



Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía,
Política y Humanidades
ISSN: 1575-6823
ISSN: 2340-2199
hermosa@us.es
Universidad de Sevilla
España

La religión secreta de los alemanes: panteísmo y revolución en la Alemania decimonónica (1831-1848). Primera parte

Sánchez, Héctor del Estal

La religión secreta de los alemanes: panteísmo y revolución en la Alemania decimonónica (1831-1848). Primera parte

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 22, núm. 43, 2020

Universidad de Sevilla, España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28268060007>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

La religión secreta de los alemanes: panteísmo y revolución en la Alemania decimonónica (1831-1848). Primera parte

The Germans' Secret Religion: Pantheism and Revolution in
Nineteenth-Century Germany (1831-1848). Part 1

Héctor del Estal Sánchez 1. hedsa@usal.es

Universidad de Salamanca, España

 <https://orcid.org/0000-0003-0827-4076>

Araucaria. Revista Iberoamericana de
Filosofía, Política y Humanidades, vol.
22, núm. 43, 2020

Universidad de Sevilla, España

Recepción: 13 Mayo 2019
Aprobación: 09 Octubre 2019

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=28268060007](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28268060007)

Resumen: En este trabajo utilizaremos la tipología schmittiana de pares conceptuales teológico-políticos como marco interpretativo para estudiar cómo el *panteísmo* fue considerado en la Alemania decimonónica (especialmente entre 1831 y 1848) como una doctrina *revolucionaria* en un sentido político. En esta primera parte presentaremos brevemente los antecedentes ilustrados de esta problemática analizando la vertiente que vincula panteísmo y política en la recepción de Spinoza en Alemania.

Palabras clave: Panteísmo, personalidad de Dios, revolución, izquierda hegeliana, Heinrich Heine, Carl Schmitt.

Abstract: In this essay we will use the schmittian typology of theological-political conceptual pairs as conceptual framework to study how *pantheism* was considered in nineteenth-century Germany (particularly between 1831 and 1848) as a *revolutionary* political doctrine. In this first part we briefly present the Enlightenment background of this issue by analyzing the aspect that links pantheism and politics in the reception of Spinoza in Germany.

Keywords: Pantheism, God's Personality, Revolution, Left Hegelians, Heinrich Heine, Carl Schmitt.

1. De lo que no se puede hablar... ¿es mejor callar? Las máscaras del pensamiento político. Más allá de *Teología Política* de Carl Schmitt

En el plácido e idílico período *Biedermeyer*, que se inicia con el afianzamiento del régimen de la Restauración en el Congreso de Viena de 1819 tras las guerras de liberación contra Napoleón, el pensamiento político liberal conformado por nacionalismo y constitucionalismo se fue abriendo paso en Alemania a pesar de verse obstaculizado por los acontecimientos históricos. Su camino fue largo y complejo; y solo pudo recorrerlo de incógnito y a contracorriente.

Esta andadura comienza con una decepción: la negativa de Federico Guillermo III a cumplir la palabra, dada tras llamar a su pueblo a las armas contra Napoleón, de otorgar una Constitución a Prusia. Ante la frustración por la incumplida promesa regia, los pensadores liberales pudieron encontrar inicialmente, en contrapartida, un consuelo

alentador: en la década de 1820, el apoyo oficial que mostró el gobierno prusiano a la filosofía hegeliana hizo que las esperanzas liberales se mantuviesen vivas a la espera de una revolución de “arriba hacia abajo”, de un movimiento reformista –no visto con buenos ojos por todos los antirrevolucionarios– que finalmente debería acabar realizando la libertad tras los convulsos años de la Revolución Francesa y las Guerras Napoleónicas. Sin embargo, con la Revolución de Julio de 1830 en Francia y la muerte de Hegel al año siguiente, el gobierno prusiano y su monarca impulsaron un giro conservador que recrudecía el régimen restauracionista y, en consecuencia, el control sobre el pensamiento filosófico en las universidades: Federico Guillermo III terminó por rodearse de consejeros pietistas, místicos y schellinguianos ante el temor a que las ideas políticas reformistas propias de filosofías como la hegeliana saltasen radicalizadas de los libros a la realidad y allí tomasen la forma de la guillotina. En este clima, la *censura* y la *autocensura* obligaron a distintos filósofos liberales a adoptar un silencio en cuestiones políticas, aunque solo en apariencia: para los *Junghegelianer*, defraudados con el estado de cosas², la religión se convirtió en el subterfugio para plantear –y acelerar– aquella revolución política no consumada en Alemania. El resultado último de este lento proceso no será otro que la fracasada Revolución de Marzo en 1848; en la que se dieron cita las aspiraciones más templadas de los liberales, el ardor del pensamiento socialista encarnado por los hegelianos y materialistas más radicales, y el plomo de los soldados prusianos y austríacos al servicio de la Restauración.

Ahora bien, ¿cuál fue la máscara religiosa de las aspiraciones políticas progresistas? Heinrich Heine, en *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1834), nos da la respuesta: “No se dice, pero todo el mundo lo sabe; el panteísmo es el secreto a voces de Alemania. [...] El panteísmo es la religión alemana oculta y que ello ocurría así ha sido visto por aquellos escritores alemanes que ya hace cincuenta años combatieron tanto a Spinoza”³. Más revelador es todavía otro pasaje de la misma obra que la censura no dejó llegar a la imprenta: “La revolución política que se basa en los principios del materialismo francés no encontrará enemigos en el panteísmo, sino auxiliares, auxiliares que reciben sus convicciones de una fuente más profunda, de una síntesis religiosa”⁴. Sin duda, en estos dos fragmentos Heine plantea el potencial revolucionario de una religión racional en la que la divinización del mundo y del ser humano abría las puertas a la democracia más radical e, incluso, al socialismo. Con ello, se hace explícito cómo el panteísmo fue el *disfraz* con el que los más temidos enemigos del pensamiento político conservador pudieron expresar sus ideas atravesando un portillo escondido y aparentemente bien guardado: el de la religión.

Sin embargo, esto presenta una dificultad: ¿cómo plantear las complejas relaciones que entre 1831 y 1848 se dan entre la reflexión religiosa y política? Al hablar de esta cuestión, de los puntos de unión entre *teología* . *teoría del Estado*, un marco interpretativo persistente e ineludible lo constituye el ofrecido en *Teología política I* (1922) por el –siempre incómodo– teórico del derecho y del Estado Carl Schmitt. Nosotros

tomaremos aquí como punto de partida los aspectos más fructíferos de su análisis sobre esta compleja temática sin eludir los problemas planteados por sus premisas.

1. a) *La acertada tipología schmittiana de los pares conceptuales teológico-políticos*

Carl Schmitt tuvo un juicio certero a la hora de establecer paralelismos entre las distintas concepciones metafísicas y teológicas, y las teorías modernas del Estado. Bajo la idea fundamental de que todos los conceptos políticos modernos no son sino conceptos teológicos secularizados⁵, Schmitt ve claramente que en la Edad Moderna cada “configuración jurídica de la realidad histórico-política supo encontrar un concepto cuya estructura se armonizaba con la estructura de los conceptos metafísicos”⁶. De este modo, el jurista establece una identidad espiritual y sustancial entre los conceptos políticos y sus correlatos metafísicos o teológicos. En otras palabras: “La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente”⁷. Ahora bien, lo que aquí nos interesa es aclarar la intuición, legada a Schmitt por Donoso Cortés⁸, que está a la base de esta concepción: el “catálogo” de *analogías y paralelismos entre concepciones teológicas y políticas*, es decir, la relación de pares ordenados entre concepciones teológicas de Dios y concepciones filosófico-jurídicas del Estado.

Carl Schmitt no duda –tampoco lo hizo el católico español– en hacer una tipología de los conceptos teológico-políticos en función de las analogías que puedan establecerse entre las concepciones de Dios y las del soberano. Así, vincula *teísmo y monarquía absoluta* al afirmar que “la convicción teísta de los escritores conservadores de la contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta”⁹. En oposición a esta concepción en cuanto al papel del monarca y de Dios, coloca Schmitt la *monarquía constitucional* como par político-conceptual del *deísmo* y hace notar que

“la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y con una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales [...] por acción directa, como tampoco admiten intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente”¹⁰.

Estas dos visiones de Dios y del Estado, propias de los siglos XVII y XVIII, se encontrarían no solo en clara oposición entre sí, sino que también se contrapondrían a otras dos concepciones teológico-políticas propias del siglo XIX, ya no basadas en la trascendencia, sino en la inmanencia: la *democracia republicana* como analogía jurídico-política del *panteísmo* y el *anarquismo* como último resultado práctico del *materialismo*.

El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía [...]. Desde el instante en que los escritores de la Restauración desarrollaron una teología política, la lucha ideológica de los adversarios radicales del orden existente se centró, con conciencia cada vez más clara en torno a esa creencia en Dios, expresión fundamental y extrema de la fe en una dominación y en la unidad. [...] 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 general. [...] En los radicales más extremistas, domina un ateísmo consecuente ¹¹.

Sin duda, en esta tipología encontramos la vinculación entre panteísmo y teoría republicana del Estado, así como también indicaciones específicas de cuál fue la reacción frente al auge de este par político-teológico por parte de los antirrevolucionarios de la Restauración. Pero Carl Schmitt nos brinda algo más: identifica a los conjurados contra el Dios trascendente. Para Schmitt los enemigos filosóficos y revolucionarios de la Restauración son Hegel, quien “refiere Dios al mundo”, pues para él “el derecho y el Estado se dejan brotar de la inmanencia de lo objetivo”, y “[e]l ala alemana de la izquierda hegeliana”, que “tiene clara conciencia de este nexo” y proclama “que la humanidad debe ocupar el puesto de Dios” ¹².

Donoso Cortés, fuente de inspiración para Schmitt a la hora de elaborar esta tipología, también es tajante respecto al correlato político del panteísmo:

[...] ahora viene, en el orden religioso, el panteísta y dice: “Dios existe; pero Dios no tiene existencia personal; Dios no es persona, y como no es persona, ni gobierna ni reina; Dios es todo lo que vemos; es todo lo que vive, es todo lo que se mueve: Dios es la humanidad.” Esto dice el panteísta; de manera que el panteísta niega la existencia personal, aunque no la existencia absoluta; niega el reinado y la Providencia.

En seguida, señores, viene el republicano y dice: “El poder existe; pero el poder no es persona, ni reina ni gobierna; el poder es todo lo que vive, todo lo que existe, todo lo que se mueve; luego es la muchedumbre, luego no hay más medio de gobierno que el sufragio universal, ni más gobierno que la república.”

Así, señores, al panteísmo en el orden religioso corresponde el republicanismo en el orden político ¹³.

Este pasaje es buena muestra de por qué “Donoso Cortés se sintió aterrado al ver de cerca el hegelianismo en Berlín el año 1849” ¹⁴.

Esta aproximación *more schmittiano* es sumamente esclarecedora, ya que pone de manifiesto las afinidades entre teología y teoría del Estado, así como una tipología al respecto acertada y heurísticamente útil para nosotros. Sin embargo, su premisa fundamental, la *tesis de la secularización* –en ningún caso desvinculada del interés de Carl Schmitt por fundamentar y justificar una teoría de la dictadura–, implica una valoración y simplificación reduccionista de la cuestión que más que

iluminar el problema que queremos desentrañar aquí (la suerte de los usos e implicaciones políticos del concepto de panteísmo en el segundo tercio del siglo XIX en Alemania) lo enturbia y, sobre todo, lo separa de su problemática histórica concreta. Pues esa tesis no se hace –ni puede hacerse– cargo de cuestiones de carácter *pragmático . histórico* a la hora de abordar el tema que nos ocupa. En otras palabras: no permite aclarar nada sobre las intenciones y propósitos de los actores filosóficos¹⁵ que intervienen en la renovada polémica en torno al panteísmo a raíz de la publicación, sobre todo, de *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* de David Friedrich Strauß en 1835-36; ni tampoco sobre las circunstancias históricas que la rodean. Es esto último lo que queremos aclarar a continuación.

1. b) *Cuando conviene callar. Censura y autocensura política o el salvoconducto de la filosofía de la religión.*

Para hacer frente a los problemas con los que se topa la perspectiva schmittiana debemos prestar atención a dos cuestiones fundamentales. La primera de ellas es la ya mencionada frustración de los liberales alemanes por la palabra dada, pero caída en el olvido, de Federico Guillermo III de otorgar una Constitución a los alemanes: “Acceso libre al teatro es una cosa bonita, pero una Constitución” –asevera Heinrich Heine en 1831– “tampoco estaría tan mal. Sí, podríamos recibir ordenadamente de vez en cuando algún antojo. [...] Una Constitución tiene su cosa buena y no se puede tomar mal a los pueblos que reclaman incluso de los mejores monarcas algo escrito sobre la vida y la muerte”¹⁶. Reclamar esa Constitución y conseguirla, realizarla; esa era la intención de los pensadores liberales. La segunda cuestión que debemos tener en cuenta radica en que hacer uso de la filosofía política que sustentaba esta reclamación no era una tarea fácil y tampoco estaba desprovista de peligros en la época de la Restauración: “Es ahora el tiempo de la caza mayor contra las ideas liberales, y las señorías supremas son más ardientes que entonces, y sus cazadores uniformados disparan contra todo corazón honesto donde aniden ideas liberales”¹⁷. Esta persecución obliga a los pensadores liberales a ejercer la autocensura; ésta es precisamente la que fuerza al poeta hegeliano a escribir desde el país galo: “¡Ah! Estos verdugos del espíritu nos hacen a nosotros mismos criminales, y el escritor que como una parturienta está gravemente agitado mientras escribe, perpetra muy a menudo en este estado un infanticidio mortal a causa del mismo temor a la espada judicial del censor”¹⁸.

Ahora bien, sintiéndose a salvo en Francia de la montería censora, Heine no duda en indicar –o quizás revelar despreocupadamente– cuál es el salvoconducto que permite la expresión política liberal. En Heine se encuentra cartografiada la senda escondida que se ha de recorrer para que los censores pierdan la pista a sus presas: “[poner] en primer plano aquellas cuestiones de la filosofía a las cuales atribuimos una significación social y para cuya solución la filosofía misma se encuentra en concurrencia con

la religión”¹⁹. En definitiva: llevar a cabo una retirada estratégica hacia una filosofía (política) de la religión en la forma específica del panteísmo; ésta permitiría a la infantería liberal ponerse a cubierto de los cañones del *Ancien Régime* y, al mismo tiempo, colocarse en un terreno más favorable para usar sus ideas contra éstos. Feuerbach se expresa claramente en lo que respecta a esta estrategia: “la teología es para Alemania el único vehículo práctico y efectivo de la política, por lo menos hasta el presente”²⁰.

Esta problemática histórica específica, que implica anhelos y frustraciones, censura y autocensura, persecución y embustes, disfraces y máscaras, es ignorada por la tesis schmittiana de la secularización. Reconstruir cómo en una filosofía de la religión panteísta pudieron expresarse las ideas democráticas y liberales sin eludir estas cuestiones históricas y pragmáticas es lo que trataremos de plantear a continuación.

2. Antecedentes en la época de la *Aufklärung*. Dos sendas destinadas a cruzarse

Las razones conducentes a que el panteísmo se configurase como la máscara religiosa del pensamiento político progresista en el siglo XIX y a que los pensadores conservadores supiesen ver rápidamente en él los peligros para el régimen de la Restauración hundían sus raíces en la Alemania ilustrada de finales del XVII y XVIII: las dos tradiciones enfrentadas en los debates sobre la personalidad de Dios tras la muerte de Hegel, conscientes de las repercusiones políticas de la discusión, tenían a sus espaldas más de un siglo de maduración paralela.

La primera de estas tradiciones fue una suerte de Ilustración radical, cuyo núcleo lo constituía la fascinación perdurable²¹ por una determinada lectura de Spinoza que estaba al servicio de una agenda política contraria al absolutismo monárquico²² y en la que se daba cabida al panteísmo. La segunda, gestada en oposición al absolutismo ilustrado²³, fue una teología política contrailustrada y antirrevolucionaria cuyo rasgo de identidad fue la defensa del personalismo divino como fundamento y elemento legitimador del poder absoluto del monarca.

El desarrollo paralelo de estas dos tradiciones en la *Aufklärung* – al margen de las “escaramuzas” en territorio enemigo que puedan haberse dado entonces entre ambas– supuso así una especie de larga preparación para un enfrentamiento destinado a producirse en la Alemania decimonónica, cuando entre 1831 y 1848 los *Junghegelianer* apostaron por el panteísmo como estrategia política.

2. a) Precedentes. La irrupción del panteísmo y su germen político en Alemania a través del luteranismo heterodoxo en los siglos XVI y XVII.

Hablar de panteísmo en la Ilustración alemana es, sin duda, hablar del *Pantheismusstreit*, de la acusación de spinozismo lanzada por Jacobi al difunto Lessing. Sin embargo, hacer explícita la dimensión política del panteísmo en la Alemania ilustrada nos obliga a exceder los límites de

aquella polémica y comprenderla tan solo como una etapa de la recepción de Spinoza en Alemania²⁴. De esta recepción nos interesará, más bien, la llevada a cabo por los *radikale Aufklärer*, rastreable tanto en sus textos – públicos y clandestinos – como en la condena de los mismos y de la filosofía de Spinoza realizada por teólogos y otros filósofos – ya sea por convicción, obligación o conveniencia en el caso de estos últimos. Tanto en unos como en otros es donde podemos encontrar la afinidad entre el panteísmo y la crítica a la estructura política, social y religiosa del Antiguo Régimen que se reactivará en el segundo tercio del siglo XIX.

Ahora bien, las aspiraciones políticas de los *radikale Aufklärer*, de los spinozistas clandestinos alemanes, son en sus líneas fundamentales una herencia – consciente o inconsciente – de los anhelos políticos malogrados de la Reforma²⁵. En efecto, las reivindicaciones que estuvieron a la base de la Revolución de los Campesinos en 1525, contra la que Lutero tan duramente reaccionó, se sedimentaron a lo largo del siglo XVI y a comienzos del XVII en forma de crítica a la ortodoxia de la nueva Iglesia luterana. Esta crítica constituyó, por usar la terminología de Lewis White Beck, una “Contrarreforma protestante”²⁶ en la que distintas filosofías y teosofías – en sus últimas consecuencias y depuradas de su lenguaje místico – suponían un ataque a las estructuras sociales, políticas y religiosas resultado de la Reforma.

Los integrantes de esta particular Contrarreforma vieron en la Iglesia de Lutero una nueva jerarquía aliada con los poderes mundanos que venía a sustituir a la de la vieja Iglesia católica. La libertad religiosa y de pensamiento que, de un modo provisional, se daba solo de facto y de un modo relativo en los distintos Estados alemanes, se debía más bien a las circunstancias históricas que a la letra doctrinal de la Reforma. Los juegos de equilibrio de poder entre los Estados y la falta de una comunidad religiosa constituida institucionalmente en un sentido fuerte fueron los factores que dieron alas a la heterodoxia luterana en un contexto en el cual tanto Reforma como Contrarreforma constituyeron una herramienta política al servicio de los distintos señores²⁷. Que la religión se había convertido en una cuestión legal y de política de Estado se puso de manifiesto definitivamente con la *Augsburger Reichs- und Religionsfriedende* de 1555, cuando se otorgó a los príncipes un *iusreformandi* que les permitía elegir e imponer una religión oficial a los súbditos de sus territorios²⁸. Con ello, la libertad religiosa y de pensamiento quedó reducida a un mero *ius emigrandi*.

En resumidas cuentas: el verdadero espíritu de la Reforma (la exigencia de inmediatez en la comunión entre el ser humano y Dios en la que se basaba la crítica luterana a la Iglesia católica) había sido traicionado al sustituir la autoridad del Papa y de la jerarquía católica por la autoridad de las Escrituras, de la Biblia; la cual se presentaba como otra forma de poder mundano que, a ojos de aquellos “protestantes que protestaban contra la Reforma”, en nada se diferenciaba de las viejas estructuras de poder del catolicismo.

Lo interesante es que esta “Contrarreforma protestante” cristalizó, no por azar, en una suerte de protopanteísmo encarnado en las figuras de Sebastian Franck (1499-1542/3), Valentin Weigel (1533-1588) y Jakob Böhme (1575- 1624)²⁹. Todos ellos, influidos fuertemente por el neoplatonismo y la Cábala, buscaban garantizar la unión inmediata del ser humano con Dios, pues estaban convencidos de que no en las Escrituras, sino en la naturaleza, en la historia y en el corazón del ser humano es donde Dios se revela. De este modo, Franck, Weigel y Böhme sostuvieron, en términos generales, la inmanencia de Dios al mundo. Su panteísmo avant la lettre llevaba el espíritu del luteranismo mucho más lejos de lo que lo había llevado Lutero: lo radicalizaba y, con ello, ponía en cuestión tanto los acuerdos de la autoridad luterana con la autoridad política como las instituciones surgidas de la Reforma.

2. b) *¿El panteísmo como religión de la libertad? El trasfondo político del spinozismo clandestino*

Ya a en el último tercio del siglo XVII, cuando Spinoza se situó en el proscenio del teatro filosófico alemán, muchos de los pensadores que se sentían descontentos con el curso de la Reforma vieron en su *crítica a las Escrituras* y, con ella, en su defensa de la sola autoridad de la razón, de la tolerancia y de la libertad religiosa y de pensamiento un gran aliado para expresar, aunque fuese de un modo disimulado, sus ideales políticos y religiosos. Así, la adhesión de estos ilustrados radicales a la doctrina de la sustancia única quedó ligada a las causas políticas liberales y a las viejas demandas de la “Contrarreforma protestante”³⁰: el panteísmo, como religión racional, ofrecía la posibilidad de realizar una suerte de “luteranismo sin Biblia”³¹.

Que el spinozismo y su doctrina de la sustancia única suponían un ataque a la línea de flotación del teísmo y de la ortodoxia religiosa en Alemania se ve claramente en la inmediata reacción que allí desató la aparición del *Tratado teológico-político* en 1670: Jakob Thomasius (1622-1684) llamó rápidamente la atención en *Adversus anonymum de libertate philosophandi* (1670) sobre el peligro que suponía para la sociedad y la religión la libertad de pensamiento en filosofía y teología propuesta por Spinoza³²; y consideró que su obra era una invitación al ateísmo y una ruptura de la paz interior del Estado³³. A la vista de este primer juicio de la filosofía de Spinoza en Alemania, no es de extrañar que, desde estos años hasta mediados del siglo XVIII, condenarla constituyese para los teólogos y filósofos aspirantes a puestos universitarios una especie de “rito iniciático”, una prueba de adhesión a la ortodoxia³⁴.

La mayoría de los críticos de Spinoza vieron una clara conexión entre la libertad de pensamiento, la afirmación de la autoridad de la razón, la crítica a las Escrituras y la doctrina de la sustancia única; y también advirtieron sus consecuencias para la autoridad del Estado. La ilación conceptual entre estos elementos identificados en el *Tratado teológico-político* fue condenada por muchos³⁵, siendo los casos más relevantes

los de Johannes Musaeus (1613- 1681) y Johannes Franz Buddeus (1667-1729): el primero, en *Tractatus theologico-politicus ad veritatis lancem examinatus* (1674), se pregunta: “con razón cabría dudar si entre aquellos que el demonio ha alquilado para subvertir los derechos divinos y humanos, se ha encontrado alguno que, para desgracia de la Iglesia y daño del Estado, se haya mostrado más laborioso en destruirlos que este embaucador”³⁶; mientras que el segundo, en *De Atheismo et Superstitione* (1717), inserta a Spinoza en una larga tradición de pensadores ateos³⁷ y señala que su filosofía “no admite ninguna ley divina [y], por lo tanto, no es sorprendente que no admita ningún pecado; pues el pecado es una transgresión de la ley. Así, donde no hay ley, no hay pecado”³⁸. De ahí que considere que el spinozismo es una fuente de impiedad peligrosa para el Estado:

Si esta enfermedad se propaga a muchos, no puede dar lugar sino a muchos y grandes inconvenientes, ya que disuelve los lazos de la sociedad civil, y rompe y echa por tierra el fundamento sobre el que se asienta el bienestar de la república [Republique] y la tranquilidad de la totalidad de la vida; de modo que no podría imaginarse con facilidad una plaga más terrible o algo más dañino que el ateísmo³⁹ para el género humano⁴⁰.

Sin embargo, esta recién instituida tradición condenatoria no impediría en modo alguno la proliferación de un movimiento clandestino que – independientemente de lo certera que fuese su lectura de Spinoza– utilizó la *Ética* y el *Tratado teológico-político* como andamiaje racional para la lucha política; en él se insertarían en el siglo XVII, como sus representantes más significativos, Matthias Knutzen (1646-?) y Friedrich Wilhelm Stosch (1648- 1704); y en XVIII, Theodor Ludwig Lau (1670-1740) y Johann Christian Edelmann (1698-1767). Todos ellos insistieron, precisamente, en aquel discurso ilustrado criticado por los teólogos: y en sus filosofías quedaba trazado, negro sobre blanco, cómo la libertad de pensamiento, avalada por la autoridad de la razón, conllevaba una crítica a la Biblia y daba lugar, en última instancia, a la consideración del panteísmo como única religión racional; religión que instaba al cuestionamiento de la autoridad eclesiástica y su alianza con la autoridad política.

Esto se ve claramente en Matthias Knutzen, artífice de un controvertido incidente⁴¹ que puso a las autoridades en alerta por la aparición en 1674 de tres manuscritos anónimos en Jena⁴². En ellos se revelaba la existencia de una sociedad secreta en la ciudad, los *Gewissener*, seguidores del naturalismo⁴³ y compuesta por más de setecientos miembros entre los cuales habría un nutrido grupo de profesores de la Universidad. También, en los panfletos se calificaba a la Biblia de “fábula” y se ensalzaba la razón como la “otra Biblia mejor” que permitía conocer la verdad en la naturaleza; además se negaba la inmortalidad del alma, así como la existencia de recompensas y castigos en la otra vida. Finalmente se atacaba a la religión institucionalizada como un instrumento de engaño y dominación: los sacerdotes y los representantes de las autoridades seculares eran acusados, en última instancia, de aprovecharse de los

campesinos y trabajadores: “diría también que se debería dar caza a los sacerdotes y autoridades del mundo porque sin ellos se podría vivir perfectamente”⁴⁴, pues “las buenas y humildes, pero pobres gentes trabajadoras y campesinas de todos los lugares deben consagrar su amargo sudor y su sangre, es decir, la totalidad de su dinero, a la autoridad [...] e, igualmente, al clero”⁴⁵.

A pesar de este precedente, todavía debemos esperar hasta 1692 para que un filósofo use abiertamente la terminología de Spinoza a la hora elaborar este tipo de discursos: fue Friedrich Wilhelm Stosch, en *Concordia Rationis et Fidei*, quien suscribió todos los elementos característicos de la Ética y del *Tratado teológico-político* de Spinoza haciendo especial hincapié en la identidad entre Dios y naturaleza, y en la autoridad de la razón sobre las Escrituras⁴⁶. La obra anónima, que no fue pensada para su difusión al público, fue vendida en las librerías de Berlín. En 1693 se identificó a Stosch como su autor y se le encarceló⁴⁷, decretando al año siguiente la quema de todos los ejemplares del escrito. Sorteando las dificultades de la censura y la supresión, la obra tuvo una gran difusión manuscrita en la primera mitad del siglo XVIII.

Igual de desafortunado fue el caso de Ludwig Lau, otro defensor de la doctrina de la sustancia única que acusaba a las religiones positivas de ser una suerte de engaño utilizado como herramienta política de control social⁴⁸. Lau publicó en 1717 *Meditationes Philosophicae de Deo, Mundo, Homine*; y no pudo elegir peor momento: precisamente en estas fechas se difundió en Alemania la fabulada noticia de que en Frankfurt am Main había sido hallada una traducción al francés del famoso –o infame– *Tratado de los tres impostores*⁴⁹. Rápidamente corrió el rumor de que copias manuscritas de este texto, en el que se encontrarían ideas acordes con los panteístas y spinozistas⁵⁰, circulaban en Leipzig y Dresde; esto llevó a las autoridades de ambas ciudades a registrar librerías y bibliotecas, y convirtió en una prioridad la persecución de spinozistas. Finalmente, cuando en 1719 Lau publicó *Meditationes Theses, Dubia*, selló su destino: fue acusado de ateísmo, encarcelado y expulsado de Frankfurt am Main.

La amenaza política que suponían los escritos de Lau queda clara con la condena especialmente severa realizada por Christian Thomasius, que instaba a una mayor contundencia de policía y autoridades frente a estos “escandalosos escritos”, pues, según su parecer, existía el peligro de que “la paz general se [viese] gravemente perturbada”⁵¹: para Thomasius era de rigor “que se procediese contra su libro con la condenación, la confiscación y la quema, y al [autor] mismo se le reprobase como hereje, ateo, spinozista⁵² o incluso con títulos aún más vergonzosos”⁵³.

Una mención especial entre los spinozistas clandestinos la merece Johann Christian Edelmann⁵⁴, perteneciente ya a una generación posterior a la de Stosch y Lau, quien defendió públicamente el pensamiento de Spinoza en *Die göttliche Vernunft* (1737), *Moses mit aufgedenckten Angesichte* (1740) y *Glaubens-Bekentniss* (1747). La publicación de estas obras le obligó a exiliarse en Prusia, donde se le permitió residir bajo el manto protector de las políticas más tolerantes

de Federico II el Grande con la condición, dadas sus tendencias antiabsolutistas, de no escribir nada más.

Edelmann, inspirado por la lectura del *Tratado teológico-político* de Spinoza, sostenía la identidad de Dios con la totalidad de lo existente, acusaba a las religiones positivas de la división de la humanidad, atribuía la autoría de la Biblia al ser humano y, frente a ella, defendía la autoridad de la razón y la libertad de pensamiento⁵⁵. Sobre esto último sostiene en el *Moses*:

[...] un verdadero gobierno [*Herrschaft*] no consiste en la dominación de los pobres, [...] sino en un espíritu libre y en ningún modo sometido al temor. Si los reyes de la tierra tuvieran esto en mente, no tendrían por necesarios guardaespaldas ni aparadores, sino que creerían que están seguros bajo la vigilancia de su Señor [Dios] [...]. Pero esta filosofía requiere, por supuesto, un conocimiento más cercano y profundo de Dios y de sí mismo de lo que los miserables partidarios de la armonía preestablecida pueden demostrar⁵⁶.

¿Cuál es este Dios para Edelmann? Sin duda, el Dios de Spinoza:

[Spinoza sostuvo] *que Dios siempre subsiste actual y esencialmente en todas las cosas* –y precisamente mediante su existencia hace que sean lo que son; por lo que, con razón, se le llama ser y esencia de todas las cosas–; así, tal y como se da a entender, el ateo cristianismo de boquilla [*gottlose Maul- Christheit*], que no sabe absolutamente nada fundamental sobre Dios, no ha podido traicionarse mejor a sí mismo que haciendo de este hombre un ateo. [...] Se ha mostrado más conocimiento del Dios vivo en dos o tres líneas que en toda nuestra cristiandad atea⁵⁷.

El vigor filosófico de la doctrina de la sustancia única aunó fuerzas en el *Moses* con la antipatía del autor por el régimen monárquico absolutista, lo cual se deja traslucir cuando afirma: “Sí, mis queridos reyes: por supuesto que sois imágenes de Dios, pero no solo vosotros, sino también el más noble esclavo de vuestros compañeros de prisión”⁵⁸; y más adelante:

“No se ha manifestado lo que llegaremos a ser, pero sabemos cuándo aparecerá; entonces y no antes seremos de nuevo semejantes a Dios y lo veremos como es” (1 Juan, 3, 2). ¿Qué filosofía, entonces, se aparta más de este punto que [la que], en vez de encaminarse a [recuperar] la perdida *igualdad* de Dios, lisonjea con vacíos títulos y [...] vive ya en el *mejor* mundo, que es una frívola [mujer] estafadora y una auténtica fanfarrona [*leichtfertige Betrügerinn und Erz- Windmacherinn*] [...] [Tal discurso] no merece, pues, menos que el nombre de *philomoria* o amor a la majadería antes que el de *philosophia*. [...] Un verdadero filósofo⁵⁹ gobierna cuando entre sus enemigos nunca lleva corona y cetro. Pues no son símbolo de dominio, sino de servidumbre⁶⁰.

A la vista de tales afirmaciones, no es casual que Edelmann ensalzase en sus obras clandestinas la figura de Matthias Knutzen reproduciendo sus escritos⁶¹, poniendo de manifiesto así una línea política que le une con el comienzo del spinozismo clandestino de la *Frühaufrklärung*.

Finalmente, en el ocaso de la Ilustración alemana, el spinozismo y el panteísmo conocieron una amplia difusión y popularización con el *Pantheismusstreit*, iniciado públicamente en 1785 con la publicación de *Sobre la filosofía de Spinoza en cartas a M. Mendelsohn* de Jacobi. Independientemente de los pormenores de la polémica⁶², no cabe duda

de que la acusación de spinozismo lanzada por Jacobi a Lessing convirtió a este último en un símbolo de heterodoxia y pensamiento ilustrado. La polémica –a pesar de las intenciones y la campaña fideísta de Jacobi contra la Ilustración– propició el “renacimiento” de Spinoza que viviría Alemania a finales del siglo XVIII; y además evidenció que el panteísmo era resistente tanto a las críticas científicas, que habían herido gravemente al teísmo, como a las filosóficas, que dejaban igualmente malparado al deísmo. Este renacimiento y esta conclusión serían, en última instancia, lo que aseguraría la supervivencia filosófica del panteísmo del que hicieron gala los *Junghegelianer* en el siglo XIX.

En definitiva, si hacemos recuento de estos autores, podemos coincidir con Frederick C. Beiser cuando hace notar que la razón fundamental de la fascinación de algunos ilustrados alemanes por el panteísmo era esencialmente política⁶³: el panteísmo era, en resumidas cuentas, “la metafísica con la que [los ilustrados] desafiaban el *Ancien Régime*”. Las implicaciones sociales y políticas del panteísmo eran múltiples. En primer lugar, el panteísmo suponía una forma de igualitarismo, pues la divinización del ser humano y su equiparación dentro de la sustancia divina venía a “dinamitar” el orden estamental del Antiguo Régimen: todos los seres humanos serían iguales en cuanto a dignidad divina y por ello la jerarquía social estamental no podría ser ya considerada como un reflejo del orden de la creación o de la providencia divinas; especialmente, suponía el cuestionamiento del status del clero y de la Iglesia como clase e institución privilegiadas en virtud de su papel de portadoras de la verdad revelada. En segundo lugar, el panteísmo también podía ser la base religiosa para fundar un cosmopolitismo, pues suponía la negación de la idea de pueblo elegido. En tercer lugar, implicaba un humanismo, pues acababa con toda idea de naturaleza caída, pecado original y gracia salvífica: la divinización del hombre y la naturaleza se traducían en un giro intramundano que confiaba en las propias fuerzas humanas y su armonía con la naturaleza. En último lugar, y en resumidas cuentas, el panteísmo podía ser considerado como progresismo político: se acababa con el derecho divino de los monarcas derivado de las Escrituras. Con el panteísmo llegaría el derecho divino del hombre.

Estas ideas políticas asociadas al panteísmo, que Frederick C. Beiser ve en estado germinal en la faz más radical de la Ilustración alemana, son las que en mayor o menor medida se encuentran a la base de la reafirmación y renovación del panteísmo, tal como se puso de manifiesto en la polémica en torno a la cuestión del personalismo divino que surge en Alemania en las décadas de 1830 y 1840. Un largo período de incubación fue, pues, necesario para que las implicaciones políticas del panteísmo saliesen definitivamente de su cascarón religioso en la época de la Restauración de un modo totalmente consciente tras un largo proceso de maduración.

2. c) *A la sombra de la Codificación prusiana. La larga y callada preparación de los conservadores contrailustrados y antirrevolucionarios*

Si el pensamiento ilustrado radical intuía que las ideas políticas liberales y democráticas estaban ligadas al panteísmo; el pensamiento conservador que le plantó cara y se opuso a él entre 1831 y 1848 nació de una pieza y con plena autoconsciencia contrailustrada en el último tercio del siglo XVIII, y antirrevolucionaria en su última década⁶⁴. El enemigo de entonces no fue para los conservadores, directamente y como podría parecer, aquella filosofía de la religión panteísta, sólo política *in nuce*; más bien, en los últimos años del siglo XVIII los paladines del Antiguo Régimen tuvieron que enfrentarse, atendiendo a su espíritu no solo antirrevolucionario, sino también contrailustrado, a las urgencias del momento: según estos autores dos procesos históricos convergentes debían ser contrarrestados de inmediato con una teología política basada en la idea de personalismo divino: por una parte, la Codificación prusiana y, por otra, el peligro de contagio de la Revolución Francesa, el terror y la guillotina⁶⁵.

La Codificación prusiana emprendida bajo el reinado de Federico II, tras un primer intento fallido en la época del Canciller Samuel von Cocceji con su *Project des Corporis Juris Fridericiani* (1747-1751), fue llevada a cabo en la década de 1780 por los juristas C. G. Svarez y E. F. Klein, al servicio del Canciller Johann Heinrich von Carmer, y culminó en el *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* de 1794⁶⁶.

Si bien en el *Allgemeines Landrecht* se estableció un frágil equilibrio entre la vieja sociedad estamental y el nuevo espíritu ilustrado de la monarquía absoluta federiciana que pretendía igualar a todos bajo la soberanía de la ley⁶⁷, los pensadores contrailustrados y antirrevolucionarios vieron, no obstante, en este código y en las distintas reformas legales de derecho privado que se realizaron bajo él a principios del siglo XIX (liberalización de la propiedad del suelo, abolición de la servidumbre de la gleba...), el efecto pernicioso de la Ilustración jurídica, y especialmente un modo de menoscabar la autoridad del monarca, ya que ésta se fundamentaba en un principio abstracto, la legalidad, en vez de en el carácter personal del rey, como en el Antiguo Régimen. Por ello, tras la Revolución Francesa no pudieron evitar reconocer en el proceso de creación de este nuevo ordenamiento jurídico un germen potencialmente revolucionario⁶⁸ que solo podía ser aplacado mediante una restitución de la autoridad personal del monarca.

Esta es la razón por la que los pensadores contrailustrados y antirrevolucionarios de finales del siglo XVIII y principios del XIX recurrieron a la teología política como vehículo de expresión de este temor y, también, como arma argumentativa que debía detener la Ilustración y sus peligrosas consecuencias políticas.

Este es el caso del jurista Karl Friedrich von Moser, que se ve preso de este giro hacia la teología política y hacia la defensa del carácter divino de la autoridad del monarca a pesar de no simpatizar, como defensor de los

privilegios de los *Stände*, con el modelo monárquico absolutista. Así, en 1792 –precisamente el año de la abolición de la monarquía en Francia y del aplazamiento, decretado por Federico Guillermo II, de la entrada en vigor del *Allgemeines Gesetzbuch*– afirma:

Este es el verdadero Contract social: sobre [quién ostenta] el título del poder no hay duda alguna, sino que ¡Dios lo ha ordenado así! ¡[Y] coloca [este mandato] en la conciencia del hombre!⁶⁹ Si rasgamos esto por las costuras, si abandonamos esta creencia (¡[que] la autoridad es de Dios!), haremos al pueblo suspicaz y dubitativo –lo desgarraremos en el corazón–; entonces no existirá otra unión humana suficientemente fuerte que no pueda echarse por la borda filosofando, que no pueda abandonarse razonando o que no pueda negarse por demostración⁷⁰; en tal caso estaría perdida la seguridad de los tronos, el legítimo poder de los príncipes, la reputación de la autoridad, la calma y la seguridad de toda la sociedad humana. Entonces tendríamos una alta majestad popular con cañas de faroleros en vez de un cetro; una alta justicia popular con cuchillos de carnicero y todas sus atrocidades, de las cuales Francia nos ha ofrecido tan horribles ejemplos. Solo nos faltarían Cromwells para hacer rodar cabezas de príncipes, y Thomas Münzers y Schneider Johannis para renovar las estremecedoras escenas de siglos pasados⁷¹.

La pervivencia tanto de esta condena a toda fundamentación racional de la autoridad del monarca como del recurso a un fundamento basado en la personalidad y autoridad divinas la encontramos de un modo paradigmático en la siguiente valoración de la Codificación realizada por el pietista Ernst Ludwig von Gerlach –quien llegaría a ser consejero de Federico Guillermo III– fechada en 1846:

La Codificación profana el derecho al darle forma como si fuese el producto de una reflexión del poder estatal de un momento determinado, ya que está llamada no a fundar la autoridad del derecho, sino a conocerlo, protegerlo y perfeccionarlo. Esta usurpación de las fuentes eternas [personalidad divina] e históricas [patriarcado] del derecho es especialmente peligrosa ahora porque con ello se favorecen las erróneas doctrinas materialistas y panteístas, revolucionarias y despóticas, sobre el origen y esencia del Estado⁷².

Esta crítica ya madura en Gerlach, pero que ya estaba presente antes de las guerras de liberación contra Napoleón y que estaba dirigida contra los artífices del nuevo ordenamiento jurídico prusiano, se convirtió décadas después de la derrota del Emperador de los franceses no solo en uno de los pilares argumentativos de los pensadores conservadores del período de la Restauración, sino también en la doctrina política oficial que sustituyó a la hegeliana a partir de 1831. Entonces se puso de manifiesto, más que en el período inmediatamente posterior a la Revolución Francesa, que el régimen restauracionista dependía de una fuente de la soberanía personal y trascendente; fue entonces también cuando el pensamiento conservador adquirió plena conciencia de la necesidad de afianzar el tránsito de la teología a la teología política iniciado ya por este precedente dieciochesco⁷³. La teología política conservadora se vio a sí misma entre 1831 y 1848 como el único *katechón*–por usar un término schmittiano– frente a la “demoníaca” irrupción del panteísmo y su correlato político democrático.

3. Conclusión. El reactivo del panteísmo y el catalizador de los grandes sistemas

Una vez recorridas estas dos sendas paralelas, es difícil sustraerse a la impresión de que la reacción química potencialmente explosiva que resultaría de verter la solución religiosa panteísta sobre el elemento político estaba en marcha. Sin duda alguna, este último solo podía mantenerse inalterado siempre y cuando se conservase el compuesto estable de absolutismo monárquico y teísmo: los teólogos políticos conservadores de finales del siglo XVIII supieron ver esto fácilmente. Sin embargo, no era tiempo todavía de ver los efectos cáusticos del panteísmo sobre el Antiguo Régimen: las seguridades políticas, filosóficas y teológicas del *Ancien Régime* demostraron a lo largo de los siglos XVII y XVIII ser resistentes –no sin censura y persecución– a los efectos teóricos y prácticos de un panteísmo que se había convertido –al menos virtualmente– en un reactivo político revolucionario con la irrupción de la filosofía de Spinoza en Alemania. Y es que si bien el panteísmo, expresado ya en las teosofías del siglo XVI como fruto de aquella “Contrarreforma protestante” y sus aspiraciones políticas insatisfechas, aseguró su pervivencia al establecer una alianza con el spinozismo, lo cierto es que se vio obligado a sobrevivir clandestinamente y carecía de una plena autoconciencia de su significado político: por una parte, a pesar de las ventajas teóricas proporcionadas por un sistema filosófico tan robusto como el de Spinoza, que hacía del panteísmo una doctrina filosófica y racionalista, la simbiosis con este filósofo proscrito costó a los ilustrados radicales una constante persecución que venía a decelerar y posponer el proceso de cambio que pretendían; y por otra, el panteísmo, aunque relacionado con sus ideales políticos, era para ellos el corolario de una visión racional del mundo y no esencialmente una palanca de cambio social y político. Para que el panteísmo jugase un papel central en la tarea de desestabilizar la unión entre monarquía absoluta y teísmo, habría que esperar todavía a la aparición de un catalizador que acelerase ese proceso: el de los grandes sistemas del idealismo alemán.

Con la aparición de Kant y los debates en torno a la *Crítica de la razón pura*, los idealistas tomaron el postigo de la lucha de los ilustrados radicales y ensayaron nuevas vías para desarrollar su proyecto: tal como lo atestigua el empeño filosófico del “revolucionario” Fichte o el del “reformista” Hegel, el ambicioso programa del idealismo alemán⁷⁴ fue el de elaborar, sirviéndose de la filosofía kantiana, un sistema metafísico inexpugnable con el que dotar al pueblo de armas teóricas en su lucha contra las viejas formas de política y religión; y establecer así un nuevo orden de valores republicanos liberales. Con la muerte de Hegel, y posteriormente con la de Gans, este sueño encontró el final de su camino institucional y fue precisamente entonces, en su hora más delicada y frágil, cuando sus más fervientes seguidores y partidarios redoblaron sus esfuerzos. Todo estaba listo para que el panteísmo jugase su papel revolucionario; y la *filosofía de Hegel* sería el gran *catalizador* que potenciase y acelerase la capacidad corrosiva del reactivo panteísta sobre el Antiguo Régimen.

Tal y como mostraremos en la segunda parte de este artículo, fueron precisamente los hegelianos quienes dieron una nueva forma filosófica a la doctrina panteísta con el objetivo, esta vez, no de armar al pueblo con una filosofía, sino con esta *religión racional* que socavaba los cimientos de la legitimidad de la vieja monarquía absoluta y que aspiraba a ser la chispa que hiciese saltar por los aires el polvorín del régimen de la Restauración. La polémica académica, filosófica y política estaba servida: *Das Leben Jesu* de Strauß fue entonces la obra que levantó las sospechas de los pensadores conservadores sobre el hegelianismo panteísta, pero sería Heinrich Heine, el más brillante representante de este proyecto, quien desarrollase hasta sus últimas consecuencias un programa revolucionario plenamente identificado con el panteísmo.

Referencias

- Johann Franz Buddeus, *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben*, Jena, Johann Felix Bielcken, 1723.
- Atilano Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995..
- Juan Donoso Cortés, *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1985.
- Anónimo [Johann Christian Edelmann], *Moses mit aufgedecktem Angesichte von vorigen beyden Brüdern betrachtet, die bey Gelegenheit der Mosaischen Erzählung von der Schöpfung, zu immer grösserer Verherrlichung des grossen Nahmens Gottes von der Ewigkeit der Welt freymüthig mit einander discurrieren. Zweiter Anblick*, 1740.
- Anónimo [Johann Christian Edelmann], *Moses mit aufgedecktem Angesichte von schon bekannten beyden Brüdern noch ferner beschautet, die bey Gelegenheit der witem Betrachtung der sogenannten Schöpfung, von der anjetz so sehr belobten Besten Welt freymüthig mit einander discurrieren. Dritter Anblick*, 1740.
- Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke. Bd. 12-13. Ausgewählte Briefe*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman Verlag Günther Holzboog, 1964.
- Ernst Ludwig von Gerlach, *Über die fernere Behandlung der Revision des preußischen Strafrechts*, Berlín, Ferdinand Dümmler, 1846
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo tercero*, México/Buenos Aires, F.C.E., 1955.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, trad. De Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2008.
- Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza, 2008.
- J.L.R.L., "Response to the Dissertation of Mr. De La Monnoye, on the 'Treatise of the Three Impostors'" en Abraham Anderson, *The Treatise of the Three Impostors and the Problem of the Enlightenment. A New Translation of the 'Traité des trois Imposteurs' (1777 Edition). With Three Essays in Commentary*, Lanham/New York/Boulder/Oxford, Rowman & Littlefield, 1997, pp. 55-60.
- Anónimo [Matthias Knutzen], "Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber und drei ungleichen Religionsgästen, gehalten zu Altona,

- nicht weit von Hamburg”, en Johannes Musaeus, *Ableinung der ausgepresengten abscheulichen Verleumdung*, Jena, Johann Bielcke Buchhändler, 1675, pp. 4-11.
- Karl Friedrich von Moser, “Von dem göttlichen Recht der Könige, vom Ursprung der Landesherrlichen und Obrigkeitlichen Gewalt und von der Natur und Gränzen des Gehorsams” en *Neues Patriotisches Archiv für Deutschland*, I (1792), pp. 536-551.
- Carl Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- Christian Thomasius, “XXIV. Handel. Elender Zustand eines in der Atheistherey verfallenen Gelehrten” en Christian Thomasius, *Ernsthafte, aber doch Muntere und Vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand auserlesene Juristische Händel. Erster Theil*, Halle, Rengerischen Buchhandlung, 1720, pp. 233-300.
- Mário de Almeida Carvalho, “Introducción histórica” en Jacinto Rivera Rosales y Óscar Cubo (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 13-136.
- Norbert Altwicker (ed.), *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Leo Bäck, *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Berlin, Mayer & Müller, 1895.
- Lewis White Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge, Harvard University press, 1969.
- Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1992
- The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1987.
- David Bell, *Spinoza in Germany from 1679 to the Age of Goethe*, London, University of London, 1984.
- Martin Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza: Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturm und Drang*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969.
- Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Wiet van Bunge, *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden/Boston, Brill, 2012.
- Klaus Empstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 1966
- Karl Guden, *Johann Christian Edelmann. Ein Beitrag zur deutschen Cultur- und Kirchengeschichte im achtzehnten Jahrhundert. Vortrag im Evangelischen Verein zu Hannover, mit Nachweisen und Ausführungen*, Hannover, Carl Meyer, 1870.
- Maximiliano Hernández Marcos, “‘Absolutismo ilustrado’. El problema de la legitimación contractual de la monarquía en la Prusia federiciana”, en *Res Publica*, 23 (2010), pp. 9-16.
- Tras la luz de la ley: Legitimación y justicia en Prusia a finales del siglo XVIII. Un modelo de ilustración jurídica*, Madrid, Dykinson, 2017.
- Jonathan I. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad. 1650-1750*, México, F.C.E., 2012.

- Moses Krakauer, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Schottlaender, Breslau, 1881.
- Pedro Lomba Falcón, “Estudio preliminar”, en Anónimo clandestino *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. ix-lviii.
- Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte in Abendlande, Bd. 3. Aufklärung in Frankreich und in Deutschland – Die große Revolution*, Hildesheim, Georg Olms, 1963.
- Rüdiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1994.
- Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.
- Hagen Schulze, *Breve historia de Alemania*, Alianza, Madrid, 2001.
- April G. Shelford, “Worse than the Three Impostors? Towards an Interpretation of Theodor Ludwig Lau’s *Meditationes philosophicae de Deo, mundo, homine*” en Silvia Berti et. al. (eds.), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the ‘Traité des Trois Imposteurs’*, Manchester, Springer Science+Business Media, 1996, pp. 439-474.
- María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania 1670-1789. Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Fritz Valjavec, *Die Entstehung der politischen Stürmungen in Deutschland 1770-1815*, München, R. Oldenbourg, 1951.
- José Luis Villacañas Berlanga, *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid, Síntesis, 2001.

Notas

2. Los hegelianos de izquierda parecían hacer suya, precisamente, la definición de juventud que Hegel caracterizó como “[...] la oposición desarrollada o tensión entre una universalidad todavía subjetiva (ideales, fantasías, deberes, esperanzas, etc.) y la singularidad inmediata, o sea, un mundo presente no adecuado a aquellos ideales, etc., así como por la toma de posición del individuo [...] respecto de ese mundo” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, trad. De Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2008, p. 446).
3. Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 124 y s.
4. *Ibidem*, p. 123.
5. Cfr. Carl Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 37.
6. Cfr. *ibidem*, p. 44.
7. *Ibidem*.
8. Esto se ve con claridad en Juan Donoso Cortés, “Discurso sobre la situación general de Europa” en Juan Donoso Cortés, *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1985, pp. 272-274.
9. Schmitt, C.: Op. Cit., p. 37.
10. *Ídem*.
11. *Ibidem*, p. 47.
12. *Ídem*.
13. Juan Donoso Cortés, op. cit., p. 273.

14. Carl Schmitt, op. cit., p. 54.
15. Cfr. Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 65.
16. Heinrich Heine, "Introducción al escrito de 'Kahldorf sobre la nobleza, en cartas al conde M. von Moltke' (1831)" en Heinrich Heine, *Sobre la historia...* op. cit., pp. 242 y s.
17. Ibidem, pp. 243 y s.
18. Heinrich Heine, *Sobre la historia...* op. cit., p. 231.
19. Ibidem, p. 101.
20. Carta a Arnold Ruge del 10 de marzo de 1843, en: Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke. Bd. 12- 13. Ausgewählte Briefe*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman Verlag Günther Holzboog, 1964, p. 120.
21. El siguiente pasaje de Hegel atestigua esta fascinación perdurable por Spinoza que sobrepasa los límites de los siglos XVII y XVIII: "Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues [...] cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a la que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre la que éste descansa" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo tercero*, México/Buenos Aires, F.C.E., 1955, pp. 284 y s.).
22. Cfr. Pedro Lomba Falcón, "Estudio preliminar", en Anónimo clandestino: *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. XXXV-XXXIX; Wiet van Bunge, *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 195.
23. Sobre los rasgos distintivos de este absolutismo ilustrado que busca establecer nuevas vías de legitimación del poder absoluto del monarca más allá de la "investidura divina" y la "fuerza", véase: Maximiliano Hernández Marcos, "Absolutismo ilustrado". El problema de la legitimación contractual de la monarquía en la Prusia federiciana en *Res Publica*, 23 (2010), pp.
24. Sin duda, este no es lugar para realizar un estudio pormenorizado de la recepción de Spinoza en Alemania –nosotros nos limitaremos aquí a mostrar los casos y aspectos que, para nuestra investigación, resultan más relevantes. Sobre dicha recepción existe una nutrida bibliografía de la que aquí señalamos algunos títulos fundamentales: Moses Krakauer, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Schottlaender, Breslau, 1881; Martin Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza: Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturm und Drang*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969; Norbert Altwicker (ed.), *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971; Leo Bäck, *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Berlin, Mayer & Müller, 1895; Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987; Rüdiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1994; David Bell, *Spinoza in Germany from 1679 to the Age of Goethe*, London, University of London, 1984; María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania 1670-1789. Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
25. La necesidad de prestar atención al hilo –casi invisible– que une este desideratum político con el de los radicales ilustrados ha sido señalada por: Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1987, pp. 50 y s.; María Jimena Solé, op. cit., p. 119.

26. Cfr. Lewis White Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge, Harvard University press, 1969, p. 148.
27. Cfr. Lewis White Beck, op. cit., p. 148; Hagen Schulze, *Breve historia de Alemania*, Alianza, Madrid, 2001, p. 53.
28. Cfr. Frederick C. Beiser, *The Fate...* op. cit., p. 50; Hagen Schulze, op. cit., pp. 53 y s.
29. Cfr. Lewis White Beck, op. cit., pp. 149-156.
30. Cfr. Frederick C. Beiser, *The Fate...* op. cit., pp. 50 y s.
31. Cfr. ibidem, p. 61.
32. Cfr. Jonathan I. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad. 1650-1750*, México, F.C.E., 2012, p. 777; María Jimena Solé, op. cit., pp. 56-59.
33. Opiniones similares, sin duda, deudoras de esta primera condena de Jakob Thomasius, son defendidas en el último tercio del siglo XVII por autores como Friedrich Rappolt, Friedrich Ludwig Mieg, Johannes Lassenius o Johannes Müller, quienes condenan el rechazo a la autoridad de las Escrituras y tildan a Spinoza de ateo y naturalista (Cfr. ibidem, pp. 778 y s.; vid. infra, nota 43).
34. Cfr. Frederick C. Beiser, *The Fate...* op. cit., p. 48. Tanto es así que ya en 1710 se hablaba de la existencia de un *Catalogus scriptorum Anti-Spinozanorum* en un escrito publicado en *Unschuldige Nachrichten von alten und neuen Theologischen Sachen* (Leipzig, 1710, p. 388).
35. Con mayor o menor conciencia de sus repercusiones políticas, encontraríamos a Nathanael Flack, Rostock Zacharius Grapius, Valentin Ernst Loescher y Christian Thomasius. (Cfr. Jonathan I. Israel, op. cit., pp. 782-784; 791 y s.)
36. Citado según Johannes Colerus, “Breve, pero fidedigna biografía de Benedictus de Spinoza, redactada a partir de documentos auténticos y de testimonios orales de personas que aún viven” en Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 130 y s.
37. Jonathan I. Israel, op. cit., p. 784.
38. Johann Franz Buddeus, *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben*, Jena, Johann Felix Bielcken, 1723, p. 305.
39. Vid. infra, nota 43.
40. Johann Franz Buddeus, op. cit., pp. 309 y s.
41. Cfr. María Jimena Solé, op. cit., pp. 61-64; Jonathan I. Israel, op. cit., pp. 779 y s.
42. Dos diálogos aparecieron en la Kollegienkirche con los títulos *Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber und drei ungleichen Religionsgästen*, gehalten zu Altona, nicht weit von Hamburg y *Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Heinrich Brummer und einem lateinischen Münsterschreiber*; y en el carruaje del pastor luterano de la corte, una epístola escrita en latín titulada *Amicus Amicis Amica!*
43. Por Naturalismus se entendía entonces naturalismo ateo o materialismo. (Cfr. Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte in Abendlande*, Bd. 3. *Aufklärung in Frankreich und in Deutschland – Die große Revolution*, Hildesheim, Georg Olms, 1963, p. 173). Sin embargo, los términos Naturalismus, Pantheismus y Atheismus son intercambiables en la época, como se desprende de la siguiente afirmación de Franz Buddeus: “Cuando se toma así la palabra naturalismo, significa justamente tanto como panteísmo; por lo tanto, el naturalismo viene a coincidir con el ateísmo o, como poco, es una species Atheismi” (Franz Buddeus, op. cit., p. 188).
44. Anónimo [Matthias Knutzen], “*Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber und drei ungleichen Religionsgästen*, gehalten zu Altona, nicht weit von Hamburg” en Johannes Museaus, *Ableinung der ausgegesprengten abscheulichen Verleumdung*, Jena, Johann Bielcke Buchhändler, 1675, p. 4.
45. Ibidem, p. 9.
46. Cfr. Jonathan I. Israel, op. cit., pp. 792-795.
47. Stosch fue acusado de socinianismo y no de spinozismo. La razón de ello fue que el procedimiento jurídico y eclesiástico para aquel cargo era conocido y

- más fácil de aplicar: refutar los errores teológicos de Stosch era sensiblemente más sencillo que buscar un encuadre jurídico a sus tesis filosóficas spinozistas –aunque bien es cierto que en la acusación figuraba la tesis de la identificación de Dios y mundo. Con todo, la crítica literaria, como es el caso de Buddeus, no dudó en declarar spinozista a Stosch. (Cfr. *ibidem.*, pp. 795 y s.)
48. Cfr. *ibidem.*, pp. 806-808.
 49. Este incidente se debió a una réplica anónima, aparecida en 1716, al ensayo publicado por Bernard de la Moyonne en *Menagiana* (1712), en el que se negaba la existencia del *Traité*. El autor de la respuesta declaraba haber tenido en sus propias manos el antiguo texto latino, relataba la historia de su descubrimiento y afirmaba que estaba listo para su publicación. Sobre la invención de la leyenda del origen de este texto del spinozismo clandestino y su proyección, véase: Pedro Lomba Falcón, “Estudio preliminar” en Anónimo clandestino, op. cit., pp. ix-xxii; Jonathan I. Israel, op. cit., pp. 845-865.
 50. Esta coincidencia es resaltada en la noticia sobre el manuscrito: “[...] el autor explica a su propia manera qué es Dios y da sobre él una idea bastante acorde al sistema de los panteístas diciendo que la palabra Dios representa para nosotros un ser infinito [y que] uno de sus atributos es ser una sustancia extensa y, en consecuencia, eterna e infinita”. J.L.R.L., “Response to the Dissertation of Mr. De La Monnoye, on the ‘Treatise of the Three Impostors’” en Abraham Anderson, *The Treatise of the Three Impostors and the Problem of the Enlightenment. A New Translation of the ‘Traité des trois Imposteurs’* (1777 Edition). With Three Essays in Commentary, Lanham/New York/Boulder/Oxford, Rowman & Littlefield, 1997, p. 59. También hace notar la correlación entre crítica religiosa y política, tan característica del spinozismo clandestino: “Entonces pasa a estudiar las ideas que el hombre tiene de la divinidad y muestra que son injuriosas y que constituyen las más horribles e imperfectas que pueden imaginarse. Por ello lamenta la ignorancia de la gente; mejor: su credulidad estúpida en lo que concierne a la fe en el punto de vista de los profetas y apóstoles. [...] [T]rata las razones que han llevado al hombre a imaginar un Dios [...] [S]e demuestra que por la ignorancia de las causas físicas ha nacido un miedo natural [...], el cual hace a los hombres dudar sobre si acaso no exista un poder invisible: los astutos políticos han sabido hacer coincidir el miedo y la duda con sus intereses, y han extendido el crédito de la opinión de esta existencia [de un ser sobrenatural]; opinión que ha sido confirmada por otros que en esto encontraron [también] sus intereses particulares” (*ibidem.*).
 51. Christian Thomasius, “XXIV. Handel. Elender Zustand eines in der Atheisthery verfallen Gelehrten” en Christian Thomasius, *Ernstschaffte, aber doch Muntere und Vernünftige Thomasische Gedanken und Erinnerungen über allerhand auserlesene Juristische Händel. Erster Theil*, Halle, Rengerischen Buchhandlung, 1720, p. 256.
 52. Si bien es cierto que Lau fue identificado como spinozista y algunos de sus planteamientos centrales coinciden con los del filósofo, existe la discusión sobre si realmente lo fue (véase: Shelford, April G. Shelford, “Worse than the Three Impostors? Towards an Interpretation of Theodor Ludwig Lau’s *Meditationes philosophicae de Deo, mundo, homine*” en Silvia Berti et al. (eds.), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the ‘Traité des Trois Imposteurs’*, Manchester, Springer Science+Business Media, 1996).
 53. Christian Thomasius, op. cit., p. 256.
 54. Una interesante biografía y panorámica general de su pensamiento puede encontrarse en Karl Guden, *Johann Christian Edelmann. Ein Beitrag zur deutschen Cultur- und Kirchengeschichte im achtzehnten Jahrhundert. Vortrag im Evangelischen Verein zu Hannover, mit Nachweisen und Ausführungen*, Hannover, Carl Meyer, 1870.
 55. Cfr. Jonathan I. Israel, op. cit., pp. 816-1819.

56. Anónimo [Johann Christian Edelmann], Moses mit aufgedecktem Angesichte von schon bekannten beyden Brüdern noch ferner beshautet, die bey Gelegenheit der witem Betrachtung der sogenannten Schöpfung, von der anjetz so sehr belobten Besten Welt freymüthig mit einander discurriren. Dritter Anblick, 1740, p. 164.
57. Anónimo [Johann Christian Edelmann], Moses mit aufgedecktem Angesichte von vorigen beyden Brüdern betrachtet, die bey Gelegenheit der Mosaischen Erzählung von der Schöpfung, zu immer grösserer Verherrlichung des grossen Nahmens Gottes von der Ewigkeit der Welt freymüthig mit einander discurriren. Zweiter Anblick, 1740, p. 120.
58. Anónimo [Johann Christian Edelmann], Moses... Dritter Anblick. Op. cit., p. 159.
59. Indudable referencia a Federico II el Grande.
60. Anónimo [Johann Christian Edelmann], Moses... Dritter Anblick. Op. cit., pp. 160 y s.
61. Los tres controvertidos textos son reproducidos en Anónimo [Johann Christian Edelmann], Moses... Zweiter Anblick. Op. cit., pp. 34-39; 46-55 y 69-76.
62. No podemos aquí reproducir la polémica del panteísmo, por lo que nos limitamos a señalar su importancia para la supervivencia del panteísmo en Alemania a finales del siglo XVIII. Una panorámica de la polémica la encontramos en: Mario de Almeida Carvalho, "Introducción histórica" en Jacinto Rivera Rosales y Óscar Cubo (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 28-40; Frederick C. Beiser, *The Fate...* op. cit., pp. 44-108.
63. Cfr. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1992, p. 242-244.
64. Somos plenamente conscientes de la dificultad de definir nítidamente el contenido de la expresión pensamiento conservador en el siglo XVIII. Asumimos en términos generales las caracterizaciones realizadas por Fritz Valjavec (en: *Die Entstehung der politischen Stürmungen in Deutschland 1770- 1815*, München, R. Oldenbourg, 1951, especialmente en pp. 5 y 255-272) y por Klaus Empstein (en: *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 1966, pp. 7-22 y 65-83), quienes presentan el pensamiento conservador alemán como una oposición "espiritual" a la Ilustración y al racionalismo, deudora en buena medida de los planteamientos tradicionalistas de Justus Möser, que surge en torno a 1770 y que conocería una gran expansión a raíz de los acontecimientos políticos de 1789 en el país vecino. Sin bien el conservadurismo alemán del siglo XVIII no constituyó un grupo homogéneo, pueden considerarse como rasgos distintivos: su hostilidad a toda organización exclusivamente racional de la vida pública y privada (la cual mana de distintas fuentes: fundamentalmente la religión revelada, la historia, la filosofía política clásica e, incluso, la estética), su falta de sistematicidad y su argumentación ad hoc, así como una cierta estrategia común consistente en señalar las nefastas consecuencias de la Aufklärung.
65. Cfr. Warren Breckmann, op. cit., p. 68 y ss.
66. Sobre este proceso y sobre el carácter ilustrado del Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten nos remitimos aquí al único trabajo realizado en castellano sobre esta temática: Maximiliano Hernández Marcos, *Tras la luz de la ley: Legitimación y justicia en Prusia a finales del siglo XVIII. Un modelo de ilustración jurídica*, Madrid, Dykinson, 2017, pp. 26-35 y 77-88 respectivamente.
67. Este equilibrio se apoyaba en las dos partes diferenciadas del Allgemeines Landrecht: la primera, el Sachenrecht, sentaba los principios generales y abstractos de la personalidad jurídica e igualdad ante la ley en el marco del Estado; sin embargo, tales principios carecían de carácter normativo. La

- segunda parte, el Personenrecht, fundaba sobre la primera una desigualdad ante la ley marcada por la sanción de derechos y obligaciones en función de la condición estamental. Con ello se aclaraba la “condición real” y diferenciada de los distintos sujetos de derecho en la vida social; lo cual se traducía en que las relaciones entre la vieja aristocracia y los campesinos y trabajadores propia del Antiguo Régimen quedaba, a fin de cuentas, inalterada a efectos prácticos. A pesar de todo, esta relación de equilibrio y la “primacía” teórica de la primera parte del Allgemeines Landrecht sobre la segunda fue lo que puso en guardia a los pensadores conservadores defensores del statu quo; ya que, a partir de los principios teóricos del nuevo ordenamiento jurídico se deducía que la posición de los Stände no podía ser en modo alguno “natural”, sino más bien una atribución “civil” que emanaba de la voluntad general del soberano con el objetivo de establecer el bien común. (Cfr. ibidem, pp. 122-129).
68. La asociación realizada por los antirrevolucionarios en la última década del siglo XVIII entre el ambiente antimonárquico en Francia y la identificación como una Constitución “encubierta” tanto del proyecto del Allgemeines Gesetzbuch für die Preußischen Staaten de 1791 como del texto definitivo del Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten de 1794, ha sido puesta de manifiesto también por Maximiliano Hernández Marcos en: *Tras la luz...* op. cit., pp. 34 y s.
69. Inmediatamente antes del pasaje que reproducimos aquí, K. F. von Moser cita a Pablo: “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. En consecuencia, el que resistencia la autoridad se opone al orden establecido por Dios, atrayendo sobre sí la condenación. Los que hacen el bien no tienen nada que temer de los gobernantes, pero sí los que obran mal. Si no quieres sentir temor de la autoridad, obra bien y recibirás su elogio. Porque la autoridad es un instrumento de Dios para tu bien. Pero teme si haces el mal, porque ella no ejerce en vano su poder, sino que está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal. Por eso es necesario someterse a la autoridad, no sólo por temor al castigo, sino por deber de conciencia” (Rom. 13: 1-5).
70. Nos permitimos una cierta libertad en la traducción de los verbos wegphilosophiren, wegrassonniren y wegemonstren con el fin de aclarar mejor su sentido en el texto.
71. Karl Friedrich von Moser, “Von dem göttlichen Recht der Könige, vom Ursprung der Landesherrlichen und Obrigkeitlichen Gewalt und von der Natur und Gränzen des Gehorsams” en *Neues Patriotisches Archiv für Deutschland*, I (1792), pp. 538 y s.
72. Ernst Ludwig von Gerlach, *Über die fernere Behandlung der Revision des preußischen Strafrechts*, Berlín, Ferdinand Dümmler, 1846, pp. 16 y s.
73. Cfr. Warren Breckmann, op. cit., p. 64.
74. Cfr. José Luis Villacañas Berlanga, *La filosofía del idealismo alemán*. Volumen I. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling, Madrid, Síntesis, 2001, p. 35.

Notas de autor

1. Profesor asociado del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Sus líneas de investigación se centran en filosofía de Arthur Schopenhauer y su escuela, la filosofía de la historia, la filosofía política alemana del siglo XIX y la historia conceptual. Algunas de sus publicaciones recientes son: “Ornithorhynchus Paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer

entre 1818 y 1848” en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (1), 127-156, “Identidad y compensación en el nacionalismo cultural alemán en la época de la República de Weimar” en *Revista de Filosofía* 44 (1), 43-59 y “Tendencias realistas en la filosofía de Arthur Schopenhauer. Valoración y crítica desde el punto de vista del Nuevo Realismo” en *Estudios Filosóficos* 69 (200), 87-109.