi expression de la volonté générale* 119, *apud.*, *Ibid.*, p. 164.

<sup>777</sup> *Cfr.*, Kelsen, Hans, *Verteidigung der Demokratie...*, *cit.*, p. XXII.

<sup>778</sup> *Ibid.*, (*nach Anerkennung der dynamischen Willensbildung, die ständig, voranschreitet und deren jeweilige Stadien über die Mehrheitsentscheidung nur dem Kurationsorgan zugerechnet werden, nicht aber für den*

Podemos resumir entonces el proyecto kelseniano, así como lo hace Jestaedt, como una jurisprudencia ideológicamente crítica y metodológicamente consciente consistente en una orientación positivista y normativista que se traduce, entre otras cosas, en una teoría que se fundamenta en un relativismo, en vez de un absolutismo valorativo (*Wert-absolutismus*).<sup>779</sup> Esto por las razones arriba expuestas, y cuya máxima expresión y materialización es el control constitucional (*Verfassungsgerichtsbarkeit*).

Dicho de otra manera, el control constitucional representa la materialización de la democracia como un proceso en el que queda descartada, hasta cierto punto, la especulación valorativa y las nociones suprajurídicas bajo el principio de seguridad jurídica, con lo que Estado y Derecho son uno y el mismo, es decir, un Estado de Derecho que, como bien apuntaba ya Helmut Kuhn hace más de medio siglo, es un pleonasma.<sup>780</sup>

Lo anterior no es otra cosa que la materialización del discurso antimetafísico en un panteísmo jurídico kelseniano, el cual por medio del control constitucional y bajo el principio de seguridad jurídica custodia la democracia. Bien señala Helmut Kuhn que el Estado no se construye como una casa, éste se vive como una constante dicotomía entre despotismo y anarquía.<sup>781</sup> Sólo al entender la democracia como proceso cuya materialización se encuentra en el control constitucional que garantice la seguridad jurídica se puede hablar y vivir una democracia. Con ello se comprueba la hipótesis de nuestra investigación que interpreta a la teoría democrática de Kelsen como el pináculo de un proceso histórico en el que democracia y panteísmo convergen y que se materializa en una teoría jurídica que, analógicamente a la unión entre Dios y la naturaleza, interpreta el Estado y al Derecho como una substancia. Aquel pensamiento antimetafísico que durante siglos impulsó el desarrollo democrático en Occidente, en la teoría kelseniana se convierte en una teoría jurídica que, como lo señala van Robert Christian Ooyen, es la base de la sociedad pluralista moderna, cuya adecuada teoría

---

*tatsächlichen Willen des Kurationsorgans gehalten werden. Das Argument ist also erneut: Die juristische Konstruktion beschreibt die empirische Wirklichkeit besser und sie erklärt sie theoretisch überzeugender) p. XXIII.*

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. XVII.

<sup>780</sup> *Cfr.*, Kuhn, Helmut, *Traktat über die Methode der Philosophie*, Munich, Kösel Verlag München, 1966, p. 85.

<sup>781</sup> *Idem.*

del Estado no es una teoría del Estado, sino una teoría constitucional, una teoría del Derecho positivo y, con ello, una del control de la constitucionalidad.<sup>782</sup>

---

<sup>782</sup> Cfr., Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft... cit*, p. 29.

## CONCLUSIONES

Como hemos visto en el primer capítulo de esta investigación, aquello que entendemos por Estado es una construcción discursiva que nace en el Medievo, en específico, en el siglo XIV, cuando se consolidaron los dos grandes factores de poder en Europa: el Papado y el Sacro Imperio Germánico. Esto significó la división del poder político en uno secular y otro eclesiástico. Sin embargo, la legitimación del primero se siguió construyendo sobre un discurso de carácter divino, con lo que el poder político continuó interpretándose, en última instancia, como la manifestación de la divina providencia, idea que fue reforzada con el tiempo particularmente por el absolutismo francés y que tuvo eco hasta el siglo XIX en las teorías clásicas del Estado, sobre todo en Hegel.

Esto representó para Kelsen una paradoja, ya que esta narrativa sobre la que se erigió el fundamento del poder político secular dotó a éste de una naturaleza distinta, sobrehumana y, con ello, metajurídica, por encima de las leyes de los hombres, lo cual se tradujo en conceptos como el de la soberanía del Estado, que fueron la expresión de una construcción discursiva de un poder superior al orden terrenal: una sustancia con tributos como lo son la voluntad o la potestad. Para Kelsen en el momento en el que el Estado nace como contradiscurso secular frente al orden divino en manos del poder eclesiástico, éste se sustancializa y, con ello, se diviniza, con lo que el Estado se convirtió en una especie de dios terrenal.

Por consiguiente, al encontrar el Estado su fundamento último en un absoluto, al tener una naturaleza cuasidivina, la autoridad del poder político no puede ser cuestionada. Por lo que para Kelsen la concepción del Estado como un ente sobresustancial por encima de las leyes humanas, metajurídico, resulta incompatible con su idea de democracia, la cual se basa para él en la idea de un orden jurídico, un positivismo jurídico, que parte de un relativismo epistémico que se contrapone a todo valor absoluto como base del absolutismo político.

Por lo anterior, como hemos visto en primer y segundo capítulo de esta investigación, Kelsen buscó desmistificar esta concepción del Estado como ente sobresustancial al deconstruir la narrativa histórica sobre la cual había encontrado su fundamento, esto a través de una teoría del Estado que desontologizara al Estado: una teoría del Estado sin Estado, la cual fuera compatible con su idea de democracia basada en el principio de seguridad jurídica,

materializada en el positivismo jurídico. El resultado fue su tesis de la identidad entre el Derecho y el Estado, la cual identifica al Estado y al Derecho como una y la misma cosa, donde al primero no le corresponde entonces ninguna ontología.

La tesis kelseniana de la identidad fue el fruto de una analogía con el panteísmo, el cual identifica a Dios con la naturaleza, que para Kelsen era una situación análoga a la división sustancial entre el Derecho y el Estado, al ser este último una especie de dios terrenal.

Como se explicado en esta investigación, la tesis kelseniana no fue el resultado del azar, Kelsen vio en el panteísmo un discurso antimetafísico vinculado históricamente con el relativismo y, con ello, con el desarrollo de la democracia en Occidente desde el Medievo con Averroes hasta la Ilustración con Spinoza.

Como hemos visto, este vínculo entre el pensamiento antimetafísico y del devenir de la democracia en Occidente ha sido objeto de diversas investigaciones en el campo de la historia de las ideas políticas, en particular por personas como Jonathan Israel, quien ha demostrado que las ideas que han trascendido históricamente como parteaguas en el desarrollo de la democracia han sido aquellas propias de los pensadores vinculados con la tradición antimetafísica o, lo que es lo mismo, con el panteísmo, en especial Spinoza.

Por nuestra parte nos dimos a la tarea en el tercer capítulo de analizar y demostrar desde la cronología del pensamiento antimetafísico establecida por Kelsen, cómo para éste la tradición antimetafísica se vincula con las ideas primigenias de la democracia en las primeras teorías del Estado, tales como la de Marsilio de Padua o, incluso, Dante Alighieri, lo cual empata con la tesis de Israel sobre la relevancia del panteísmo en el devenir del pensamiento democrático.

Hemos demostrado también a lo largo de esta investigación que tanto para Kelsen como su círculo Spinoza tuvo una relevancia histórica fundamental en el devenir del pensamiento democrático, y que incluso Adolf Menzel relaciona con el derecho positivo. Y que es precisamente así, desde una perspectiva histórica como Kelsen y su círculo comprenden la relevancia del panteísmo para el desarrollo de la democracia en Occidente. Con lo cual hemos comprobado que, más allá de una simple analogía para el desarrollo de una tesis de la identidad entre Derecho y Estado, el panteísmo tuvo un valor histórico muy importante para Kelsen y su círculo. Por lo que la teoría kelseniana no solamente fue el fruto

de una analogía, sino que puede ser interpretada como la continuación de un discurso propio del pensamiento democrático en Occidente.

Por otro lado, demostramos de igual forma que ya desde el siglo XIX el panteísmo estuvo presente en el discurso jurídico, lo cual era del conocimiento de Kelsen y su círculo, quienes comenzaban a ver un vínculo entre la teoría del Estado y el panteísmo, en particular el de Spinoza, con lo que se comprueba que la tesis kelseniana no fue fruto de una mera casualidad o una simple analogía, sino que seguía una línea discursiva en el campo de la historia de las ideas que tenía como eje al panteísmo.

Lo anterior en su conjunto comprueba la hipótesis de nuestra investigación que es que la teoría kelseniana de la democracia siguió una línea discursiva en el campo de la historia de las ideas que interpretó al pensamiento antimetafísico, al panteísmo, como su eje. Y que esto resulta de suma relevancia y lleva a revalorar la tesis kelseniana en pleno siglo XXI, ya que a partir de los estudios realizados en las últimas décadas en el campo de la historia de las ideas que postulan al pensamiento antimetafísico como hilo conductor en el devenir de la democracia en Occidente, sabemos que el panteísmo fue la base epistémica sobre la cual floreció el pensamiento democrático, como una cosmovisión que, en esencia, sostiene una igualdad ontológica entre los hombres, por encima de las nociones absolutas que son la base del absolutismo político, y que lleva a las personas a establecer pactos de naturaleza jurídica que garantice las condiciones mínimas para asegurar dicha igualdad.

Por lo anterior, la teoría democrática de Kelsen, como una teoría que sigue vigente hasta nuestros días, que establece como condición mínima para la democracia la seguridad jurídica producto de decisiones legislativas a partir de un consenso, , al positivismo jurídico, al partir no sólo de una analogía, sino de una línea discursiva histórica propia del pensamiento democrático que tiene al panteísmo como eje, puede ser vista como el pináculo de ese discurso: el de un mundo donde en principio todos los hombres y mujeres somos iguales, todos somos parte de una y única sustancia y, con ello, dueños de nuestro propio destino. Con lo cual se revalora su importancia en el siglo XXI, al escapar con ello al reduccionismo que ha visto muchas veces al positivismo kelseniano como una teoría meramente formalista, cuando contrario a ello materializa todo un devenir histórico del pensamiento democrático en Occidente en algo más que una teoría, es la base de la democracia.

## REFERENCIAS

### ARTÍCULOS

- Bedjai, Marc, «Franciscus van den Enden, maître spirituel de Spinoza», en *Revue de l'histoire des religions*, Francia, tomo 207, n° 3, 1900.
- Bourke, Richard, «Enlightenment, Revolution and Democracy», en *Constellations, An international Journal of Critical and Democracy Theory*, Nueva York, vol. 15, 2008.
- Bradley, Ritamary, «Backgrounds of the title speculum in medieval literatura», en *The University of Chicago Press Journals*, Chicago, vol. 29, n° 1, 1954.
- Frigge, «Die Vorstellung von Staat und von Recht in der Antike», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 31, n° 4, 1937-1938.
- Gauthier, R. A. «Notes sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme», en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, vol. 66, n° 3, 1982.
- Geis, Max-Emmanuel, «Gott ist tot: Verfassungsrecht als fröhliche Wissenschaft», en *Zeitschrift für Lebensrecht*, Colonia, vol. 1, n° 28, 2019.
- Grafton, Anthony, «Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Chicago, The University of Chicago Press, vol. 46, 1983.
- Gustafsson, Håkan, «Fiction of law», en *Rechtstheorie*, Dunker & Humbolt, Berlin, vol. 41, 2010.
- Gustafsson, Håkan, «immanence of law», en A. Hirvonen (comp.), *Policentricity: the multiple scenes of law*, Pluto Press, Londres, 1998.
- Herráiz Oliva, Pilar, «Acerca del bien supremo, o lo que es lo mismo, sobre la vida del filósofo. Boecio de Dacia», en *La filosofía práctica*, Madrid, Diálogo Filosófico, 2014.
- Herráiz Oliva, Pilar, «Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía», en *De natura. La naturaleza en la Edad Media*, Ribeirão, Húmus, vol. 2, 2015.

- Herráiz Oliva, Pilar, «La cuestión de la aeternitate mundi en Averroes y los averroístas», en *Revista de la Universidad de Montevideo*, Uruguay, n° 1, 2017.
- Herreáiz Oliva, Pilar, «La defensa averroísta de la autonomía de la filosofía y de la ciencia», Comunicación presentada en *XVIII Congrès Valencià de Filosofia*. Publicado en Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia, 2011.
- Hollerbach, Alexander, «Staat und Kirche als Ordnung von Macht und Geist. Ausgewählte Texte zum Verhältnis von Staat und Kirche. (Haufe-Schriftenreihe zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschungen, Bd. 10) By Rudolph Sohm, Hans-Martin Pawlowski», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Alemania, Franz Steiner Verlag, vol. 89, n° 1, 2003.
- Jabloner, Clemens, «La crítica de Kelsen a la Ideología», en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, México, vol. 55, n° 243, 2005. <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/61389/54097>> [09-agosto-2023]
- Kelsen, Hans, «Platonic Justice», *The International Journal of Ethics*, Chicago, vol. 48, n° 3, 1938.
- Kelsen, Hans, «*Staatsform und Weltanschauung, en Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der gesamten Staatswissenschaften*», Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr /Paul Siebeck, n° 96, 1933.
- Kuhn, Helmut, *Traktat über die Methode der Philosophie*, Munich, Kösel Verlag München, 1966.
- Ladner, Gerhart B., «Aspects of Mediaeval Thought on Church and State», en *The Review of Politics*, Inglaterra, Cambridge University Press, vol. 9, n° 4, 1947.
- McEwan, Dorothea, «Aby Warburg's (1866-1929) Dots and Lines. Mapping the Diffusion of Astrological Motifs in Art History», en *German Studies Review*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, vol. 29, n° 2. [...].
- Mehring, Reinhard, «Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes, und das Ende der Geschichte», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* BRILL, Leiden, vol. 48, n° 3, 1996.

- Menzel, Adolf, «Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie», en *Zeitschrift für Politik*, Alemania, Nomos Verlagsgesellschaft, vol. 3, 1910.
- Moran, Dermot, «Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicolas of Cusa», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, Estados Unidos de Norteamérica, vol. 64, n°1, 1990.
- Mückl, Stefan, «Säkularisation und Säkularisierung 1803-2013: Bericht über das 38. „Essener Gespräch“ am 17. und 18. März 2003», en *Juristen Zeitung*, Alemania, Mohr Siebeck, vol. 58, n° 9, 2003.
- Nederman, Cary J., «The physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's Policraticus», en *History of Political Thought*, Inglaterra, vol. 8, n° 2, 1987.
- Ottmann, Henning, «Hegel und Carl Schmitt», en *Zeitschrift für Politik* Nomos Verlagsgesellschaft, Alemania, vol. 40, n° 3, 1993.
- Pfersmann, Otto, «Religionen als Rechtssysteme. Das Methodenproblem der normativen Religionsanalyse bei Kelsen und Spinoza», en Clemens Jabloner (comp.), *Secular religion*, Manz, Viena, 2013.
- Pfersmann, Otto, «Laws normativity in Spinoza's naturalism», en André Santos Campos (comp.), *Spinoza and law*, Routledge, Londres, 2015.
- Prioreschi, Plino, «*A history of Medicine*», en Omaha, Horatius Press, vol. V, 2003.
- Semih Akçomak, Dinand Webbink y Bas ter Weel, «Why Did the Netherlands Develop so Early? The Legacy of the Brethren of the Common Life», en *Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit Institute for the Study of Labor*, Bonn, n° 7167, 2013.
- Sternberger, Dolf, «Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilio von Padua», en *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, vol. XVIII, n° 3, 1981.
- Stok, Natalia, «Eriugena's Pantheism: Brucker, Tennenmann and Rixer's Reading of Periphyseon», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, vol. 57, 2015.
- Suganami, Hidemi, «Understanding sovereignty through Kelsen/Schmitt», en *Review of international studies*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, vol. 3, n° 3, 2007.

Walther, Manfred, «Die Staatslehre Spinozas: die (neu-) Entdeckung der politischen philosophie Spinozas durch Adolf Menzel», en *Der Staat*, Alemania, Duncker & Humblot, vol. 42, n°2, 2003.

Utz, Arthur F., «Die politische Theologie von Carl Schmitt», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Alemania, Franz Steiner Verlag, n° 3, vol. 85. [...].

## LIBROS

Antonetti, Pierre, *Historia de Florencia*, 2a ed., trad. de Esther Herrera, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Alighieri, Dante, *La divina comedia*, 3a ed., Barcelona, Editorial Juventud, 2001.

Aristóteles, *Política*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Averroes, *Abū al-Walīd Muhammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd, Exposición de la República de Platón*, 6a ed., trad. de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Editorial Tecnos, 2011.

Avineri, Shlomo, *Hegel's theory of the modern State*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003.

Bakunin, Mijaíl, *Dios y el Estado*, México, Editorial de Vecchi, 2009.

Bauer, Wolfram, *Wertrelativismus und Wertbestimmtheit im Kampf um die Weimarer Demokratie. Zur Politologie des Methodenstreites der Staatsrechtslehrer*, Berlin, Dunker & Humblot, 1968.

Benjamin, Walter, *El concepto de la crítica de arte en el romanticismo alemán, Las afinidades electivas de Goethe, el origen del "Trauerspiel" alemán*, 2a ed., trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, ABADA, 2006.

Bergbohm, Carl, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlung*, Leipzig, Dunker & Humblot, 1892.

Bernstorff, Jochen, *The public international law theory of Hans Kelsen*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.

Beuchot, Mauricio, y Javier Saldaña Serrano, *Derechos humanos y naturaleza humana*, Ciudad de México, UNAM/IIJ, 2017.

- Borges, Jorge Luis, “La esfera de Pascal”, en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1960.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, 6ª Edición, Sinzheim, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2016.
- Bleicken, Jochen, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.
- Bloom, Harold, *The western canon. The books and school of ages*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994.
- Brunner, Otto, *Estructura interna de Occidente*, trad. de Antonio Sáez Arance, Madrid, Alianza, 1991.
- Buckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, Phaidon Verlag, 1934.
- Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, 2ª ed., trad. de Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Collingwood, Robin George, *La idea de la historia*, 3ª ed., trad. de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Craven, James Brown, *Doctor Robert Fludd. The english Rosicrucian, life and writings*, Kirkwall, 1902.
- Dahl, Robert A., *On democracy*, Estados Unidos de Norteamérica, Yale University Press, 2020.
- Dales, Richard C., *Medieval Discussions of the eternity of the world*, Leiden, E. J. Brill, 1900.
- Deslanders, Charles Emmanuel Maurice, *La crise de la science politique et le problème de la méthode*, París, Chevalier-Marescq, 1902.
- De Padua, Marsilio, *Der Verteidiger des Friedens*, Alemania, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1958.
- De Padua, Marsilio, *El defensor de la paz*, 2ª ed., trad. de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 2009.
- De Wolf, Maurice, *Histoire de la philosophie médiévale: précédée d’un apectu sur la philosophie ancienne*, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1900.

- Dreier, Horst, *Staat ohne Gott*, Munich, Verlag C. H. Beck, 2018
- Duguit, Léon, *L'État, Les gouvernants et les agents*, Paris, Acienne Librairie Thorin et Fils, 1903.
- Duguit, Léon, *Traité de Droit Constitutionnel*, Paris, Acienne Librairie Fontemoing & Editeurs, 1921.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1a ed., trad. de Jesús Héctor Ruiz Rivas, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Carsten Heidemann, *Die Norm als Tatsache. Zur Normentheorie Hans Kelsen*, Baden-Baden, Nomos, 1997.
- Church, William Farr, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, New York, Octagon Books/Harvard University Press, 1969.
- Cicerón, M. Tulio, *Sobre la república*, trad. de Álvaro d'Ors, Madrid, Editorial Gredos, 1991.
- Clemens, Franz Jakob, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*, Bonn, J. Wittmann, 1847.
- Cornell T. J., *Los orígenes de Roma C. 1000- 246 A.C.*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza philosophie pratique*, Francia, Les Éditions de Minuit, 2003.
- Eliot, T.S., *Notes towards the Definition of Culture*, Londres, Farber and Farber Limited, 1948.
- Falsch, Kurt, *Meister Eckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, C. H. Beck, 2013.
- Flechtheim, Ossip K., *Von Hegel zu Kelsen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1963.
- French, Peter, *John Dee: The world of the Elizabethan magus*, Nueva York, Routledge, 2006.
- Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Tomo I, 11a ed., trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme, 2005.
- Godthart, Frank, *Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern, Politische Theorie und politische Handeln*, Gotinga, V&P unipress in Göttingen, 2011.

- Goering, Timothy D., *Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2017.
- Gombrich, Ernst Hans, *Tributes. Interpreters of our cultural tradition*, Nueva York, Cornell University Press, 1984.
- Grellard, Christophe y Lachaud Frédérique, *A companion of John the Salisbury*, Leiden, Koninklijke Brill, 2015.
- Habermans, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Ratisbona, Suhrkamp, 2019.
- Hancke, Ernst, *Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souverainität*, Breslau, Verlag von Wilhelm Koebener, 1894.
- Hauréau, Jean- Barthélemy, *De la philosophie scolastique*, París, Pagnerre Éditeur, 1850.
- Hasse, Marco, *Grundnorm, Gemeinwille, Geist*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004.
- Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1993.
- Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho, Madrid*, 1a ed., trad. de Carlos Díaz, Fontamara, 2015.
- Heilborn, Paul, *Das Völkerrechtliche protektorat*, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1891.
- Heine, Heinrich, *Ensayos. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania, La escuela romántica, Espíritus elementales*, trad. de Sabine Ribka, España, Akal, 2016.
- Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, trad. de Luis Tobío, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Hexter, J. H., *The vision of politics on the eve of the reformation, More, Machiavelli, Seyssel*, New York, Basic Books, 1973.
- Horten, Max, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: die Widerlegung des Gazali*, Bonn, A. Marcus und Webers Verlag, 1913.
- Hubbeling, H.G., *Spinoza*, Friburgo y Múnich, Verlag Karl Alber, 1978.
- Hunt, John, *Pantheism and Christianity*, Londres, Isbister, 1884.

- Israel, Jonathan, *A revolution of mind. Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Estados Unidos de Norte América, Princeton University Press, 2010.
- Israel, Jonathan, *Democratic enlightenment. Philosophy, revolution and human rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Israel, Jonathan, *Enlightenment Contested. Philosophy, modernity, and Emancipation of man 1670-1752*, Gran Bretaña, Oxford University Press, 2006.
- Israel, Jonathan, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806*, Reino Unido, Oxford University Press, 1998.
- Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, 1a ed., trad. de Ana Tamarit, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Jaeschke, Walter, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, trad., de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Ediciones Akal, 1998.
- Jeager, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2a ed., trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 2019.
- Jäsche, Gottlob Benjamin, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem Spekulativen und praktischen Werth und Gehalt*, tomo I, Berlín, G. Reimer, 1826.
- Jellinek, Georg, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Verlag von O. Häring, 1905.
- Jellinek, Georg, *Die Beziehung Goethe's zu Spinoza*, Viena, Alfred Hölder, 1878.
- Jellinek, Georg, *The declaration of the rights of man and of citizens. A contribution to modern constitutional history*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1901.
- Jundt, Auguste, *Histoire du Panthéisme Populaire au Moyen Age et au Seizième Siècle*, Estrasburgo, Sandoz & Fischbacher, 1875.
- Kelsen, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, Stuttgart, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1928.
- Kelsen, Hans, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisse von Staat und Recht*, Stuttgart, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1928.

- Kelsen, Hans, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Brünn, Franz & Deuticke Wien & Leipzig, 1905.
- Kelsen, Hans, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 2a ed., Tubinga, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1923.
- Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*, 2a ed., Jestaedt, Matthias (ed.), Tubinga, Mohr Siebeck Tübingen/Verlag Österreich Wien, 2017.
- Kelsen, Hans, *Religión secular. Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como nuevas religiones*, trad. de Manuel Abella, Madrid, Trotta, 2015.
- Kelsen, Hans, *Society and Nature, A Sociological Inquiry*, Chicago, The University Chicago Press, 1943.
- Kelsen, Hans, *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der gesamten Staatswissenschaften*, Tubinga, Verlag von J.C.B. Mohr /Paul Siebeck, 1933.
- Jestaedt, Matthias y Oliver Lepsius (comp.), *Hans Kelsen, Verteidigung der Demokratie, Abhandlungen zur Demokratietheorie*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2006.
- Kervégan, Jean-François, *Die Verwirklichte Vernunft, Hegels Begriff des Objektiven Geistes*, París, Vittorio Klostermann, 2019.
- Koch, Bettina, *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie, Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich*, Berlin, Duncker & Humblot, 2005.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo de Brisgovia, Verlag Karl Alber, 1959.
- Kraus, Franz Xavier, *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und zur Politik*, Leipzig, G. Grottesche Verlagsbuchhandlung, 1897.
- Krabbe, Hugo, *The modern idea of state*, Nueva York, D. Appleton & Company, 1922.
- Kraus, Paul, *Mémoires de L'Institut d'Egypte. Jabir ibn Hayyan. Contribution à l'histoire de idées scientifiques dans l'Islam Volume II Jabir et le science grecque*, el Cairo, L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942.

- Laski, Harold Joseph, *Studies in the problem of sovereignty*, New Haven, Yale University Press, 1917.
- Laveleye, Émile, *Le Gouvernement dans la Démocratie*, tomo I, 12a ed., París, Félix Alcan, 1892.
- Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules*, París, Félix Alcan, 1906.
- Lemaire, André, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*, París, Ancienne Librairie et Thorin et fills Albert Fontemoing, 1907.
- Levy, Ze'ev, *Baruch or Benedict. On some jewish aspects of Spinoza's philosophy*, Nueva York/Frankfurt del Meno, Peter Lang, 1989.
- Levy, Ze'ev, *Probleme moderner jüdischer Hermeneutik und Ethik*, Cuxhaven-Darford, Trade Junghans Verlag, 1997.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, Madrid, Katz Editores, 2008.
- Machiavelli, Niccoló, *El príncipe*, Barcelona, Gredos, 2014
- Machiavelli, Niccolò, *The Florentine history*, Londres, Archibald Constable & Co., 1906.
- Maier, Anneliese, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Essen, Essner Verlaganstalt, 1943,
- Marcic, René, *Verfassungsgerichtsbarkeit und Reine Rechtslehre*, Viena, Verlag Franz Deuticke Wien, 1966.
- Marino, Adrian, *The biography of "the idea of literature" from the antiquity to the baroque*, Estados Unidos de Norte América, State University of New York Press, 1996.
- Mauthner, Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart y Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1922.
- Meinecke, Friedrich, *Machiavellism: The doctrine of raison d'État and its place in modern history*, Estados Unidos de Norte América, Transaction Publishers, 1998.
- Menzel, Adolf, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung*, Viena, Franz Deuticke Leipzig/Wien, 1935.

- Menzel, Adolf, *Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's*, Stuttgart, J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1898.
- Metáll, Rudolf Aladar, *Kelsen vida y obra*, México D.F., UNAM/Instituto de Invesitagiones Jurídicas, 1976.
- Meuthen, Erich, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Skkize einer Biographie*, Münster Westfalen, Verlag Aschendorff Münster, 1979.
- Meyer, Otto, *Einleitung in das deutsche Staatsrecht*, Friburgo y Tubinga, J.C.B. Mohr, 1884.
- Miquel, Pierre, *Les Guerres de Religion*, París, Librairie Arthème Fayard, 1980.
- Mohl, Robert von, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften in Monographien*, Erlangen, Verlag von Ferdinand Enke, 1855.
- Mornet, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, París, Librairie Armand Colin, 1933.
- Mussolini, Benito, *Fascism. Doctrine and Institutions*, Nueva York, Howard Fertig, 1968.
- Nogueira Dias, Gabriel, *Rechtspositivismus und Rechtstheorie. Das Verhältnis beider im Werke Hans Kelsens*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.
- Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, Leipzig, Insel Verlag, 1910.
- Nelson, Leonard, *Die Rechtswissenschaft ohne Recht, Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts insbesondere über die Lehre von der Souveränität*, Leipzig, Verlag von Veit & Company, 1917.
- Parain, Brice (Ed.), *Historia de la Filosofía vol. 3. Del mundo romano al Islam medieval*, trad. de Pilar Muñoz et. al., México, Siglo XXI, 2009.
- Pitamic, Leonidas, *A trestise in state*, Maryland, J.H. Furst Company, 1933.
- Rall, Dietrich (comp.), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, 2a ed., trad. de Sandra Franco, México, UNAM, 2008.
- Retting, Bernd, *Hegels Sittlicher Staat, Bedeutung und Aktualität*, Vilna, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2014.
- Romang, Johann Peter, *Die Bedeutung des Communismus aus dem Gesichtspunkte des Christenthums und der sittlichen Kultur gewürdigt*, Berna y Zúrich, Friedrich Schultheiß, 1847.

- Romang, Johann Peter, *Der neue Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Consequenzen*, Berna y Zúrich, Friedrich Schultheiß, 1848.
- Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, Berlín, Suhrkamp, 2010.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social, ou, Principes du droit politique*, Lyon, De l'Imprimerie d' Amable le Roy, 1792.
- Rowe, Christopher y Malcolm Schofield, *Greek and Roman Political Thought*, 4a ed., Reino Unido, Cambridge University Press, 2008.
- Safranski, Rüdiger, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Ratisbona, Carl Hanser Verlag, 2007.
- San Agustin, *Confesiones*, Madrid, Editorial Gredos, 2014.
- San Agustin, *La Ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustin*, tomo XVII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Sander, Fritz, *Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung? Kritische Studie zur Rechtslehre Hans Kelsens*, Leipzig y Viena, Franz Deuticke, 1921.
- Sander, Fritz, *Staat und Recht. Prologomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung*, Vol. I, Leipzig y Viena, Franz Deuticke, 1922.
- Schama, Simon, *The embarrassment of riches. An interpretation of dutch culture in the Golden Age*, Estados Unidos de Norteamérica, Vintage, 1997.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Hamburgo, Hanseatische Verlangsanstalt, 1933.
- Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth, in the International Law of Jus Publicum Europeaum*, Nueva York, Telos Press Publishing, 2006.
- Schmitt, Carl, *La teología política*, 8a ed., trad. de Francisco Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009.
- Schmidt, Richard, *Algemeine Staatslehre*, Leipzig, Verlag von C. L. Hirschfeld, 1901.
- Schnädelbach, Herbet, *Religion in der modernen Welt*, Frankfurt del Meno, Epub., Fischer.
- Scholl, Hans, *Reformation und Politik, Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Frühhugenotten*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1976.

- Scholz, Heinrich, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1916.
- Siep, Ludwig, *Der Staat als irdischer Gott*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2015.
- Sigmund, Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig-Zürich-Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.
- Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm, *Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes nebst Betrachtungen über den Verhältniss zwischen dem Staate und der Kirche*, Tubinga, Verlag C. F. Osiander, 1842.
- Somló, Felix, *Juristische Grundlehre*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1917.
- Spieker, Michael y Sebastian Schwenzfeuer/Benno Zabel (comp.), *Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit*, Baden Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2019.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid, Gredos, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, trad. de Emilio Reus y Bahamonde, España, Gredos, 2014.
- Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, 2a ed., trad. de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, España, Tecnos, 2018.
- Sternberger, Dolf, *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981.
- Stinzing, R., *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Múnich y Leipzig, Verlag R. Olsenbourg, 1880.
- Sutcliffe, Adam, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, tomo I, Leipzig, Johannes Ambrosius Bath, 1798.
- Todorov, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, París, Éditions Robert Laffont S.A., Susanna Lea Associates, 2006.
- Toland, John, *Pantheisticon: or the form to celebrating the Socratic-Society*, Londres, S, Paterson, 1751.
- Tucídides, *Discurso fúnebre de Pericles*, Madrid, Sequitur, 2009.

- Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als ob*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1922.
- Van den Enden, Franciscus, *Libertad Política y Estado*, trad. de Leandro García Ponzo, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft*, Heidelberg, Vs Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien Wiesbaden, 2010.
- Van Ooyen, Robert Christian, *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft*, 2a ed., Wiesbaden, Springer VS, 2017.
- Van Steenberghen, Fernand, *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism*, Lovaina, E. Nauwelaerts, 1955.
- Van Zanden, Jan Luiten y Arthur van Riel, *The strictures of Inheritance. The dutch economy in the nineteenth century*, Estados Unidos de Norte América, Princeton University Press, 2004.
- Védrine, Hélène, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- Villacañas Berlanga, José Luis, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, España, Anthropos, 1989.
- Warburg, Aby, *Sandro Botticelli. Nacimiento de Venus y Primavera*, Madrid, Casimiro libros, 2013.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Weech, Friedrich, *Badische Biographien*, Karlsruhe, G. Braunschen Hofbuchhandlung, 1881.
- Wengraf, Michael, *Wege ins Diesseits. Der Einfluss des Averroismus auf Europa und europäisches Denken*, Viena, Lit Verlag, 2016.
- Werner Verbeke et al., *Serta Devota. In memoriam Guillelmi Lourdaux*, Lovania, Leuven University Press, 1992.
- Yates, Francis, *El iluminismo rosacruz*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Yates, Francis, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. de Domènec Bergada, Barcelona, Ariel, 1983.

Yates, Francis, *Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*, trad. de Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Yates, Francis, *Theatre of the World*, Bristol, Routledge & Kegan Paul LTD, 1969.