

## DIOS Y ESTADO \*

Hans KELSEN

### I

El problema religioso y el problema social presentan un notable paralelismo. En primer lugar, desde el punto de vista psicológico. En efecto, si analizamos la manera como Dios y la sociedad, lo religioso y lo social, son vividos por el individuo, se pone de manifiesto que las líneas directrices de su estado de ánimo son idénticas en ambos casos.

La vivencia social se manifiesta en la conciencia del individuo como vinculada a otros seres; y al presuponer que estos están a su vez ligados entre sí, y en virtud del mismo vínculo en que se halla con ellos, el individuo que hace la experiencia de lo social los siente como sus congéneres, como sus compañeros. Sin embargo, esto no es sino el primer nivel. Al saber que se está vinculado a otros, y por tanto ligado en direcciones múltiples respecto a ellos, uno se siente enmarañado y prisionero en esta red de conexiones, entrelazado en esta trama de relaciones; se siente como parte no autónoma de un todo, dentro del cual la pequeña función que le corresponde como miembro del mismo, sólo se completa por la función de los otros miembros; de un todo, cuyo sentido radica, precisamente, en esa conjunción de las partes con vistas a un armónico complementarse; de un todo que, por este mismo motivo, experimenta uno como situado por encima de sí, por encima de la simple parte, como algo superior que condiciona y posibilita su propia existencia como miembro, y ante lo cual debe suscitarse, por tanto, el sentimiento de la dependencia. Y a esta representación de la subordinación y dependencia del propio yo, corresponde necesariamente la representación complementaria de una autoridad que instituye el intrincamiento social, la obligación o el vínculo social, autoridad en forma de la cual la sociedad —o para

\* *Logos*, tomo II, 1922-23, pp. 261-284. Traducido del alemán por Jean Hennequin.

decirlo de modo concreto y no abstracto, el grupo social— se implanta en la conciencia del individuo.<sup>1</sup> Este es el segundo nivel.

La vivencia religiosa se cristaliza en torno a la creencia en una autoridad situada por encima del individuo, la cual condiciona su existencia y determina su comportamiento, y ante la cual uno siente ciertas obligaciones a la vez que una total dependencia. Si se compara la autoridad del todo normativa con la que la deidad toma posesión del alma del individuo, con esa exigencia de incondicional obediencia con la cual la sociedad penetra e invade cada vez más la conciencia del individuo, no podrá advertirse diferencia alguna de esencia, y ni siquiera de grado. Pues no debe olvidarse que es sólo la teología dogmática la que atribuye carácter absoluto a la autoridad divina, mientras que la psicología empírica no conoce ningún fenómeno psíquico dotado de una fuerza, una eficacia o una intensidad absoluta. Incluso en el corazón del más creyente de todos los creyentes llegará en ocasiones a fallar la representación de un mandamiento divino y a perder su efecto motivador en el comportamiento de éste, por lo demás, obediente servidor de Dios. En cambio, no es cosa rara observar el enorme y sorprendente poder con el que la autoridad social constriñe a los hombres, en contra de sus instintos más profundos, a renegar de su fundamental voluntad de vivir y de su instinto de conservación, empujándolos a autosacrificarse con el máximo júbilo.

La conciencia de un ente supraindividual y autoritario no agota en absoluto la vivencia religiosa. Entre sus características constitutivas está el sentimiento, para quien vive la deidad, de hallarse inscrito en un contexto universal, de fundirse en una vasta totalidad que abarca a otros además del que la experimenta, y a la que se accede por medio de la deidad. Sólo con la fundación de esta comunidad que se apodera del individuo por todos lados, y del universo como íntima comunión del individuo con todos los demás seres deseados por Dios y plenos de Dios, sólo con esta relación filial con Dios y la consiguiente confraternidad de todos los seres en Dios y mediante Dios, el pensamiento de la deidad alcanza su sentido último y la vivencia religiosa llega a su perfección. Tanto más profunda se hace esta vivencia, más van confluendo también en ella, hasta fundirse de manera panteística en un ser único, la representación de una deidad supraindividual, distinta del individuo al que enlaza con los demás seres en una comunidad cósmica, con la representación de esta comunidad divina en cuyo seno el individuo se une con todos los demás seres. Por tanto, es simple

<sup>1</sup> Véase Menzel, *Zur Psychologie des Staates*, 1915.

fruto de una apariencia provocada por lo arbitrario de la presentación, el que tengamos en ocasiones la impresión de que la dinámica de la vivencia religiosa siga una secuencia inversa de aquella de la vivencia social; es decir, que ésta progresaría desde la comunidad hasta la autoridad, mientras que aquella sólo llegaría hasta la comunidad pasando por la autoridad. Pues tampoco para el sentimiento social, autoridad y comunidad constituyen dos objetos distintos, sino simples fases distintas en el movimiento de la mente, no sujetas a un orden cronológico riguroso.

La comunidad cósmica, que representa el contenido de la vivencia religiosa, parece sin embargo diferenciarse de la comunidad social por el hecho no inessential de que esta última se circunscribe a seres humanos, es una simple asociación humana, mientras que aquélla abarca absolutamente todos los objetos, tanto orgánicos como inorgánicos. Naturaleza y sociedad pretenden contraponerse una a otra.

Esta objeción, que amenaza con poner nuevamente en tela de juicio, o cuando menos con reducir considerablemente el paralelismo establecido inicialmente entre el problema religioso y el problema social, puede sin embargo rebatirse. El concepto acabado de Dios cumple dos funciones muy distintas una de otra. Dios es la expresión, tanto del fin más elevado, del valor supremo, del bien absoluto, como de la causa última. Sirve tanto para la justificación de todo deber, como para la explicación de todo lo que es; su voluntad es norma ética a la vez que ley natural. Sólo que este contenido, que la teología ha desarrollado en el concepto acabado de Dios, y mediante el cual lo ha escindido lógicamente a causa del dualismo irreconciliable que encierra, permanece ajeno a la representación original de Dios. El primitivo no establece en su divinidad distinción alguna entre un aspecto ético-normativo y un aspecto natural-causal, pues la necesidad de justificación y la explicación son para él una y la misma cosa. Para su conocimiento, aún totalmente antropomorfo, el comportamiento de una cosa queda explicado cuando puede concebirlo como cumplimiento de una orden; y la divinidad —en su unicidad o multiplicidad— manda al sol que se levante por la mañana, a los árboles que florezcan en la primavera, lo mismo que manda al hombre que no mate a su hermano. En la representación del primitivo, al estar sujetas a normas todas las cosas —y no solamente el ser humano— y al recibir éstas, en su calidad de destinatarias, órdenes normativas, se desvanece toda línea divisoria de principio entre el hombre y el resto de la naturaleza. En esto consiste, precisamente, la visión antropomorfa del mundo propia

del mito: el comportamiento de toda cosa es interpretado como si fuera comportamiento humano, como una especie de comportamiento humano; todas las cosas son interpretadas como seres antropomorfos, es decir, dotados de alma. La naturaleza, en la visión mitológica del mundo, constituye en realidad una sociedad, es decir, una asociación, un entrelazamiento o un pacto de hombres y demás seres concebidos como hombres; constituye un sistema universal de normas, cuyo contenido es el comportamiento de todos los objetos y que, por tal motivo, convierten todos los objetos en "hombres" —en el sentido ético-normativo de "destinatarios de normas", o "personas". Al ser refutada paulatinamente esta visión mitológica del mundo, se abre paso la moderna visión de las ciencias naturales que, respecto al comportamiento de las cosas, deja de preguntarse por qué éstas deben comportarse de determinado modo, por qué tienen la obligación de comportarse así, para concebir este comportamiento como efecto de una causa; visión que experimenta bastante dificultad para depurar el concepto común de causa, de la representación de una orden dirigida al efecto y destinada a producirlo. Pero a la par que este enfoque se extiende consecuentemente al hombre mismo, ocurre que la sociedad, en la medida en que es considerada como conjunto de comportamientos fácticos y causalmente determinados de los hombres, deviene naturaleza, deviene una porción de la naturaleza que no ha de distinguirlos esencialmente de otras partes del contexto causal universal. Y es sólo en la medida en que seguimos enfocando lo social desde un punto de vista ético (o jurídico) normativo, que podemos constituir a la sociedad como objeto distinto de la naturaleza.

Si hacemos abstracción de la función con la que, debido al avance de la actitud científica, se gravó posteriormente al concepto de Dios, a saber, la función —que destruye este concepto— de explicación causal última, y si nos atenemos a su significado ético-normativo original, que genuinamente le ha correspondido en todas las épocas, queda a salvo, en forma inalterada, la percepción de la íntima relación entre el estado de cosas religioso y el estado de cosas social. Pues la comunidad mediatizada por la representación de Dios, es la sociedad, y en la sociedad que se yergue ante el individuo como autoridad supra-individual que crea lazos y genera obligaciones normativas, es fácil reconocer al Dios que ordena y prohíbe. La esencia de la vivencia religiosa configura un momento social, y la esencia de la vivencia social un momento religioso. Resulta por tanto comprensible que toda religión posea su manifestación social, que sólo entre a la escena de la

historia como orden social específico, y que el grupo social primitivo sea simultáneamente una comunidad religiosa. Contrariamente a lo que suele creerse, el primitivo no distingue dos órdenes diferentes, el social y el religioso; no construye éste sobre el modelo de aquél, ni hace reinar a Dios sobre la naturaleza de la misma manera que ve al rey o al jefe reinar sobre él mismo y sus compañeros. Lo que ocurre más bien, es que ambos órdenes coinciden, ya que para el primitivo el rey es idéntico a Dios, o pasa a sus ojos por representante, hijo, servidor, instrumento de Dios, y su mandamiento por voluntad divina.

Cuando a partir de sus investigaciones sobre el totemismo, Durkheim<sup>2</sup> llega a la conclusión de que Dios es simple expresión de la sociedad, lo único que cabe añadir es que la sociedad también es expresión de Dios, es decir, de la vivencia religioso-autoritaria de los hombres que forman la sociedad. De esta reducción de lo religioso a nivel de lo social, o de esta promoción de lo social a nivel de lo religioso, resalta que desde el punto de vista de la investigación de los hechos psicológicos —y no de la especulación teológica, metafísica—, la vivencia religiosa puede describirse íntegramente como vivencia social; y que en ambos casos es imposible encontrar diferencia alguna de contenido en el momento de la autoridad y el de la comunidad, esencial es por igual para la vivencia religiosa como para la vivencia social.

Feuerbach ya había reconocido que no existe ningún sentimiento, ningún sentido religioso particular, y que por consiguiente no existe tampoco ningún objeto particular con el cual la vivencia religiosa esté relacionada exclusivamente o hacia el cual la veneración religiosa esté dirigida en forma privativa.<sup>3</sup> Entre el culto divino y la idolatría no media —cuando menos desde el punto de vista psicológico, ya que el aspecto teológico queda por lo pronto fuera de nuestras preocupaciones— ninguna diferencia esencial. La veneración a los héroes y soberanos, en particular (tanto en lo concerniente a su disposición de ánimo como a sus apariencias exteriores), es exactamente del mismo tipo que la adoración a Dios. El punto decisivo no es que la veneración a los héroes y soberanos, tan pronto como alcanza cierto grado, adopta formas religiosas, diviniza a su objeto incluso en la expresión verbal y ceremonial, sino que la actitud del hombre, tanto religiosa como social, parte de la misma raíz psicológica.

<sup>2</sup> Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 322; véase también pp. 295 y 597.

<sup>3</sup> Feuerbach, *Wesen der Religion*, Sämtliche Werke, Stuttgart, t. 8, pp. 281-283.

Según Freud,<sup>4</sup> la identidad psicológica de la actitud religiosa y social se explica esencialmente por el hecho de que ambos vínculos se remontan a una y la misma experiencia psíquica fundamental, que obra de modo idéntico en la relación con la autoridad, tanto religiosa como social. Trátase de la relación del niño con su padre, el cual penetra en el alma del niño en forma de gigante, de poder supremo, y llega a ser para él la autoridad como tal. Como padre se experimenta también más tarde toda autoridad; como sustituto del padre se presenta el Dios venerado, el héroe admirado, el soberano amado con respetuoso temor; sólo como representantes del padre pueden estas autoridades suscitar en beneficio propio todas aquellas emociones que convierten a los hombres en infantes carentes de voluntad y opinión propias. En su profunda obra *Pandora*, Goethe ponía ya en boca de Epimeleia, hija de Epimeteo, las palabras siguientes: "¡Oh, padre! Un padre, en verdad, ¡es siempre un Dios!" Es indudablemente a partir de esta concepción que se explica el hecho —que de ninguna manera cae de suyo— de que la divinidad de todas las religiones, y no solamente las más primitivas, es venerada bajo el nombre de padre; así se explica también que los soberanos de todos los tiempos hayan reivindicado ante sus súbditos este mismo nombre y esta misma posición y que, guiados sin duda por el más seguro de los instintos, hayan asentado así su dominación en el fundamento más hondo y poderoso del alma humana.<sup>5</sup>

Es precisamente esta relación de amor hacia el padre la que nos permite comprender cómo puede ser placentera una sumisión que sólo puede cumplirse en detrimento de la autosuficiencia, cómo puede existir un impulso hacia semejante sumisión a una autoridad experimentada —consciente o inconscientemente— como el padre. No obstante, sacaríamos un resultado muy pobre e incompleto de un análisis que quisiera contentarse con advertir la raíz común de la actitud religiosa y social del hombre en su impulso original de sumisión, sin tomar en cuenta —merced a las investigaciones psicoanalíticas de Freud— la ambivalencia, es decir, el carácter anfibológico, bilateral, bifacético, de éste como de todos los demás impulsos. Lo mismo que el amor es a un tiempo odio, así todo afán de alguna manera placentero por someterse, es a un tiempo deseo de someter a otros; la sumisión es, de cierto modo, idéntica —psicológica, no lógicamente— a la voluntad

<sup>4</sup> Freud, *Totem und Tabu*, 2a. ed., 1920.

<sup>5</sup> A este respecto, véase también Kirchmann, *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral*, 2a. ed., 1873, p. 72.

de poderío. Tomemos la religión en su manifestación histórica: hasta ahora, ningún creyente jamás se ha satisfecho con estar solo con su dios; la sumisión a un dios ha servido siempre para poder someter a otros a este dios. Y cuanto más profunda es la propia subordinación y más fanática la autoenajenación religiosa, más intensa es la exaltación de la divinidad, más apasionada la lucha por esta divinidad, más irrestricto el impulso por dominar a los demás en nombre de esta divinidad, y más triunfal resulta también la victoria de esta divinidad, porque se trata tan sólo de una victoria del defensor de la fe que se identifica con su divinidad. Pero tal psicología no es en absoluto específica de la religión; es más bien la psicología de lo social en general: uno se somete a la autoridad del grupo para que los otros también queden sometidos por igual a ella; estos otros, precisamente, los que no quiero tener arriba de mí, sino que, cuando mucho, tolero a mi lado, como iguales a mí, y que, ya que no puedo dominarlos directamente, domino indirectamente viendo cómo, sometidos precisamente a esta autoridad mía —y esta autoridad "mía" no es solamente, o mejor dicho, no es tanto la autoridad que yo poseo porque la reconozco, como también y principalmente la autoridad que por tal medio soy— se doblegan ante mi bandera. Y esta bandera, si bien exteriormente es simple símbolo del grupo, vista desde el interior constituye tanto más íntegramente la expresión del yo reprimido, cuanto que este yo se identifica más incondicionalmente con el grupo exaltado en forma desmesurada, compensándose así la sumisión del individuo por su propia exaltación. Lo mismo que el primitivo en ciertas épocas, cuando reviste la máscara del animal totémico, es decir, de su ídolo tribal, puede cometer todos los atropellos prohibidos de ordinario por estrictas normas, así el hombre civilizado puede, tras la máscara de su dios, su nación o su Estado, dar libre curso a todos esos instintos que, como simple miembro del grupo, debe suprimir cuidadosamente dentro del mismo. Mientras que quienquiera que se alabe a sí mismo es menospreciado por presuntuoso, cualquiera puede alabar sin temor alguno a su Dios, su nación, su Estado, aunque de esta manera sólo se entrega a su propia vanidad; y mientras que al individuo como tal no se le reconocen ningún poder legítimo para que coaccione, domine, o máxime mate a otros, es en cambio su derecho supremo cumplir todo ello en nombre de Dios, la nación o el Estado, a quienes, precisamente por este motivo, ama como a "su" Dios, "su" nación, "su" Estado, y con los cuales se identifica en un acto de amor.

Si se les quita la máscara a los actores de la representación religiosa o social en la escena política, deja de ser Dios el que recompensa y castiga, deja de ser el Estado el que condena y hace la guerra: son hombres quienes ejercen violencia sobre otros hombres, es el señor x quien triunfa sobre el señor y, o una bestia la que aplaca su apetito sanguinario revivido. Si caen las máscaras, la representación pierde todo significado propio; si hacemos abstracción de las máscaras, renunciamos justamente a esta interpretación específica en la cual consiste exclusivamente aquello que llamamos religión o sociedad. Esta imagen encierra una última enseñanza metodológica: hacer abstracción de las máscaras y observar a través de ellas los movimientos desnudos de las almas y los cuerpos en su necesidad natural y su determinación causal, tal es el punto de vista que han adoptado la psicología y la biología orientadas hacia las ciencias naturales. Tal enfoque no considera ni la religión, ni la nación, ni el Estado. Pues éstas son precisamente las "máscaras", las ideologías específicas que se levantan sobre la base de los hechos reales; trátase de sistemas ideales de relaciones valorativas o normas, que el espíritu humano se construye y con cuyas leyes propias e inmanentes es necesario compenetrarse para que estos objetos designados como religión, nación, Estado, etcétera, lleguen a existir para uno. Quien sólo vea los actos físicos y psíquicos, investigue sus causas y efectos, sólo verá pura naturaleza, y nada más que esto. Que la manifestación de la voluntad de un ser viviente se convierta en causa de la conducta de otro, constituye tan poco, en sí, un hecho social, como el que el pájaro huya ante la serpiente o que el calor dilate los cuerpos. Sólo desde el punto de vista de la ideología, gobernada por leyes propias, que son totalmente distintas con respecto al punto de vista de las ciencias naturales, es posible esta interpretación que proporciona el significado social específico.

Si la sociedad debe concebirse como mera ideología, en tal caso la religión constituye tan sólo una ideología social particular, originariamente idéntica a esa ideología social que puede designarse, en el sentido más lato de la palabra, como Estado; en esta fase del razonamiento, las representaciones de Dios y del Estado coinciden plenamente: el Dios nacional es simplemente la nación deificada en la personificación. Este es un hecho que hemos mencionado ya en otro contexto, según el cual son idénticas organización religiosa y organización jurídica, Iglesia y Estado. Poco a poco, y especialmente en el desarrollo de la religión cristiana, se produce una separación del con-

cepto de Dios con respecto a la comunidad nacional. Este constituirse de un Dios supranacional va a la par de —o mejor dicho, es en el fondo idéntico a— la constitución de una conciencia del género humano, a la idea de un sociedad supraestatal, de una comunidad de todos los hombres que haga estallar las barreras de los particularismos estatales. No cabe duda de que el Dios cosmopolita de la cristiandad, que en cuanto Dios del “amor” es ya un Dios eminentemente social, sólo puede comprenderse plenamente como personificación de esta idea del género humano. El que a pesar de este Dios supraestatal del género humano existente en la religión cristiana y al lado de este Dios uno y único, existen además numerosos otros dioses, tan numerosos como los distintos estados nacionales, sólo puede quedar oculto para quien considere solamente como Dios lo que así se denomina a sí mismo. Mientras haya una multitud de pueblos, decía ya Feuerbach, habrá una multitud de dioses, pues el dios de un pueblo —por lo menos su verdadero dios, el cual debe distinguirse cuidadosamente del dios de sus dogmáticos y filósofos de la religión— no es otra cosa que su sentimiento nacional,<sup>6</sup> o mejor dicho aún, es el pueblo mismo.

En tales condiciones, no puede causarnos asombro que la teoría del Estado, es decir, la teoría de esta construcción más acabada de todas las construcciones sociales, de la más desarrollada de todas las ideologías, presente muy notables coincidencias con la doctrina de Dios: la teología. Esto no es cierto solamente en el caso de aquella teoría del Estado que, siguiendo el modelo de Hegel, apunta conscientemente, aun en el sentido ético, a absolutizar, y por ende, a deificar el Estado, al que atribuye todas las características esenciales que la teología reconoce a Dios. Es cierto también, en una proporción inesperadamente amplia, en el caso de cualquier teoría del Estado, tanto antigua como moderna. Si esta manera de plantear y resolver los problemas, propia de la teoría del Estado, guarda un paralelismo tan sorprendente con aquella de la teología, esto se debe en el fondo, independientemente del punto de vista esencialmente psicológico desde el cual hemos venido enfocando hasta ahora la relación de lo religioso con lo social, a una situación epistemológica que nos corresponde dilucidar en las líneas que siguen.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 49.

## II

Desde el punto de vista de la crítica del conocimiento,<sup>7</sup> el concepto de Dios se presenta como personificación del orden del mundo. Cuando pretendemos comprender el mundo, presuponemos que constituye un todo dotado de sentido, es decir, un orden unitario de todo acontecer. En este contexto es indiferente que dicho orden sea concebido como sistema de normas o de leyes causales, o ambas cosas a la vez. Lo único que importa, es que la idea abstracta de la unidad de este orden busca expresarse en forma palpable recurriendo al artificio mental antropomorfo de la personificación. En una confusión, típica del pensamiento primitivo, enmedio de conocimiento y objeto de conocimiento, la personificación viene hipostasiada, es decir, que se toma por objeto real lo que era simple instrumento para apoderarse del objeto; pero de esta manera el objeto del conocimiento resulta duplicado, engendrándose así el seudoproblema de la relación de dos entidades allí donde, en el fondo, sólo debería expresarse la unidad de uno y el mismo objeto. La relación entre Dios y el mundo constituye el objeto propio de la teología.

El Estado también es concebido esencialmente como persona, y como tal constituye tan sólo la personificación de un orden: el orden jurídico. Concebir como unidad la multiplicidad de las relaciones jurídicas de los individuos, tal es la función posibilitada por el concepto de orden jurídico. Pero la unidad abstracta del orden jurídico se plasma en la representación de una persona, cuya voluntad significa el contenido de este orden jurídico, de la misma manera que la voluntad de Dios se expresa en el orden del mundo (poco importa que este orden esté regido por leyes morales o causales). Si el derecho es la voluntad del Estado, entonces el Estado es la persona del derecho —es decir— la personificación del derecho. Esta concepción pierde mucho su apariencia a primera vista paradójica, si se piensa que el Estado debe aprehenderse como orden, como orden específico de la conducta humana, como *τάξις* o *σύνταξις*, según lo caracterizaban ya Platón y Aristóteles.<sup>8</sup> Y si debemos admitir de antemano que el Estado guarda alguna relación esencial con el derecho, y si no podemos aceptar seriamente que coexisten y se hacen competencia dos

<sup>7</sup> A este respecto, véase Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922.

<sup>8</sup> Véase a este respecto Pitamic, "Plato, Aristoteles und die reine Rechtslehre", en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, ed. por Kelsen, t. II, pp. 683 y ss.

órdenes distintos, uno estatal y otro jurídico, ¿qué otro orden podría ser el Estado, sino precisamente el orden jurídico? La prueba pormenorizada —que hemos suministrado ya en otro contexto— de que el Estado sólo puede ser, desde cualquier punto de vista, el orden jurídico, resulta aquí superflua; pues basta reconocer que el Estado, en la medida en que es objeto de la ciencia jurídica —e incluso según la doctrina dominante la teoría del Estado es preponderantemente teoría del derecho estatal—, sólo puede ser el derecho. En efecto, el objeto del conocimiento jurídico es sólo el derecho y no es otra cosa que el derecho, y aprehender jurídicamente el Estado —lo cual es el sentido de la teoría del derecho estatal— no puede significar sino aprehender el Estado como derecho. Ciertamente es que el término "Estado" posee muchos significados, y no todos los numerosos usos de la palabra —según los cuales el Estado es ora dominante, ora dominado, ora designa a un pueblo, ora un territorio, ora una constitución, se identifica con un círculo ora amplio, ora más reducido, pero nunca rigurosamente deslindable de personas que poseen alguna calificación— pueden coincidir con el concepto de Estado definido aquí. Pero ese Estado que se presenta como generador, o cuando menos como "soporte" del orden jurídico; ese Estado al cual debe referirse —como supone la doctrina dominante— todo enunciado jurídico en cuanto a su contenido, por lo menos en la medida en que todo enunciado jurídico —independientemente de cómo se conciba su surgimiento— termina desembocando en el establecimiento de un acto coactivo cuyo carácter estatal aún no ha sido puesto en duda por nadie; ese Estado, cuya relación omnilateral con el derecho está presupuesta hasta tal grado que la teoría del Estado de derecho no puede admitir que alguna fracción del Estado se halle al margen del derecho, ni la teoría positiva del derecho que alguna fracción del derecho se halle al margen del Estado; ese Estado de la teoría general del Estado es, en cuanto orden, idéntico al derecho; en cuanto persona, sólo es la personificación, la expresión antropomorfa de la unidad del derecho. Cuando la persona llamada "Estado", creada por la ciencia jurídica con el objeto de encarnar la unidad del sistema jurídico, viene hipostasada en la forma usual y contrapuesta, como ente particular, al derecho —de cuya unidad esta persona llamada Estado no es sino la expresión—, trátase exactamente de la misma problemática o pseudo-problemática que en el caso de la teología. Esta última sólo puede mantenerse como disciplina distinta de la ética o de las ciencias naturales, en la medida en que existe una firme convicción en la tras-

endencia de Dios con respecto al mundo —ese dogma fundamental de toda teología—, en la existencia de un Dios sobrenatural, es decir, situado por encima del mundo; de la misma manera, sólo es posible una teoría del Estado distinta de la teoría del derecho, en la medida en que se cree en la trascendencia del Estado con respecto al derecho, en la existencia, o mejor dicho la pseudoexistencia, de un Estado metajurídico, situado por encima del derecho.

En la medida en que se sigue considerando al Estado como ente que, si bien trasciende al derecho, en lo fundamental sólo se caracteriza con respecto a él, el intento por determinar las propiedades del Estado conduce al establecimiento de cualidades puramente negativas. Lo que suele considerarse como característica esencial del Estado, la soberanía, en el fondo no significa otra cosa sino que el Estado es el poder supremo —lo cual no puede definirse más que en forma negativa, es decir, por el hecho de que no está subordinado a ningún poder superior, de que no se deriva de, ni está limitado por ningún poder superior. En la teología, asimismo, hacer hincapié en la trascendencia de Dios conduce a describir su esencia con predicados negativos. El concepto de soberanía propio del derecho público, debería prestarse perfectamente a un uso acorde a los fines de la teología, ya que en él sólo se expresa la absolutización del objeto. Sin que tuviera en lo más mínimo conciencia de la correlación con la teología, la jurisprudencia ha reconocido que el Estado, en la medida en que es declarado soberano, es decir, vuelto absoluto, presupuesto como ser jurídico dotado de absoluta supremacía, debe constituir el ser jurídico único, ya que si llevamos el concepto de soberanía hasta sus últimas consecuencias, la soberanía de determinado Estado excluye la soberanía de cualquier otro Estado y, por ende, excluye a cualquier otro Estado como comunidad soberana. Que tal concepción sea utilizada como argumento contra el reconocimiento de la soberanía al Estado singular, carece aquí de importancia, ya que para nosotros sólo se trata de mostrar que la unicidad del Dios teológico, que con tan vigorosa pasión suele profesarse, confirma también la plena coincidencia entre la estructura lógica de este concepto y la del concepto jurídico del Estado soberano. Cuando la soberanía del Estado es interpretada como poder, no se trata sino de este mismo poder que toda teología afirma como esencia de su Dios y que, elevado al rango de omnipotente absoluta, es proclamado también por el Estado; aunque, en un principio, únicamente en un sentido normativo: al hablar de la omnipotencia del Estado, sólo se quiere decir que, en su esfera

jurídica específica, el Estado puede hacer todo lo que quiera, que el orden jurídico puede asumir cualquier contenido. Sin embargo, en no pocas ocasiones háblase también de la omnipotencia del Estado en un sentido natural. El enfoque adoptado por la teoría del Estado tiende con demasiada frecuencia a pasar de la esfera de la realidad jurídica a la esfera de la realidad natural, a confundir el poder del Estado, que como poder jurídico constituye una potencia dotada de validez, con una fuente natural de efectos, con una fuerza físico-psíquica. No es que no exista tal fuerza físico-psíquica. El acto psíquico real de la representación de las normas que configuran el orden estatal, es un hecho inscrito en el mundo de la realidad natural, y surge, como causa, sus efectos. La fuerza motivadora, ora mayor, ora menor, que poseen tales representaciones, constituye indudablemente un "poder" en el sentido natural; pero este hecho no debe confundirse con el orden normativo ideal, que sólo entra en consideración como estatal o jurídico. Cierto es que existe una clara tendencia a identificar al Estado con este hecho de un poder real que aparece como causa surtidora de efectos y, en tal sentido precisamente, a contraponerlo al derecho como sistema de normas meramente ideal. Sin embargo, no es menos legítimo considerar el orden ideal como orden estatal y llamar su realización derecho, concibiendo al derecho como poder del derecho, como poder real que domina la mente de los hombres y determina causalmente sus acciones. Del mismo modo, en la teología se postula a veces que Dios no es sino el mundo en pensamiento y que el mundo no es sino Dios en la realidad, el Dios real.<sup>9</sup> No es posible inscribir al derecho y al Estado en la oposición entre pensamiento y realidad, si se cree posible aprehender ambos, derecho y Estado, desde ambos puntos de vista. A decir verdad, es preciso mantener una clara separación entre dos objetos diferentes: el orden estatal (que sólo se ofrece a una observación enfocada hacia lo ideal), idéntico al orden jurídico; y el hecho positivo (que sólo se ofrece a una observación dirigida hacia la realidad de la naturaleza) de la representación y voluntad de tal orden. No obstante, del mismo modo que el enfoque adoptado por la teoría del Estado identifica el orden estatal ideal, en su valor normativo específico, con el Estado como poder dotado de eficacia positiva, así la omnipotencia jurídica del Estado llega en ocasiones a considerarse erróneamente como fuerza natural, absolutamente irresistible. Error al cual no es ajena la secreta intención, consciente o no, de amplificar considerablemente una

<sup>9</sup> Feuerbach, *op. cit.*, p. 143.

fuerza natural indudablemente presente —la fuerza motivadora de las representaciones normativas—, suscitando la creencia en su carácter irresistible. ¿No queda corroborada, por este camino, la analogía entre el Estado y Dios, el cual, según afirma con agudez un dicho conocido, sólo existe si se cree y en la medida en que se cree en él?

Al recalcar con insistencia —sobre todo contra el panteísmo— la trascendencia de Dios frente al mundo, la teología se enfrasca en la misma dificultad que la teoría del derecho estatal cuando afirma la naturaleza metajurídica del Estado. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la dificultad, o mejor dicho la imposibilidad de la situación en ambos casos, consiste en que dos sistemas distintos e independientes uno de otro, Dios y el mundo, el Estado y el derecho, se presentan en el interior de una y la misma esfera cognoscitiva, mientras que por principio la tendencia de todo conocimiento apunta a la unidad sistemática. Sin embargo, ni en la teología ni en la teoría del Estado y del derecho, esta dificultad se expresa únicamente en los términos de la teoría del conocimiento. En la teología, el problema puede formularse *grosso modo* como sigue: un mundo independiente de Dios es incompatible con los atributos divinos. Para ser, el mundo debe, de alguna manera, participar de Dios. Dios es la causa del mundo, ha engendrado el mundo y sigue engendrándolo continuamente. E inversamente los hombres, en cuanto parte del mundo, no podrían formarse ninguna idea de Dios y ni siquiera podrían aprehender el concepto de Dios, si Dios no participase también, de alguna manera, de la naturaleza del mundo y del hombre. Por consiguiente, los dos principios mutuamente excluyentes de la supremacía de Dios por encima del mundo y su relación positiva con el mismo, deben sin embargo conciliarse de alguna manera, pues si bien conforme a su esencia Dios no está enmarañado en el mundo, es no obstante imposible representarse a Dios sin el mundo y al mundo sin Dios. La misma violación de la lógica se hace patente en la teoría del derecho estatal, cuyas afirmaciones son del todo análogas: el Estado es una entidad distinta e independiente del derecho; en última instancia, el Estado es de naturaleza metajurídica; sin embargo, no puede concebirse el Estado sin derecho, ni el derecho sin Estado. El Estado es el creador o el soporte del derecho; por tanto se sitúa por encima del derecho; por otra parte, empero, el Estado participa de la naturaleza del derecho, está sometido al derecho, es un ser jurídico, una persona de derecho.

Y del mismo modo que es idéntico el problema en la teología y en la teoría del Estado, a saber, el seudoproblema de una relación entre un sistema y su hipostatización (una relación sólo es concebible dentro del sistema), así recibe también en ambas disciplinas la misma solución, si es que puede hacerse pasar por solución algo que no sea la disolución radical del problema, es decir, su desenmascaramiento como seudoproblema. El Dios situado por encima del mundo se convierte en el mundo, o en su representante, el hombre, al escindirse el ente divino en dos personas: Dios Padre y Dios Hijo, el Dios hombre o Dios mundo. En la persona del Dios hombre, Dios se somete al orden del mundo (tanto a su orden moral como a sus leyes naturales) por él mismo establecido, y el poder inicialmente ilimitado de la voluntad divina se autoimpone límites. En cuanto Dios hombre, Dios renuncia a su omnipotencia, y el curso del mundo no se conforma a su voluntad, sino a la inversa; en cuanto Dios Hijo, Dios se somete a un deber de obediencia para con Dios Padre. La teología expone esta teoría de la encarnación de Dios en el mundo desde la perspectiva de la autolimitación, de la autoobligación de Dios; teoría a la cual corresponde puntualmente la célebre doctrina de la autoobligación del Estado, que constituye el meollo de la teoría del derecho estatal. El Estado, esencialmente distinto del derecho, el Estado que debe concebirse como poder, el Estado todopoderoso que por tanto, conforme a esta esencia suya, es ilimitado, "soberano", y no está ligado por ninguna norma, este Estado debe, sin embargo, terminar por convertirse en derecho, debe transformarse en un ser jurídico, en una persona de derecho que, al hallarse subordinada al orden jurídico y al extraer de éste su "poder", ya no puede ser "soberana", si es que el concepto de soberanía pretende conservar algún sentido. Porque, de alguna manera, no se puede menos que tomar en cuenta la unidad del sistema; y es allí donde, obviamente, debe imponerse el punto de vista del conocimiento jurídico. Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo esta metamorfosis del Estado como poder al Estado como derecho, metamorfosis que los críticos del dogma de la autoobligación califican siempre como misterio? Es muy sencillo, dice la teoría del Estado: el Estado estatuye un orden jurídico —es incluso esencial para él que estatuya tal orden jurídico; y tras haberlo estatuido, se somete a este orden jurídico "suyo". Todas las dudas que sin tregua han sido esgrimidas por los juristas en contra de esta teoría de la autoobligación —y tales dudas nunca han podido disiparse, pues la teoría de la autoobligación y, por ende, el fundamento de la teoría

del derecho estatal nunca han dejado de ser problemáticos—, todas estas dudas han sido expresadas casi palabra por palabra, en la teología contra la misma, con relación al dogma de la encarnación de Dios. ¿Cómo puede Dios ser todopoderoso, como puede ser por naturaleza ilimitado y libre de todo vínculo y al mismo tiempo, sin embargo, estar sometido como hombre a las leyes de la naturaleza, nacer, vivir, sufrir, morir y estar sujeto a la ley moral? Tal es la duda que en todos los tiempos han formulado los escépticos de la religión. Y los juristas críticos se han preguntado: ¿Cómo puede el Estado, cuya esencia, según se nos enseña, es el poder (a diferencia de lo que ocurre en el caso del derecho), verse ligado él mismo de alguna manera, aunque fuera por su “propio” derecho? Si el Estado —como está presupuesto en su esencia— puede, por naturaleza, hacer todo aquello que está en su poder, ¿cómo puede afirmarse, desde cualquier punto de vista que sea, que sólo puede hacer aquello que el orden jurídico le permita o bien le obligue a hacer? Ciertos heréticos han calificado al Dios de los teólogos de “Minotauro”, que sería mitad hombre, mitad superhombre; asimismo, la crítica ha rechazado al Estado, considerándolo como un “ser fabuloso” que, de acuerdo con la teoría dominante del derecho estatal, debería ser mitad persona jurídica, mitad fuerza natural.

La aspiración a la unidad del sistema, procedente de la esencia más profunda del conocimiento, con frecuencia se abre paso —sin que los sujetos del conocimiento sean conscientes de ello— mediante extraños rodeos. Tras haber escindido Estado y derecho en dos seres diferentes, la teoría se esfuerza por reunirlos. Con este fin interpreta la unidad de Estado y derecho —lo cual constituye un postulado lógico, por ser la mera separación de un seudodualismo— como si se tratase de un postulado político, afirmando que la coincidencia de Estado y derecho no es una necesidad, sino una simple posibilidad. Mientras que antaño, en particular bajo la monarquía absoluta, Estado y derecho se enfrentaban hostilmente uno al otro, el desarrollo histórico tiende a la reunión de ambos. Sólo con el advenimiento del moderno Estado de derecho —prosigue la teoría—, el orden estatal se convierte en orden jurídico, y sólo entonces se cumple, como hecho histórico, la exigencia de unidad del Estado y del derecho. Desde el punto de vista no de una teoría del derecho natural, sino de una teoría jurídica positivista, punto de vista que es también el de la moderna teoría del derecho estatal, la unidad de Estado y derecho debe reconocerse como unidad conceptual por esencia, independien-

te de todo desarrollo histórico; desde tal punto de vista, la reunión del Estado y del derecho no puede constituir un hecho histórico, y todo Estado, aun el Estado policiaco absoluto, debe ser un orden jurídico. Resulta inadmisibles valorar únicamente como "derecho" el orden jurídico instaurado por vía democrática, porque sólo este orden jurídico y todo orden jurídico deben considerarse como derecho positivo, "respaldado" por el Estado, como suele decirse en forma metafórica y redundante; lo cual significa, sin embargo: este orden jurídico, que es el orden estatal. Es en esta identidad del orden jurídico y del orden estatal donde radica, precisamente, la esencia de la positividad del derecho. Contrariamente a la teología ortodoxa que advierte en la encarnación de Dios, en la unión del Dios trascendental con el mundo que le es exterior, un hecho histórico único ocurrido en determinado momento y en determinado lugar, las doctrinas de ciertas sectas místico-panteístas no pretenden ver en Cristo más que un símbolo eterno, concibiendo la encarnación de Dios no como un acontecimiento histórico único, sino como una experiencia fundada en la esencia humana: en todo hombre se cumple la encarnación de Dios; Dios es hombre, el hombre es Dios, puesto que conforme a su esencia Dios es idéntico al mundo.

El dualismo Estado-derecho no representa solamente una contradicción lógica y sistemática, sino que constituye también, en particular, la fuente de un abuso político-jurídico. Permite, bajo el ropaje de una argumentación teórica (la teoría del derecho y del Estado), que se impongan en contra del derecho positivo ciertos postulados meramente políticos. El dualismo Estado-derecho se convierte en un dualismo de dos sistemas normativos diferentes, mutuamente opuestos: el uno, bajo el nombre de "Estado", razón de Estado, interés de Estado (también: bien público, "derecho" público), viene valorado positivamente cada vez que el otro, el derecho "positivo", acarrea una consecuencia indeseable para los gobernantes, quienes en realidad son idénticos a este "Estado". Para tener una visión clara de este nexo que la doctrina escolar ha oscurecido considerablemente, basta percatarse de que la cuestión acerca de la esencia del Estado se precisa como sigue: ¿Bajo qué condiciones una acción humana (y lo que se ofrece inicialmente al examen son únicamente acciones humanas individuales) no debe atribuirse al sujeto mismo de la acción, sino a un ser concebido como situado "atrás" de él: el Estado? ¿Bajo qué condiciones deben los actos humanos interpretarse como actos del Estado? El problema del Estado aparece como un problema de impu-

tación, el Estado como un centro de imputación, como un centro específico de relaciones, y la cuestión clave concierne al criterio de imputación. Que Dios deba concebirse también como un centro de imputación de este tipo —situado en el infinito—, no será aquí objeto de mayores consideraciones. Bástenos establecer que el criterio para la imputación al Estado sólo puede ser de índole jurídica. Una acción humana sólo puede considerarse como acto de Estado cuando y en la medida en que está calificada en forma determinada por una norma jurídica y se halla estatuida en el sistema del orden jurídico. En la imputación de un estado de cosas al Estado no se expresa, en el fondo, sino la relación de este contenido con la unidad del sistema, en el cual este contenido se halla unido a otros para conformar un orden específico. El Estado, como punto último de imputación, es tan solo la expresión de la unidad de este orden, del orden jurídico. Concebir un acto, en particular el acto del Estado, como jurídico, equivale a concebirlo como contenido del orden jurídico, como contenido calificado en forma determinada. Sin embargo, este orden jurídico constituye en ocasiones para los órganos que lo ejecutan, en particular para los órganos supremos, un obstáculo contrapuesto a sus intereses. Aun en la monarquía absoluta el orden jurídico no está configurado exclusivamente según los intereses del monarca y su séquito, sino que de alguna manera deben tomarse también en consideración intereses opuestos. El orden jurídico posee siempre, en mayor o menor grado, el carácter de un compromiso. También es de observarse que aun en la autocracia, donde el desarrollo del derecho es fundamentalmente obra de la voluntad del monarca, que allí precisamente gran parte del derecho viene creado por vía consuetudinaria, democrática; es precisamente en la autocracia donde el derecho consuetudinario adquiere toda la importancia que por motivos obvios pierde, al contrario, en la democracia. Ahora bien, si en la monarquía constitucional el monarca o los órganos ejecutivos que lo representan cumplen actos que carecen de cobertura en el orden jurídico, no por ello deja la doctrina (desarrollada sobre la base de la monarquía constitucional) de reconocer estos actos como actos del Estado, justificándolos como conformes a la naturaleza del Estado, del interés del Estado, etcétera. Tales actos, totalmente inconcebibles desde el punto de vista del orden jurídico positivo, no pueden interpretarse como actos jurídicos; la doctrina, sin embargo, los atribuye al Estado, sobre la base de un orden distinto del orden jurídico positivo; y puesto que, con todo, resulta necesario concebir como jurídicos tanto este

orden como estos actos del Estado, dicho orden —de derecho natural, y deducido en gran parte de la naturaleza de un Estado imaginario— recibe el nombre de “derecho público”, para que de esta manera se cumpla la operación mágica que, en virtud de la interpretación, hace surgir derecho a partir del no derecho, y un acto jurídico a partir de un simple acto de fuerza. Tal es la raíz de ese dualismo lógicamente imposible, dentro del cual ha sido inscrito el derecho público por oposición al llamado derecho privado.<sup>10</sup> Pero este derecho público, en la medida en que viene deducido de la naturaleza de ese Estado imaginario, todo este Estado contrapuesto al derecho positivo, constituye tan solo la expresión de determinados postulados no reconocidos en este orden jurídico: postulados políticos, y por consiguiente, de derecho natural; y sólo apunta a posibilitar la satisfacción de deseos políticos e intereses no admitidos por el orden jurídico positivo, con el cual se hallan en contradicción. Es en este sentido de un orden autocrático, dirigido contra un derecho por principio consuetudinario, y por tanto democrático, de un orden orientado hacia los intereses del príncipe y su séquito, que la palabra “Estado” —la *regione di stato* en *El Príncipe* de Maquiavelo— se ha introducido en el lenguaje jurídico. Y si bien la oposición entre el nuevo orden autocrático y el antiguo orden democrático sólo tradujo la oposición entre el antiguo y el nuevo derecho estatal —puesto que el nuevo orden pasó a ser orden jurídico y suplantó al antiguo—, el concepto de Estado ha conservado sin embargo su significado profundamente antijurídico y continúa encubriendo, desde numerosos puntos de vista, los postulados políticos orientados contra el derecho positivo; y en la oposición de Estado y derecho se ha mantenido el dualismo de dos sistemas con los cuales opera simultáneamente la teoría, utilizando ora uno, ora otro, según las necesidades políticas.

Del todo análoga es la situación en que se halla la teología. Por una parte, ésta debe admitir que el mundo es naturaleza, es decir, unidad sistemática de las leyes naturales, y ello tanto más cuanto que Dios mismo ha instituido las leyes naturales junto con la naturaleza y que éstas sólo pueden tener validez como expresiones de la voluntad divina; por otra parte, sin embargo, le resulta imposible pensar que Dios esté sujeto a las leyes naturales. La libertad de Dios con respecto a las leyes naturales, se expresa en el concepto de milagro: éste es un acontecimiento que no puede ser de acuerdo con las leyes

<sup>10</sup> Véase al respecto Weyr, *Zum Problem eines einheitlichen Rechtssystems*, Archiv des öffentlichen Rechts, 1908, pp. 529 y ss.

naturales, y para cuya determinación es preciso recurrir al sistema sobrenatural de la voluntad divina. Pero con el concepto de milagro se mantiene y parece el concepto de Dios como ser distinto del mundo. Ambos sólo resultan posibles por la simple yuxtaposición, en ausencia de toda relación, de dos sistemas independientes uno de otro. Es precisamente este proyectarse más allá de la naturaleza, este supuesto de que la voluntad divina es de orden sobrenatural, distinto del orden de la naturaleza e independiente de él, lo que constiuye el momento característico de la teología; en ello consiste precisamente el método teológico. Este es el método de la teoría del Estado, que con su sistema suprajurídico —distinto del sistema del derecho— de un Estado metajurídico o suprajurídico pretende hacer —jurídicamente— comprensible lo jurídicamente incomprensible, pretende hacernos creer en el milagro jurídico, lo mismo que la teología pretende hacernos creer en el milagro natural. Y de la misma manera que el Estado distinto del derecho —Estado cuya voluntad es el derecho positivo y que puede, no obstante, actuar por encima de este derecho y al margen de este orden jurídico, es decir, que puede operar milagros en materia jurídica— ha sido reconocido como simple expresión de determinados postulados políticos que trascienden el orden jurídico positivo, así Feuerbach ha reconocido en Dios —ese Dios sobrenatural, distinto del mundo y no sujeto a las limitaciones impuestas por la ley natural, aunque éstas constituyen tan sólo su voluntad— la expresión de los deseos humanos que trascienden las fronteras de lo real y lo necesario, y el producto de la imaginación que satisface tales deseos.<sup>11</sup> Y lo mismo que Feuerbach ha declarado totalmente superfluo el concepto de un Dios que, sujeto a las leyes de la naturaleza, sólo gobernaba de conformidad con las leyes naturales, así resulta también superfluo el concepto de un Estado cuyos actos sólo son posibles en cuanto son jurídicos —a no ser que queramos conservarlo para expresar la unidad del orden jurídico.

Lo mismo que la teoría del derecho estatal atribuye al Estado ciertos actos que califica de jurídicos, a pesar de que no encuentra para ello justificación alguna en el orden jurídico positivo, así cree también poder atribuir al Estado ciertos hechos que, sobre la base de este orden jurídico, califica de antijurídico, a pesar de que presenta el orden jurídico como voluntad del Estado. Lo cual equivale a sostener que la persona unitaria del Estado quiere simultáneamente el derecho y su negación: ¡imposible contradicción! Con el supuesto de

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pp. 306 y 410.

un antiderecho de Estado, la teoría se enfrasca en las mismas dificultades que la teología con el problema de la teodicea: si la voluntad de Dios es el bien, ¿cómo puede éste querer el pecado, el mal? Y con todo, aun el mal debe serle atribuido, ya que sin su voluntad nada es posible. No reviste aquí mayor importancia el que en forma totalmente independiente una de otra, teología y jurisprudencia hayan escogido la misma vía para liberarse de este conflicto. En cambio, no es superfluo quizás señalar el paralelismo entre una institución teológica y una institución jurídica, relacionadas ambas con el problema de la injusticia en el sistema del derecho, del mal en el sistema del bien, del error en el sistema de la verdad. Si de acuerdo con el contenido de un enunciado jurídico, un acto coactivo debe aplicarse bajo determinadas condiciones y únicamente bajo éstas, puede entonces surgir una duda: en un caso concreto en que fue aplicable el acto coactivo (por ejemplo la pena), ¿estuvo realmente dada la condición prevista por el enunciado jurídico (por ejemplo el delito)? ¿No ha condenado injustamente el Estado a un inocente? El orden jurídico contempla la posibilidad de revisar la sentencia a través de toda una serie de instancias; pero como es comprensible, fija un límite a esta serie. La última sentencia cobra fuerza de ley y es inapelable. De ahí que, hablando con propiedad, el enunciado jurídico no pueda rezar: Si alguien roba, mata, etcétera, debe ser castigado; pues ¿cómo averiguar la verdad absoluta para establecer si alguien ha cometido cierto acto? Más bien debe rezar: Si en determinado procedimiento queda admitido, en última instancia, que alguien ha robado, matado, etcétera, esta persona debe ser castigada. Y en consideración a este enunciado jurídico no hay error judicial, no hay injusticia del Estado. Merkl ha señalado recientemente<sup>12</sup> que el dogma teológico de la infalibilidad de las enseñanzas papales no es, en el fondo, sino una aplicación a la teología del instituto de la fuerza de ley. Lo mismo que en un caso una posible injusticia se convierte en justicia, en el otro un posible error se convierte en verdad.

Existe, por último, una analogía total entre la especulación teológica y la especulación jurídica en lo concerniente a la relación Dios-hombre y Estado-individuo, respectivamente. Del mismo modo que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios —ser espiritual—, no aparece realmente en el sistema de la teología como criatura fisi-

<sup>12</sup> Merkl, *Die Lehre von der Rechtskraft, entwickelt aus dem Rechtsbegriff*, Wiener staatswissenschaftliche Studien (edición a cargo de Kelsen), t. XV, cuaderno 2.

ca, es decir, como ser animal, sino como alma, así la ciencia jurídica debe recalcar con insistencia que no toma en consideración al hombre como unidad biológico-psicológica, sino como "persona", es decir, como sujeto de derecho, como ser jurídico específico; de suerte que la ciencia jurídica crea igualmente a su hombre a imagen y semejanza Estado, persona de derecho por excelencia. La identidad esencial del Estado con los individuos que lo componen, es la idea directriz —más o menos consciente— que conduce a la llamada teoría orgánica del Estado; teoría que, al tratar de concebir al Estado como "macroanthropos", sólo yerra porque busca al Estado en la esfera existencial del hombre natural, en el mundo de la naturaleza, en vez de buscarlo en el mundo del espíritu. De ahí que sea erróneo incluir también a Platón entre los partidarios de esta teoría orgánica, pues en su *Politeia*, para aprehender la justicia del individuo, y por tanto la simple esencia de la persona ético-jurídica como individuo, Platón analiza primero la esencia del Estado justo, concebido éste como persona ético-jurídica colectiva.

La teoría teológica del alma y la teoría jurídica de la persona, del alma jurídica, guardan múltiples relaciones. Bástenos señalar aquí, finalmente, que el problema central de la política, la relación entre individuo y Estado, así como todas sus posibles soluciones y todas las soluciones que se ha intentado darle, son en parte repeticiones textuales de aquellas especulaciones que acerca de la relación entre Dios y el alma individual han producido la teología y la mística religiosa. Realizar la unidad entre los dos polos opuestos, presentar el dualismo como unidad de fondo, tal es el objetivo perseguido por el pensamiento tanto religioso como político. E incluso los caminos que conducen a este objetivo, son idénticos: o bien se parte del individuo para que en él se disuelva el universo, o bien se parte del universo para que el individuo se funda en él. Individualismo y universalismo son los dos esquemas de base de la teoría, tanto religiosa como política.

Desde este punto de vista debe considerarse también el paralelismo que existe manifiestamente entre ateísmo y anarquismo. A este respecto, sin embargo, no debe pasarse por alto que la cuestión relativa a Dios en un caso, al Estado en el otro, a la que tanto el ateo como el anarquista responden negativamente, no se halla planteada de modo exactamente idéntico. El ateo pregunta si existe un Dios, en cuanto ser distinto del mundo; el anarquista, en cambio, pregunta si debe existir un Estado, cuya "existencia" presupone, precisamente, al dar

a tal pregunta una respuesta negativa. Ciertamente es que la existencia de Dios —no en el sentido en el que el ateo la niega, sino en que él también debe reconocerla— es la misma que esa “existencia” del Estado que el anarquista combate: consiste en la fuerza motivadora de ciertas representaciones normativas. En este sentido, Dios y el Estado sólo existen si y en la medida en que uno cree en ellos, y quedan aniquilados, junto con su inmenso poder que llena la historia universal, cuando el alma humana se libera de esta creencia. Sin embargo, de igual modo que además de su significado como crítica del conocimiento, el ateísmo adquiere también un significado ético-político, se convierte en anarquismo dirigido contra esta existencia de Dios, contestando negativamente a la pregunta de si un Dios debe ser existencia de Dios en ese sentido de creencia en Dios, así el anarquismo ético-político puede adquirir también un significado como crítica del conocimiento, preguntarse primero qué es el Estado, para dar a esta pregunta una respuesta negativa, en el sentido de que niega el Estado como ente distinto del orden jurídico. Esto es lo que ha hecho Stirner, por ejemplo, al afirmar reiteradamente que el Estado no es sino un fantasma, un fruto de la imaginación, una simple ficción. Sin embargo, entre este anarquismo como crítica del conocimiento y un anarquismo político que niega absolutamente toda validez a las normas coactivas obligatorias, no existe más relación de necesidad que entre el ateísmo ético-político y el ateísmo como crítica del conocimiento, el cual, si bien niega la existencia de Dios, puede presuponer, no obstante, un orden moral del mundo.

Sin embargo, aun el anarquismo como mera crítica del conocimiento —si es que así puede calificarse la reducción del concepto de Estado al concepto de derecho— no carece de todo efecto ético-político; pues descarta la representación del Estado como realidad absoluta con la cual el individuo tendría que enfrentarse fatalmente, como si se tratase de algo ya dado de antemano e independiente de él. Al enseñarle a concebir al Estado como el simple orden jurídico, este tipo de anarquismo despierta en el individuo la conciencia de que este Estado es obra humana, hecha por hombres para hombres y que de la esencia del Estado, por consiguiente, no puede deducirse nada que vaya en contra del hombre. Si siempre han sido los detentadores del poder según el orden estatal vigente quienes se han opuesto a todo intento por modificar este orden esgrimiendo argumentos extraídos de la esencia del Estado, y quienes han declarado absoluto ese fruto contingente de la historia que es el contenido del orden

estatal, porque estaba acorde a sus intereses, esta teoría, en cambio, que declara al Estado como orden jurídico cuyo contenido es variable según los casos y siempre susceptible de ser modificado, esta teoría que por lo tanto no deja al Estado más que el criterio formal de supremo orden coactivo, descarta uno de los obstáculos políticos más poderosos que en todas las épocas han servido para trabar cualquier reforma del Estado en beneficio de los gobernados. Pero es precisamente por ello que esta teoría se revela como teoría pura del derecho, pues sólo arruina la abusiva utilización política de una seudoteoría del Estado.

Esta teoría jurídica pura del Estado, que desintegra el concepto de un Estado distinto del derecho, es una teoría del Estado. . . sin Estado. Y por más paradójica que parezca, sólo de esta manera la teoría del derecho y del Estado abandona el nivel de la teología para acceder al rango de la ciencia moderna. Desde un punto de vista epistemológico, el concepto del Estado tal como lo desarrolló la antigua teoría del Estado y del derecho, se halla —al igual que el concepto de Dios— en el mismo plano que el concepto del alma en la antigua psicología, y el concepto de fuerza en la antigua física. Lo mismo podemos caracterizar a la persona del Estado como alma jurídica que como fuerza jurídica: se trata —como en el caso de Dios, del alma y de la fuerza— de un concepto de substancia.<sup>13</sup> Dado que la ciencia moderna se esfuerza por disolver toda substancia en función, y ha arrojado por la borda, desde hace mucho tiempo, tanto el concepto de alma como el de fuerza, la psicología moderna se ha convertido en ciencia del alma. . . sin alma, y la física en ciencia de la fuerza. . . sin fuerza. Y si la absorción del concepto sobrenatural de Dios por el concepto de naturaleza ha sido la condición —creada sólo por el advenimiento del panteísmo— para una auténtica ciencia de la naturaleza, libre de toda metafísica, de igual modo la reducción del concepto suprajurídico de Estado al concepto de derecho es el prerrequisito imprescindible para el desarrollo de una auténtica ciencia jurídica como ciencia del derecho positivo, depurada de todo derecho natural. Tal es el objetivo de la teoría pura del derecho que es simultáneamente la teoría pura del Estado, porque toda teoría del Estado sólo es posible como teoría del derecho del Estado, y viceversa todo derecho es derecho del Estado, porque todo Estado es Estado de derecho.

<sup>13</sup> Sander, *Das Faktum der Revolution und die Kontinuität der Rechtsordnung*, *Zeitschrift für öffentliches Recht* (edición a cargo de Kelsen), vol. I, pp. 132 y ss.; del mismo autor: *Die transzendente Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens*, *ibid.*, pp. 468 y ss.