

# PODERES, CONSTITUCIÓN Y DERECHO

David Sánchez Rubio, Álvaro Sánchez Bravo  
y Jesús Ignacio Delgado Rojas  
(editores)

David Sánchez Rubio  
Pilar Cruz Zúñiga  
David Vila-Viñas  
Alexandre Bernardino Costa  
Jesús Ignacio Delgado Rojas  
Hernando León Londoño Berrío  
Blanca Rodríguez Ruiz  
Luísa Winter Pereira  
Alfonso de Julios-Campuzano  
Antonio Mesa León  
Antonio Carlos Wolkmer





**PODERES,  
CONSTITUCIÓN Y DERECHO**



# **PODERES, CONSTITUCIÓN Y DERECHO**

**David Sánchez Rubio, Álvaro Sánchez Bravo  
y Jesús Ignacio Delgado Rojas**  
*(editores)*

**David Sánchez Rubio  
Pilar Cruz Zúñiga  
David Vila-Viñas  
Alexandre Bernardino Costa  
Jesús Ignacio Delgado Rojas  
Hernando León Londoño Berrío  
Blanca Rodríguez Ruiz  
Luísa Winter Pereira  
Alfonso de Julios-Campuzano  
Antonio Mesa León  
Antonio Carlos Wolkmer**



**FACULTAD DE DERECHO**

*Dykinson, S.L.*

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 917021970/932720407

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial  
Para mayor información, véase [www.dykinson.com/quienes\\_somos](http://www.dykinson.com/quienes_somos)

© De la obra: David Sánchez Rubio, Álvaro Sánchez Bravo y Jesús Ignacio Delgado Rojas

© De los textos: los autores

Primera edición, 2024

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid

Teléfono (+34) 91544 28 46 – (+34) 91544 28 69

e-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)

<http://www.dykinson.es>

<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1170-985-9

Depósito Legal: M-2655-2024

Preimpresión:

*Besing Servicios Gráficos, S.L.*

[besingsg@gmail.com](mailto:besingsg@gmail.com)

# Índice

|                          |           |
|--------------------------|-----------|
| <b>INTRODUCCIÓN.....</b> | <b>13</b> |
|--------------------------|-----------|

*David Sánchez Rubio y Jesús Ignacio Delgado Rojas*

|  |           |
|--|-----------|
| <b>CAPÍTULO PRIMERO. SOBRE PARADIGMAS DE CONOCIMIENTO, PODERES Y TEORÍAS CRÍTICAS DEL DERECHO.....</b> | <b>17</b> |
|--|-----------|

*David Sánchez Rubio y Pilar Cruz Zúñiga*

|   |    |
|---|----|
| 1. INTRODUCCIÓN.....                                      | 17 |
| 2. TEORÍAS CRÍTICAS DEL DERECHO Y NUEVOS PARADIGMAS ..... | 21 |
| 3. ALGUNOS DISPOSITIVOS DE PODERES.....                   | 25 |
| BIBLIOGRAFÍA.....   | 37 |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>CAPÍTULO SEGUNDO. ENTENDER EL PODER PARA INVESTIGAR SOBRE EL DERECHO. CUESTIONES DE MÉTODO Y GUBERNAMENTALIDAD .....</b> | <b>41</b> |
|---|-----------|

*David Vila-Viñas*

|   |    |
|---|----|
| 1. INTRODUCCIÓN.....  | 41 |
| 2. RACIONALIDADES JURÍDICOPOLÍTICAS HEGEMÓNICAS: UN ITINERARIO .....                | 42 |
| 3. OTROS ENFOQUES. EL DERECHO DE LAS PLANTAS ALTAS Y EL DERECHO A PIE DE CALLE..... | 53 |
| BIBLIOGRAFÍA.....   | 56 |

**CAPÍTULO TERCERO. O DIREITO ACHADO NA RUA E O NEOLIBERALISMO DE AUSTERIDADE ..... 61**

*Alexandre Bernardino Costa*

|    |  |    |
|----|--|----|
| 1. | INTRODUÇÃO .....   | 61 |
| 2. | UMA IDEIA PERIGOSA .....   | 62 |
| 3. | A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A NOVA RAZÃO DO MUNDO .....   | 64 |
| 4. | NEOLIBERALISMO, UMA TEORIA CIENTÍFICA? QUAIS OS SUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS DA AUSTERIDADE? ..... | 66 |
| 5. | AUSTERIDADE – DEMOCRACIA E AUTORITARISMO .....   | 69 |
| 6. | O DIREITO ACHADO NA RUA.....   | 73 |
| 7. | CONSIDERAÇÕES FINAIS .....   | 77 |
|    | BIBLIOGRAFÍA.....  | 79 |

**CAPÍTULO CUARTO. PODER TECNOLÓGICO Y POLÍTICAS PATERNALISTAS. LA GOBERNANZA ALGORÍTMICA A TRAVÉS DE *HYPERNUDGES* ..... 81**

*Jesús Ignacio Delgado Rojas*

|    |  |     |
|----|--|-----|
| 1. | INTRODUCCIÓN.....  | 81  |
| 2. | BIG DATA COMO TÉCNICA DE REGULACIÓN EN EL DISEÑO PREVIO DE OPCIONES ELEGIBLES..... | 82  |
| 3. | LA CRÍTICA A LOS <i>HYPERNUDGES</i> .....  | 88  |
| 4. | DE LA TOTAL TRANSPARENCIA A LA VIGILANCIA TOTALITARIA .....                        | 97  |
| 5. | CONCLUSIONES .....   | 100 |
|    | BIBLIOGRAFÍA.....  | 101 |



**CAPÍTULO QUINTO. PODER PUNITIVO, PENAS ILEGALES Y DEMOCRACIA** ..... 105

*Hernando León Londoño Berrío*

|    |  |     |
|----|--|-----|
| 1. | INTRODUCCIÓN.....  | 105 |
| 2. | LAS PENAS ILEGALES EN EL MARCO DE LA EJECUCIÓN DE LA PENA DE PRISIÓN Y DE LA PRISIÓN SIN CONDENA ..... | 106 |
| 3. | AVATARES DE LA “PENA ANTICIPADA” O “PRISIÓN SIN CONDENA” .....   | 114 |
| 4. | CONCLUSIONES .....   | 125 |
|    | BIBLIOGRAFÍA.....  | 127 |
|    | JURISPRUDENCIA.....  | 133 |

**CAPÍTULO SEXTO. LA AUTONOMÍA REIVINDICA SU LUGAR CONSTITUCIONAL: INCURSIONES DEMOCRÁTICAS DESDE LO ÍNTIMO** ..... 135

*Blanca Rodríguez Ruiz*

|    |   |     |
|----|---|-----|
| 1. | INTRODUCCIÓN.....   | 135 |
| 2. | CUATRO SENTENCIAS, UNA LÍNEA JURISPRUDENCIAL .....                                  | 136 |
| 3. | RAMIFICACIONES DE LA AUTONOMÍA: EL SISTEMA GÉNERO-SEXO, LO ÍNTIMO, LOS CUERPOS..... | 141 |
| 4. | REFLEXIONES DE CIERRE: AUTONOMÍA E INTERSUBJETIVIDAD .....                          | 151 |
|    | BIBLIOGRAFÍA.....   | 152 |

**CAPÍTULO SÉPTIMO. LA RISA DE ROUSSEAU. LÍMITES ONTOLÓGICOS DEL CONSTITUCIONALISMO Y DEMOCRACIA SIN CUERPOS**..... 155

*Luísa Winter Pereira*

|    |                   |     |
|----|-------------------|-----|
| 1. | INTRODUCCIÓN..... | 155 |
|----|-------------------|-----|

|    |   |     |
|----|---|-----|
| 2. | LA DEMOCRACIA SIN CUERPOS EN LA XIV LEGISLATURA ESPAÑOLA.....             | 157 |
| 3. | LA RISA DE ROUSSEAU EN EL CONSTITUCIONALISMO MODERNO/COLONIAL.....        | 161 |
| 4. | UNA PROPUESTA DE DEMOCRACIA CORPORAL COMO PRINCIPIO ANTIOLIGÁRQUICO ..... | 171 |
|    | BIBLIOGRAFÍA.....   | 175 |

**CAPÍTULO OCTAVO. DERECHOS Y LIBERTADES EN LA CONSTITUCIÓN DE 1812 .....** 179

*Alfonso de Julios-Campuzano*

|    |  |     |
|----|--|-----|
| 1. | EL TRATAMIENTO DISPERSO DE LOS DERECHOS EN LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ.....           | 179 |
| 2. | LOS DERECHOS COMO CLAVE INTERPRETATIVA DE LA CONSTITUCIÓN.....                     | 181 |
| 3. | EL CATÁLOGO DE DERECHOS EN LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ.....                           | 184 |
| 4. | LOS DEBERES DEL CIUDADANO .....  | 191 |
| 5. | LA FELICIDAD DE LA NACIÓN Y EL BIENESTAR DE LOS INDIVIDUOS QUE LA COMPONENTE ..... | 193 |
| 6. | TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ.....                            | 196 |
|    | BIBLIOGRAFÍA .....   | 199 |
|    | DOCUMENTOS NORMATIVOS .....  | 201 |

**CAPÍTULO NOVENO. LA IDEA DE UNA CONSTITUCIÓN GLOBAL EN EL PENSAMIENTO DE ALEXANDRE KOJÈVE.....** 203

*Antonio Mesa León*

|    |   |     |
|----|---|-----|
| 1. | INTRODUCCIÓN.....   | 203 |
| 2. | EL CONSTITUCIONALISMO COSMOPOLITA.....                        | 206 |
| 3. | LA PROPUESTA DE KOJÈVE: EL ESTADO UNIVERSAL Y HOMOGÉNEO ..... | 210 |

|  |            |
|--|------------|
| 4. CONCLUSIONES .....  | 220        |
| BIBLIOGRAFÍA.....  | 221        |
| <b>CAPÍTULO DÉCIMO. PARA ALÉM DO ANTROPOCENO: O DIREITO HUMANO AO FUTURO .....</b>                 | <b>225</b> |
| <i>Antonio Carlos Wolkmer</i>  |            |
| 1. INTRODUÇÃO .....  | 225        |
| 2. CENÁRIOS DO ANTROPOCENO E SEUS REFLEXOS NA CONSTITUIÇÃO DE MARCOS NORMATIVOS .....              | 226        |
| 3. DESCOLONIZAR A TRADIÇÃO UNIVERSALISTA DOS DIREITOS HUMANOS .....                                | 230        |
| 4. RESSIGNIFICAR DIREITOS HUMANOS COMO DIREITOS AO FUTURO: DO ANTROPOCÊNTRICO AO ECOCÊNTRICO ..... | 232        |
| 5. CONCLUSÃO .....   | 236        |
| BIBLIOGRAFÍA.....  | 237        |

---

## CAPÍTULO NOVENO.

### La idea de una constitución global en el pensamiento de Alexandre Kojève

---

ANTONIO MESA LEÓN<sup>1</sup>

#### 1. INTRODUCCIÓN

La superación del Estado nación como unidad principal de integración política constituye uno de los temas fundamentales de la discusión filosófica de nuestro tiempo (De Julios Campuzano, 2008: 224-226). Forma parte de la controversia más amplia referente a la (in)adecuación del pensamiento de la modernidad para afrontar los desafíos del presente (De Julios Campuzano, 2000). La cuestión, por tanto, presenta una incidencia notable en diversas áreas del conocimiento, pero afecta señaladamente al ámbito de la filosofía del derecho. Ello no es de extrañar: la noción de un orden jurídico supranacional en el que el Estado deje de ser la fuente y la instancia superior de la producción de normas supone un marcado contraste y un abandono de las tesis del positivismo legalista, dominantes durante el siglo XIX y parte del siglo pasado (De Julios Campuzano, 2009: 9-11).

En las últimas décadas, el debate iusfilosófico concerniente a esta materia ha cristalizado en un intento de recuperación del clásico ideal cosmopolita, de raíces en la Antigüedad (Nussbaum, 2020: 11) y que resurgió con fuerzas renovadas en la Ilustración gracias a la obra de Kant<sup>2</sup> (De Julios Campuzano, 2004). Las teorías cosmopolitas contemporáneas han ejercido una gran influencia en la filosofía del derecho; de ahí que pueda hablarse de un cosmo-

---

<sup>1</sup> Investigador predoctoral. Universidad de Sevilla. Este trabajo ha sido realizado gracias a un contrato predoctoral financiado por el VI-PPITUS; y en el marco del proyecto de investigación “Constitucionalismo multinivel y gobernanza mundial: fundamentos y proyecciones del cosmopolitismo en la sociedad del riesgo global” (Ministerio de Ciencia e Innovación, PID2020-119806GB-I00).

<sup>2</sup> No se debe soslayar, sin embargo, el papel crucial que desempeñaron los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII en la teorización de un orden jurídico mundial justo. La idea de unas reglas de justicia de alcance territorial global, junto a la noción de que todos los seres humanos forman parte de una misma comunidad en términos éticos, se encuentran ya, por ejemplo, en el pensamiento de Francisco de Vitoria (Truyol y Serra, 1995: 83-84).

politismo jurídico, orientado a explorar y formular la concreción y fundamentación en términos jurídicos de un orden global justo y respetuoso con los derechos humanos de toda persona al margen de su procedencia (Arcos, 2004: 14). El cosmopolitismo jurídico entronca y significa una continuación con la senda iniciada por el constitucionalismo moderno surgido a partir de la Segunda Guerra Mundial, en la medida en que apunta a un orden jurídico más allá de la soberanía del Estado nacional y de la supremacía de la ley estatal, situando la protección de los derechos humanos en el centro, como condición esencial de la legitimidad del sistema (De Julios Campuzano, 2019: 21-22).

Los progresos realizados en el seno de las investigaciones sobre el cosmopolitismo jurídico permiten así disertar acerca de la idea de una constitución global. Pero esta idea, como se aspira a demostrar en el presente trabajo, tiene destacados precedentes. En concreto, en este trabajo se presenta un esbozo de la idea de una constitución global en el pensamiento de Alexandre Kojève. Las tesis de Kojève, se argumentará, proporcionan un fundamento sólido que merece la pena explorar para la edificación de un orden constitucional cosmopolita.

Alexandre Kojève (1902-1968) fue uno de los filósofos más destacados del siglo pasado. Nacido en Rusia en una rica familia de comerciantes, tuvo que exiliarse en 1920 debido a la imposibilidad, por su origen familiar (dadas las nuevas condiciones impuestas por la Revolución bolchevique), de acceder a la formación universitaria (Barberis, 2015: 12). Estableciéndose primero en Alemania (donde se doctoró bajo la dirección de Karl Jaspers) y luego en Francia, Kojève asentó su reputación académica como intérprete del pensamiento de Hegel, impartiendo unas lecturas sobre el filósofo alemán que le proporcionaron gran fama y notoriedad (Kojève, 2013).

Kojève recibió una fuerte influencia marxista (Barberis, 2015: 15). Sin embargo, el suyo fue un marxismo *sui generis*. Pese a apreciar el pensamiento de Marx y estar convencido de la fortaleza del análisis socioeconómico marxista, Kojève criticó a la Unión Soviética por considerarla heredera del peor capitalismo decimonónico, mientras que el Estados Unidos marcado por el capitalismo fordista vendría a ser, paradójicamente, la mejor reivindicación de la verdad subyacente al marxismo ortodoxo (Kojève, 1981: 24). Kojève además no se limitó a la vida académica, sino que se involucró en la política activa como burócrata y experto, asesorando al gobierno francés de posguerra en los planes para la configuración de la Comunidad Económica Europea.

Kojève forjó intensas relaciones con numerosos pensadores. En particular, y por lo que se refiere a los propósitos de este trabajo, interesa referirse

al diálogo que entabló con el filósofo judío alemán Leo Strauss, con quien lo unía una fuerte amistad y un mutuo respeto intelectual, pese a las considerables diferencias filosóficas que los separaban. Kojève y Strauss mantuvieron un importante debate con ocasión de la publicación por parte de Strauss de un comentario interpretativo del *Hierón* de Jenofonte (Strauss, 2005). Aunque superficialmente este debate versaba acerca de la mejor lectura de esta obra de Jenofonte, en realidad representó la pugna entre dos cosmovisiones radicalmente opuestas: Strauss era un gran defensor del derecho natural clásico, mientras que el enfoque de Kojève era plenamente moderno, cimentado en su particular hegelianismo. El intercambio entre Strauss y Kojève reviste así una importancia crucial, por cuanto en él Kojève tuvo la oportunidad de esbozar su planteamiento de la idea de una constitución global, que mereció una crítica severa de Strauss. Asimismo, el trabajo de Kojève, en su reflexión hegeliana sobre el fin de la historia, prefigura y supone un importante antecedente de la teoría que en este sentido elaboró Francis Fukuyama (2015), si bien existen diferencias apreciables entre el enfoque de Kojève y el del profesor estadounidense (Howse y Frost, 2007: 1-3).

La obra de Kojève es amplia y abarca multitud de cuestiones filosóficas de gran calado. A efectos de este trabajo, lo fundamental es su propuesta de orden jurídico global, que él denominaba “Estado universal y homogéneo”. Con un firme anclaje en su interpretación de la filosofía de Hegel, Kojève formuló una alternativa de reordenación jurídica a nivel mundial que entendía, no solo conveniente, sino necesaria para la realización de la misma idea del derecho. Aunque Kojève no es comúnmente considerado un filósofo del derecho, lo cierto es que sus reflexiones sobre esta materia anticiparon en buena medida cuestiones hoy candentes en los debates en torno al cosmopolitismo jurídico, siendo de lamentar en este sentido la (relativamente) escasa atención que su pensamiento ha recibido, en especial en España (Farrés Juste, 2017: 204-205). Kojève, como se mostrará, argumenta de forma contundente a favor de una constitución global, que no se limita a un mero mecanismo institucional de relaciones entre Estados soberanos.

El presente trabajo, por tanto, se estructura de la siguiente manera. En primer lugar, se ofrece una síntesis de los rasgos más importantes del nuevo constitucionalismo cosmopolita sobre el que se ha venido teorizando en las últimas décadas. Una atención especial se presta a la propuesta del profesor Luigi Ferrajoli, que ha dedicado buena parte de su producción académica a la búsqueda de un constitucionalismo más allá del Estado y recientemente articuló un bosquejo de constitución mundial. En segundo lugar, se aborda el núcleo central del trabajo: la constitución global en la filosofía de Kojève. Se exponen en este sentido los presupuestos filosóficos sobre los que Kojève fun-

damenta su modelo, la idea del derecho y de la justicia en Kojève, y las características del orden constitucional mundial teorizado por Kojève. Finalmente, en las conclusiones se valorará el potencial teórico de la propuesta de Kojève como contribución a los debates actuales acerca del cosmopolitismo jurídico, exponiendo también en este sentido sus limitaciones y llamando la atención sobre algunas cuestiones no resueltas.

## **2. EL CONSTITUCIONALISMO COSMOPOLITA**

En el centro de todo cosmopolitismo se encuentra la afirmación de una cierta igualdad moral de todas las personas al margen de su procedencia geográfica; de donde se deriva que las obligaciones éticas que nos unen a nuestros conciudadanos no son necesariamente mayores que aquellas que nos unen a los habitantes de otras comunidades políticas. Porque, en última instancia, siguiendo el argumento, todos los seres humanos formarían parte de una única comunidad en términos éticos, que trasciende toda frontera (Arcos, 2004: 14).

Este postulado, como puede apreciarse, lleva implícito un cierto universalismo axiológico, en tanto en cuanto existirían unos valores éticos comunes a todos los seres humanos con independencia de su adscripción a una comunidad política determinada. Se puede detectar este universalismo ético conducente al cosmopolitismo, por ejemplo, en las doctrinas de la escuela estoica (Nussbaum, 2020: 19-20) o en la teoría moral kantiana (De Julios Campuzano, 2004: 72-74). Este universalismo no debe confundirse con una suerte de imperialismo cultural en la medida en que es compatible con el respeto de ciertas particularidades locales y no debe ser impuesto mediante la violencia (Nussbaum, 2020: 226, 237-238), pero se opone decididamente a todo relativismo que, amparándose en la preservación de tradiciones culturales propias, pretenda negar la universalidad de los derechos humanos. Estas dos dimensiones no se contradicen porque la tolerancia hacia formas de vida diferentes es en sí misma un valor que no cabe fundamentar sobre una base relativista (Appiah, 2007: 54-55).

Sin embargo, no se debe perder de vista que todo lo anterior, en última instancia, remite a una postura ética. Pero el ideal ético cosmopolita no es equivalente sin más al cosmopolitismo propiamente jurídico. Y a su vez, no todo cosmopolitismo jurídico puede caracterizarse como un constitucionalismo cosmopolita, ni implica la defensa de la idea de una constitución global. Deben realizarse, en este sentido, algunas precisiones.

Se han propuesto diversas clasificaciones del cosmopolitismo. Una de las que ha adquirido mayor notoriedad es la de Pauline Kleingeld (1999). La taxonomía de Kleingeld distingue entre seis especies de cosmopolitismo, tomando como referencia el pensamiento alemán del siglo XVIII: moral, internacional de carácter federativo, jurídico, cultural, de mercado y romántico. Nos interesa a este respecto la distinción entre el cosmopolitismo moral y el jurídico.

Según Kleingeld, el cosmopolitismo moral viene a corresponderse con la posición ya descrita en los párrafos anteriores: la afirmación de la existencia de una única comunidad moral humana y, por tanto, de obligaciones morales para con todos los seres humanos al margen de su condición (Kleingeld, 1999: 507). Aunque este cosmopolitismo no es necesariamente antipolítico ni apolítico (Cattafi, 2014: 18-19), Kleingeld sí destaca, con el ejemplo de Christoph Martin Wieland, que se trata de un enfoque que no lleva implícita una propuesta de redefinición del orden político global existente (Kleingeld, 1999: 508). En cambio, el cosmopolitismo jurídico concierne principalmente, explica Kleingeld, a la relación de los Estados con ciudadanos de otros Estados. Kleingeld se centra en las implicaciones de los deberes de hospitalidad de los Estados para con los extranjeros, señalando que, a pesar de que limitar el cosmopolitismo jurídico a esto puede parecer excesivo, tiene consecuencias muy relevantes (Kleingeld, 1999: 513-514). En todo caso, y fuera ya del marco explicativo de Kleingeld, lo que importa es que la discusión suscitada en el seno del cosmopolitismo jurídico trasciende la mera esfera moral y apunta a la teorización de alternativas concretas en cuanto a la configuración jurídica del orden mundial.

Se podría decir, entonces, que el cosmopolitismo jurídico persigue articular desde el punto de vista del derecho la plasmación institucional de las exigencias éticas ya mencionadas propias del cosmopolitismo moral, si bien, como se ha destacado, la adscripción a este último no comporta necesariamente una propuesta jurídica concreta (Arcos, 2004: 15). No obstante, todavía no cabe hablar de constitucionalismo cosmopolita o global, porque sería posible, en teoría, defender un derecho cosmopolita mínimo, limitado a las relaciones entre Estados e individuos, como el referenciado por Kleingeld.

El constitucionalismo global supone, en palabras de Anne Peters, la aplicación de los principios constitucionalistas en la esfera jurídica internacional para mejorar la efectividad y la justicia del orden jurídico internacional. Implica, entonces, un proceso continuo de creación de elementos constitucionales en el orden jurídico internacional (Peters, 2018: 4). El constitucionalismo global tendría su precedente inmediato en el derecho constitucional in-



ternacional, surgido a partir de la crítica a la concepción monista del derecho internacional (Jiménez Alemán, 2019: 145-153).

Se trataría, en suma, de una cierta extensión del paradigma del constitucionalismo, limitado al ámbito político estatal hasta fecha reciente, a todo el mundo. Los elementos que de acuerdo con Peters caracterizan este constitucionalismo global serían los siguientes (2018: 5-7):

- El desplazamiento del principio de la soberanía estatal como primer pilar del orden internacional, en favor de una concepción conforme a la cual la humanidad en su conjunto proporciona un estatus normativo internacional. Los derechos y necesidades de toda la humanidad deben protegerse, y los Estados no son fines en sí mismos, sino entidades que se justifican porque han de garantizar dicha protección. Más que de derechos de los Estados, por tanto, en el nuevo enfoque cabe hablar de obligaciones de los Estados para con todas las personas.
- La tendencia hacia el reemplazo del principio de unanimidad entre los Estados por el principio mayoritario en la toma de decisiones en el ámbito internacional. Esto genera una cierta tensión entre una legitimidad basada en una mayoría de Estados y otra basada en mayoría de personas, que evidentemente no tienen por qué coincidir dadas las diferencias de población entre Estados.
- Una cierta aceptación universal de determinados principios, tales como la protección de los derechos humanos, del clima o el libre comercio. Si bien este aparente consenso en ocasiones es vago y oculta profundas divergencias en la práctica.
- La expansión de la resolución de controversias internacionales mediante el recurso a cortes y tribunales internacionales con jurisdicción cuasi obligatoria.

En definitiva, se postula que un constitucionalismo cosmopolita es necesario porque se trataría de la única fórmula capaz de asegurar un pleno respeto a los derechos humanos, en una época en la que los desafíos planteados por el proceso de la globalización trascienden la esfera nacional y superan, por tanto, lo que un constitucionalismo de base estatal puede lograr. La globalización, con todas las transformaciones socioeconómicas que comporta, habría convertido en obsoleta la idea de una ciudadanía limitada al ámbito estatal (De Julios Campuzano, 2002: 13-21).

Ahora bien, no puede perderse de vista que existen diferencias notables en la actualidad en cuanto al modo de entender la concreción jurídica de este constitucionalismo cosmopolita. Los autores que se inscriben en la óptica del

cosmopolitismo jurídico, aunque comparten unos mismos fines generales, difieren entre sí en sus propuestas para llevar a la práctica el ideal cosmopolita. Se pueden distinguir en este sentido un cosmopolitismo arraigado o moderado, que abogaría por una extensión progresiva de las garantías constitucionales a la esfera global, pero conservando la soberanía nacional como criterio de legitimación del orden jurídico internacional<sup>3</sup>; y un cosmopolitismo radical, que cuestionaría la propia idea de soberanía, exigiendo su abolición efectiva en aras de la realización del ideal cosmopolita (De Julios Campuzano, 2020: 138-139).

La teorización de un cosmopolitismo radical supone avanzar un paso más en la búsqueda de una ordenación jurídica del mundo en la que el elemento volitivo de la constitución (la soberanía) sea descartado o reducido a la irrelevancia. Luigi Ferrajoli (2022), en su reciente obra *Por una Constitución de la Tierra*, ejemplifica esta tendencia. Conviene detenerse brevemente en la propuesta de Ferrajoli, porque aporta algunas claves que serán útiles para valorar también el proyecto de constitución global de Kojève.

El trabajo de Ferrajoli acerca de las perspectivas del constitucionalismo en la nueva era global es vasto e incluye notables contribuciones al pensamiento iusfilosófico; señaladamente, en su obra magna, *Principia Iuris* (2013). La concepción cosmopolita de Ferrajoli arranca de su teoría del constitucionalismo garantista, modelo que el jurista italiano considera más adecuado para interpretar los desarrollos constitucionales posteriores a la Segunda Guerra Mundial (Ferrajoli, 2011). *Por una Constitución de la Tierra* se construye a partir de todas estas aportaciones, como culminación de un trabajo de décadas.

La tesis de Ferrajoli expuesta en el citado libro es que el paradigma constitucionalista debe necesariamente extenderse más allá del Estado para hacer frente a los desafíos de nuestra época. Esta extensión comportaría, según Ferrajoli, el desarrollo de un proceso constituyente a escala planetaria, y estaría orientada, de un lado, a la eliminación de la guerra y la instauración de la paz; y de otro lado, al aseguramiento de los derechos fundamentales. Lo primero, aclara Ferrajoli, supone la abolición de los ejércitos nacionales y por ende de la soberanía de los Estados como tal, concentrándose el monopolio de la violencia en una Federación de la Tierra (Ferrajoli, 2022: 85-90).

La abolición de la soberanía es el aspecto que más nos interesa de esta propuesta de constitución mundial de Ferrajoli. El jurista italiano defiende que la constitución debe entenderse como un sistema de límites y vínculos

---

<sup>3</sup> Un ejemplo paradigmático de una visión cosmopolita moderada es la de David Held, defensor de un cosmopolitismo de capas, en el que las peculiaridades culturales nacionales encuentran acomodo, en un marco regido por el principio de subsidiariedad (Held, 2012: 27-28 y 78-85).

impuesto a todos los poderes, en garantía del pluralismo político y de los derechos fundamentales. Ferrajoli contrapone esta noción de constitución a la abanderada por Carl Schmitt y que él denomina nacionalista e identitaria, conforme a la cual la constitución sería la expresión de la voluntad de un pueblo previamente determinado y homogéneo, que se contrapone a otros pueblos (Ferrajoli, 2022: 47-53). Obviamente, el constitucionalismo propuesto por Ferrajoli implica una redefinición de la idea de ciudadanía, que no debería ser, según el jurista italiano, un mecanismo excluyente del disfrute de los derechos (2022: 53-56).

El constitucionalismo de Ferrajoli, así como su propuesta de extensión de este a la esfera internacional, han merecido diversas críticas. Se ha señalado que la intención del jurista italiano de prescindir de la idea de soberanía se traduce en un olvido de la dimensión formal de una constitución y, por ende, de la pregunta concerniente a la legitimidad de origen del poder, a quién toma la decisión última sobre las cuestiones capitales, aspectos que no parece que puedan escindirse del constitucionalismo (Bayón Mohíno, 2013: 62-73). También se ha llamado la atención acerca de la inadecuación de la propuesta de Ferrajoli desde el ángulo de su acomodo al derecho internacional vigente y al desarrollo de la labor de las organizaciones internacionales tal y como existen en la actualidad (Puppo, 2015). Se arguye en este sentido que Ferrajoli, a diferencia por ejemplo de Kelsen, parece haber dejado de lado el planteamiento de temas cruciales referentes a la relación entre el derecho interno y el internacional (Puppo, 2015: 19-21).

Sin embargo, pese a las objeciones, no cabe duda de que la noción de una constitución global que no esté sustentada en la idea clásica de la soberanía conserva un atractivo considerable. Posteriormente se analizará en qué medida la alternativa propuesta por Kojève permite alcanzar este resultado de forma satisfactoria.

### **3. LA PROPUESTA DE KOJÈVE: EL ESTADO UNIVERSAL Y HOMOGÉNEO**

Kojève desarrolló principalmente sus reflexiones sobre el Estado universal y homogéneo en dos obras importantes. La primera es el ensayo “Tiranía y sabiduría” que escribió en respuesta al comentario de Leo Strauss al *Hierón* de Jenofonte, y que terminó siendo publicado en un volumen conjunto incluyendo las intervenciones de Strauss en este debate (Strauss, 2005). La segunda es su libro *Outline of a Phenomenology of Right*, publicado originalmente

en francés de forma póstuma y traducido al inglés gracias al trabajo de los profesores Robert Howse y Bryan-Paul Frost (Kojève, 2007), que pueden con justicia ser considerados los mayores intérpretes en la actualidad del pensamiento de Kojève en lo que respecta a su dimensión iusfilosófica (Farrés Juste, 2017: 204). Por lo tanto, a efectos de nuestra exposición, nos centraremos en estos dos trabajos, sin perjuicio de hacer notar que, como es natural, no son los únicos en los que Kojève disertó sobre estas cuestiones<sup>4</sup>.

Kojève escribió “Tiranía y sabiduría”, como se ha indicado, como contestación a la interpretación que Strauss realizó del pensamiento de Jenofonte según este se expone en el *Hierón*. El *Hierón* constituye un breve diálogo entre el poeta Simónides y el tirano Hierón de Siracusa. El comentario del diálogo que lleva a cabo Strauss se centra, principalmente, en dos cuestiones relevantes.

La primera es si puede existir una tiranía benéfica, un régimen político tiránico que favorezca el bienestar de los ciudadanos (Strauss, 2005: 49-50). La pregunta se plantea porque, en la parte final del diálogo, Simónides aconseja a Hierón sobre cómo mejorar su gobierno, proponiéndole diversas medidas (2005: 100-101). Strauss señala que el atractivo de esta tiranía benefactora proviene de algunos rasgos propios del régimen tiránico que parecen, en una primera impresión, hacerlo superior al gobierno basado en las leyes. Strauss resume el posible argumento a favor de la tiranía de este modo. La tiranía es el gobierno de uno sin leyes (2005: 108). Pero hay dimensiones de la justicia que trascienden lo legal (2005: 116). Por lo tanto, si existiera un tirano sabio, podría ser justo en el sentido de que podría dar a cada hombre exactamente lo que es bueno para él, y esta sería una forma de justicia superior a la meramente legal, que debido a la generalidad de las leyes es incapaz de alcanzar lo justo al descender al caso concreto. Además, Strauss hace notar que el gobierno tiránico, al no estar limitado por las leyes, es capaz de introducir reformas rápidas, en contraste con el conservadurismo del gobierno basado en el imperio de la ley (2005: 117-118). Strauss, sin embargo, concluye su comentario declarando que, en realidad, ni Jenofonte ni los clásicos creyeron seriamente en la posibilidad de tal tiranía benéfica, y el elogio de las posibilidades del régimen tiránico para promover la justicia solo funcionaría a efectos retóricos (2005: 119-121).

La segunda cuestión clave que según Strauss se desprende del diálogo es la pregunta acerca de cómo debe vivir el hombre, o más exactamente, la

---

<sup>4</sup> Deben destacarse en este sentido la ya citada *Introducción a la lectura de Hegel* (Kojève, 2013) y *La noción de autoridad* (Kojève, 2006). Un estudio más completo incluiría asimismo el memorándum que Kojève presentó al gobierno francés al final de la Segunda Guerra Mundial, en el que aconsejaba sobre las alternativas de integración regional que se le presentaban a Francia en el nuevo escenario (Kojève, 2004).

contraposición entre la vida política y la vida dedicada a la sabiduría (Strauss, 2005: 123-124). Strauss termina sentenciando que la vida del sabio es la mejor (2005: 134-136). El elogio de la vida filosófica, que para Strauss también es la posición de Jenofonte, entraña una cierta depreciación de lo político, porque se postula que el filósofo en tanto filósofo no necesita tanto de la patria ni de otros hombres, y ningún régimen político real es excelente conforme a los criterios del filósofo (2005: 155-159).

Las anteriores consideraciones acerca de Strauss resultan necesarias para comprender plenamente la respuesta de Kojève. Pese a lo que las apariencias pudieran sugerir, la realidad es que Kojève no respondió al comentario de Strauss con la intención de disputar su interpretación del *Hierón*. Kojève concede que la lectura de Strauss es exacta en el sentido de que refleja la postura de Jenofonte. Lo que persigue Kojève en “Tiranía y sabiduría” es precisamente oponerse a la visión propia de la tradición que según él comparten Strauss y Jenofonte, la tradición clásica (Kojève, 2005: 171-172). Kojève intenta demostrar que una tiranía benefactora sí es posible (2005: 174-175) y que entre la vida filosófica y la vida política no cabe establecer la separación estricta que traza Strauss. Ambas ideas se justifican atendiendo a la interpretación hegeliana de la historia a la que Kojève se adscribe, conforme a la cual el Estado universal y homogéneo representa el fin de la historia<sup>5</sup> y su meta necesaria.

Kojève construye su argumento a partir de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. Reconoce que el juicio negativo de los clásicos acerca de la tiranía estaba bien fundado en tanto en cuanto se correspondía con la realidad de la tiranía de su época; es decir, un régimen basado en la voluntad arbitraria de quien gobierna, que ejerce el poder solo pensando en las ventajas que ello le proporciona (Kojève, 2005: 176). Pero a través de la dialéctica del amo y el esclavo, es posible, según Kojève, alcanzar un planteamiento distinto. El tirano, ocupando el lugar del amo en la dialéctica hegeliana, no puede estar plenamente satisfecho, porque, pese a su poder, quienes lo obedecen solo lo hacen por la fuerza, por miedo, y para Kojève, basándose en su lectura de Hegel, toda acción política está orientada a conseguir el reconocimiento de los semejantes (Kojève, 2005: 178-179). Toda autoridad política, entonces, viene a decir Kojève, precisa del reconocimiento, no se puede basar solo en la fuerza. El despotismo solo sería posible a pequeña escala (Kojève, 2005: 180-181).

A partir de la premisa anterior, Kojève justifica por qué el Estado universal y homogéneo es la meta necesaria de la historia. De un lado, la búsqueda del reconocimiento conduce a que el gobernante busque, no someter a sus

---

<sup>5</sup> Según Farrés Juste, Kojève fue modificando a lo largo de su vida su posición respecto a cuándo se alcanzaría el fin de la historia, o si ya se había alcanzado (Farrés Juste, 2018: 523).

ciudadanos por la fuerza, sino emanciparlos, para que así el reconocimiento que le otorguen sea genuino y no impostado. De otro lado, esta búsqueda del reconocimiento tiene un alcance universal, se extiende a toda la especie humana. Por este motivo, el gobernante no puede contentarse solo con obtener el reconocimiento de los habitantes de su Estado particular. Debe, consecuentemente, buscar el reconocimiento de toda la humanidad, y esto implica extender su autoridad sobre ellos. La búsqueda del reconocimiento universal por el gobernante, por tanto, no puede concluir hasta que surja un Estado que abarque todo el orbe. Este es el Estado universal y homogéneo (Kojève, 2005: 182-183).

Kojève en este escrito no se extiende demasiado en detallar cuáles serían las características de este Estado universal y homogéneo desde el punto de vista institucional. Sin embargo, sí insiste mucho en la idea de emancipación del género humano. El Estado universal y homogéneo deberá llevar a cabo una política orientada a la emancipación de todos sin importar su condición, y una emancipación entendida en sentido amplio, desde múltiples ángulos. Así, según enumera Kojève, será necesario liberar a los esclavos, emancipar a las mujeres, reducir la autoridad de las familias sobre los niños, reducir el número de criminales y deficientes mentales, y elevar el nivel económico y cultural de todas las clases sociales (Kojève, 2005: 182-183).

Nos interesa en especial la refutación que Kojève lleva a cabo de la idea straussiana de una oposición entre la vida filosófica y la vida política, a la que ya se hizo referencia. Esta idea en Strauss está orientada a descalificar la aspiración típicamente moderna a una política emancipatoria por considerarla utópica en el sentido de imposible (Strauss, 2005: 258-259). Mediante su crítica a Strauss en este punto, Kojève busca demostrar que el Estado universal y homogéneo no solo es posible, sino necesario.

Para Kojève, la fragilidad de la argumentación de Strauss se deriva de que la concepción de la filosofía de este está basada en una noción teísta de la verdad absoluta, que se opone a la idea de la verdad como devenir, que es la que sostiene Kojève. Para Kojève, siguiendo a Hegel, el ser se crea en la historia, y por ello el filósofo no puede aislarse de los demás y recluirse en una secta (Kojève, 2005: 189-190). Kojève hace hincapié en el carácter necesariamente intersubjetivo de la verdad. El filósofo necesita de la confrontación con otros para cerciorarse de que sus ideas no son pura locura (2005: 190-193). Kojève resume esta idea señalando que si solo un hombre sabe algo, no está seguro de saberlo de verdad (2005: 199). Mediante su labor de confrontación intersubjetiva, buscando convencer a otros, el filósofo también busca reconocimiento, al igual que el político en su esfera (Kojève, 2005: 194-195).

Esta búsqueda de reconocimiento, según Kojève, es lo que posibilita la coincidencia entre la filosofía y la política que para Strauss no resultaba viable. Kojève, de nuevo, se apoya en Hegel en este punto. Hegel, de acuerdo con Kojève, enseñó que las contradicciones no se pueden resolver solo por el razonamiento, porque así no se convence al otro y no se deshace su oposición. La verdad se defiende mediante actos de trabajo, mediante la lucha, y no se alcanza hasta que no se llega al fin de la historia (Kojève, 2005: 206-207). Por eso el filósofo, defiende Kojève, debe actuar en política, si bien a través de otros, aconsejando a los gobernantes, como de hecho, según nuestro autor, ha sucedido a lo largo de la historia (2005: 202-204, 209-211). La verdad a la que el filósofo aspira, junto con el reconocimiento por su descubrimiento, solo pueden alcanzarse en su plenitud en el fin de la historia; por ello el filósofo ha de propiciar la instauración del Estado universal y homogéneo, la cual, a su vez, debe llevarse a cabo por un gobernante que se guíe por los consejos del filósofo (Kojève, 2005: 214-215).

“Tiranía y sabiduría” representa, por tanto, un texto de indudable valor para comprender lo esencial de la propuesta de Kojève. No obstante, debe reconocerse que, debido al contexto en el cual se escribió, ofrece pocas orientaciones en términos institucionales y jurídicos respecto a cómo hay que entender el Estado universal y homogéneo y en qué medida puede tal concepto asemejarse a la idea de constitución global a la que antes se ha hecho referencia. Para despejar estos interrogantes es necesario acudir a *Outline of a Phenomenology of Right*, que constituye un verdadero tratado de filosofía del derecho del cual todavía queda pendiente por extraer mucho valor.

La edificación del Estado universal y homogéneo, como se verá, es una consecuencia necesaria del concepto de derecho de Kojève. Conviene, por tanto, ofrecer en primer lugar unas pinceladas sobre ello.

Antes de definir el concepto de derecho, Kojève aporta unas reflexiones preliminares acerca de cómo definir en general. Sostiene que, de un lado, una definición del derecho que verdaderamente sea tal debe dar cuenta de y ser aplicable a los fenómenos que comúnmente se consideran jurídicos; pero, de otro lado, la definición no puede ser pura casuística, sino que debe apuntar a la esencia del derecho (Kojève, 2007: 29-30). Esta esencia, sin embargo, hay que entenderla, remarca Kojève, a la manera de Hegel y no a la de Platón; es decir, no como una realidad inmutable, fuera del tiempo, sino como algo que se crea en la historia. La definición del derecho de Kojève, entonces, atiende a cómo el derecho emerge, cómo es creado por el ser humano, y cómo evoluciona históricamente. Esto, como Kojève se encarga de precisar, no implica ninguna clase de relativismo, porque cabe sostener (conforme a sus premisas

hegelianas) que la evolución del derecho tiene un fin, y el progreso hacia este fin puede describirse objetivamente. Y por tanto, no se puede afirmar, sentencia Kojève, que un orden jurídico absoluto, definitivo, sea imposible de alcanzar. Este orden se realiza cuando la definición de derecho, la esencia de este, agota todas sus posibilidades teóricas de realización en la práctica; es decir, cuando todo lo que está implícito en la definición de derecho ha sido actualizado (Kojève, 2007: 31-32). Esta noción de actualización de la idea de derecho es esencial en Kojève, porque permite entender por qué, conforme a su sistema, la llegada del Estado universal y homogéneo deviene necesaria<sup>6</sup>.

De acuerdo con las premisas mencionadas, Kojève ofrece la siguiente definición de derecho. La esencia del derecho para Kojève se revela cuando en el contexto de una interacción entre dos sujetos (A y B), un tercero imparcial y desinteresado (C) interviene anulando la reacción de B frente a la acción de A (Kojève, 2007: 39-42). Kojève dedica profusas consideraciones a refinar esta definición básica perfilando los elementos que la componen, pero en última instancia concluye que la definición, rectamente entendida, es correcta. De esta manera, dados dos sujetos A y B (que no tienen que ser necesariamente personas físicas), y dada la existencia de una interacción entre ambos, existe una situación jurídica cuando un tercero, C, que es imparcial y desinteresado, interviene (de oficio o a petición de A) y anula la reacción de B a la acción de A, y esto se repite siempre que se produce la citada interacción entre A y B. En estas condiciones se puede decir que A es un sujeto de derecho y que tiene derecho a actuar como lo hace. La regla conforme a la cual C interviene y que describe este derecho es la norma jurídica. El derecho, por tanto, en sentido absoluto, se compone de la totalidad de estas normas jurídicas, incluyendo las que fueron válidas en el pasado y las que hoy solo pueden contemplarse como posibilidad (Kojève, 2007: 106).

De lo anterior interesa llamar la atención sobre la exigencia de que el tercero C sea imparcial y desinteresado. Imparcial para Kojève significa que la intervención de C no cambia por el hecho de que A y B intercambien posiciones (Kojève, 2007: 79). Pero es más difícil definir lo que significa “desinteresado”. Kojève lo entiende en el sentido siguiente: C es un tercero desinteresado cuando su intervención habría sido la misma si la identidad de C hubiera cambiado. Es decir, la intervención de C es desinteresada en términos jurídicos cuando cualquiera puede ser C e intervendría del mismo modo (Kojève, 2007: 82-83).

---

<sup>6</sup> Según Frost, Kojève pretende demostrar que su definición del derecho es superior a todas las intentadas en el pasado y las supera. Además, el hecho llamativo de que Kojève apenas cite a Hegel a lo largo de su obra, pese a declarar basarse en premisas hegelianas, se explica, para Frost, porque Kojève se ve a sí mismo superior a Hegel, porque su modelo da cuenta de lo que Hegel no pudo explicar (Frost, 1999: 598-600).



Obviamente, esta definición de Kojève plantea muchas dificultades. ¿Puede existir en la realidad ese tercero desinteresado? ¿Existió alguna vez en la historia? Kojève reconoce sin dificultad que C, conforme a esta definición, nunca ha existido y que incluso hoy no podría existir. Crucialmente, menciona que la pertenencia a una comunidad política determinada condiciona que exista un verdadero desinterés en el sentido definido. Esto parece sugerir que el verdadero derecho no ha llegado a existir todavía (Kojève, 2007: 83-84). Porque Kojève entiende que la regla según la cual el tercero interviene debe realizar una cierta idea de la justicia, y esta justicia no es reducible a la mera razón de Estado o a otras consideraciones de intereses sociales (Kojève, 2007: 84-85). La justicia no puede asemejarse, para Kojève, a una función social<sup>7</sup>, porque el propio Estado u orden social pueden reputarse injustos (Kojève, 2007: 86-87). Esto anticipa la que será la conclusión de Kojève: que el derecho así entendido sólo puede realizarse en su plenitud en el Estado universal y homogéneo, y no mientras sigan existiendo las sociedades políticas particulares. Porque sólo en el Estado universal y homogéneo puede cumplirse la exigencia de que C sea desinteresado en el sentido de que cualquiera pueda ser C. En el Estado universal y homogéneo esto se cumple porque, al ser universal, abarca a toda la humanidad; y al ser homogéneo, no existen en él intereses privados. Por tanto, antes de la llegada del Estado universal homogéneo, todo derecho será necesariamente relativo (Kojève, 2007: 91-92). De ahí que Kojève se refiera en concreto al derecho internacional según existe en la actualidad como un derecho imperfecto (2007: 111-112).

Kojève desarrolla las implicaciones de esta crítica al derecho internacional existente y a la soberanía de los Estados. Argumenta que en un mundo en el que coexisten diversas sociedades políticas independientes, cada una arrogándose el poder de crear derecho, el derecho verdadero conforme a la definición anterior nunca puede actualizarse: siempre existiría sólo en potencia. Esto se debe a la imposibilidad de aplicar el derecho nacional contra otros Estados (como no sea a través de la fuerza y la conquista) o contra criminales del propio Estado que huyen a otro Estado para evitar ser castigados. Estas

---

<sup>7</sup> Lo cual no quiere decir que para Kojève el derecho pueda existir o tenga sentido pensarlo al margen de la sociedad. Antes al contrario, Kojève es enfático al sostener que el derecho emerge de las interacciones sociales, de la aplicación de la idea de la justicia a estas interacciones. Dado que el derecho precisa, para actualizarse, de la realidad previa de dichas interacciones sociales, Kojève sentencia que no puede haber justicia sin derecho ni derecho sin sociedad. El derecho y la sociedad se implican mutuamente, y carece de sentido un derecho cuya aplicación conduce a la ruina de la sociedad (Kojève, 2007: 164-165). Esto parece contradecirse, apunta Kojève, con el famoso aforismo *Fiat justitia, pereat mundus*, pero Kojève matiza que es posible reconciliar ambas ideas. Porque, aclara, la implicación mutua del derecho (y por tanto, la justicia) y la sociedad nunca es perfecta, en tanto en cuanto, de un lado, la razón de Estado suspende la eficacia del derecho; y de otro lado, el Estado acepta autolimitarse en aras del derecho. Pero esta tensión entre lo jurídico y lo político no es permanente, según Kojève, porque se resolverá con la llegada del Estado universal y homogéneo (Kojève, 2007: 167-169).

situaciones sólo pueden evitarse en el Estado universal y homogéneo (Kojève, 2007: 121-126).

Kojève además se sirve del concepto de lo político de Schmitt para construir su argumento favorable a la necesidad de la instauración del Estado universal y homogéneo. Kojève parte aceptando la distinción entre amigo y enemigo de Schmitt como la esencia de lo político (2007: 134), y a continuación se interroga sobre las consecuencias de esto para la idea de derecho mencionada. Su razonamiento discurre del modo siguiente. Los individuos pueden ser amigos o enemigos del Estado (en el sentido schmittiano). Si son enemigos, no podrá existir una genuina relación jurídica con ellos, porque no podrá existir un C nacional que sea realmente desinteresado (recuérdese que para Schmitt la catalogación como enemigo implica la posibilidad de la eliminación física; Schmitt, 2014: 64-65). Siendo así, una auténtica relación jurídica sólo será posible cuando el Estado trate a los extranjeros como amigos, es decir, en tiempos de paz. Sólo entonces el Estado podría actuar de forma “neutral” (Kojève, 2007: 137-141). Pero lo que de aquí parece deducirse es que, cuando el Estado interviene conforme su naturaleza política, no puede ser juez, ya que entonces no se cumpliría el requisito de que C puede ser cualquiera (Kojève, 2007: 143-144). De esta manera, Kojève, partiendo de premisas schmittianas, llega a conclusiones contrarias a las de Schmitt en la medida en que restablece la fe en un orden jurídico supranacional (Howse y Frost, 2007: 8-9; Howse, 2006: 95-96).

Kojève insiste, en suma, en que el Estado universal y homogéneo representa la definitiva actualización de la idea de derecho, y que hasta entonces el derecho en sentido pleno solo existirá en potencia (Kojève, 2007: 161-164). Cabe, sin embargo, cuestionarse en qué medida el Estado universal y homogéneo sería justo y qué implicaría en la práctica en términos institucionales. Para lo primero es preciso analizar la idea de justicia en Kojève.

Aplicando sus premisas hegelianas, Kojève explica que la idea de justicia evoluciona a lo largo de la historia, según cambian las interacciones sociales (Kojève, 2007: 205). Kojève traslada el esquema hegeliano del amo y el esclavo a la evolución de la idea de justicia (2007: 211-214). De este modo, todo empieza con la lucha por el reconocimiento (2007: 218-219). El deseo de reconocimiento, motor de la historia, mueve a los seres humanos a interactuar entre ellos y es fuente de conflictos. Al entrar en la lucha por el reconocimiento contra otro, de alguna manera lo estamos reconociendo como un igual (ya que no tendría sentido buscar el reconocimiento de los inferiores). Emerge entonces así una primera idea de la justicia, que Kojève denomina justicia de la igualdad, y que es la propia del amo en el esquema de Hegel, del amo que reconoce a otros amos como iguales. El resultado de la aplicación de esta justi-

cia de la igualdad, paradójicamente, es la desigualdad, porque el vencedor de esa lucha por el reconocimiento somete al vencido, pero la justicia entendida así sigue siendo justa en tanto en cuanto la contienda se libró entre iguales que consintieron a ella; por eso Kojève la llama justicia de la igualdad (2007: 220-223). Pero además, de esta lucha por el reconocimiento emerge una segunda idea de justicia. Porque el vencido, convertido en esclavo, obtiene seguridad a cambio de su servidumbre. En la medida en que ambas partes reciben algo de este intercambio y soportan cargas, surge la justicia como equivalencia (2007: 223). La justicia, por tanto, aparece en un principio en estas dos formas, la justicia de la igualdad del amo y la justicia de la equivalencia del esclavo. Pero de la misma forma que en el esquema hegeliano original, esta situación es inestable y no es sostenible: requiere una síntesis. La síntesis, concluye Kojève, se produce cuando el esclavo, para actualizar su idea de la justicia como equivalencia, debe combinar esta con la justicia de la igualdad del amo. La síntesis de ambas justicias produce la justicia del ciudadano (también denominada por Kojève justicia de la equidad), que ya no es amo ni esclavo. Según Kojève, la evolución del derecho tiende hacia la realización de esta idea de la justicia, del mismo modo que la historia tiende a la resolución de la dialéctica entre el amo y el esclavo (Kojève, 2007: 206-207, 224, 230-231).

La actualización de la idea de justicia como equidad, de la justicia del ciudadano, se traduciría para Kojève en la realización simultánea de los principios de igualdad y equivalencia propios de las dos especies anteriores de justicia, hasta el punto en que sea posible que ambos coexistan sin contradecirse (Kojève, 2007: 268-269). Esto implicaría, explica Kojève, la búsqueda de la máxima igualdad de condiciones posible para todos los seres humanos (2007: 270-271). Kojève utiliza el siguiente ejemplo. Si se reparte a todos la misma cantidad de comida en nombre del principio de igualdad, algunos pueden quejarse porque están más hambrientos que el resto y piden recibir una cantidad ajustada a sus necesidades, según el principio de equivalencia. Pero repartir cantidades diferentes con arreglo a este principio supondría a su vez una ofensa al principio de igualdad. Para solucionar el dilema, habría que preguntarse por qué unos están más hambrientos que otros y actuar sobre esas condiciones iniciales. La igualdad en las condiciones de partida permite que puedan darse relaciones jurídicas de equivalencia que no sean contrarias a la igualdad de trato<sup>8</sup> (Kojève, 2007: 269). Se comprende entonces, a tenor de esto, por qué sólo el Estado universal y homogéneo puede realizar esta justicia de síntesis<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Howse y Frost interpretan que esta igualdad de condiciones en Kojève es compatible con la existencia de diferencias en el reconocimiento de los diferentes talentos, y no implicaría una nivelación total (Howse y Frost, 2007: 24).

<sup>9</sup> Explica Farrés Juste que en la concepción de la justicia de Kojève, el iusnaturalismo y el iuspositivismo se funden por medio de la argamasa hegeliana. La justicia sería ciertamente un ideal que no

En cuanto a la forma institucional que adoptaría el Estado universal y homogéneo, Kojève razona del modo que sigue. Reconoce que en el derecho internacional actual sí existen al menos dos agentes que interactúan (el A y B de su esquema), pero es dudoso que exista el tercero imprescindible (Kojève, 2007: 313-314). Partiendo, además, de que ya existe un derecho nacional, el derecho internacional no sería verdadero derecho según Kojève porque en este ámbito la fuerza del tercero no es irresistible (2007: 315). Pero tampoco el derecho nacional es derecho en sentido pleno, porque, conforme a lo ya explicado, es posible escapar de la ley del Estado huyendo a otro Estado. Sólo se asegura que el derecho se realice mediante su internacionalización total (Kojève, 2007: 315-316).

Kojève añade que el derecho en el plano internacional no puede surgir de interacciones meramente políticas entre Estados soberanos, porque para ello se requeriría la existencia de un tercero políticamente neutral, pero parece que esto es una contradicción. Lo jurídico no puede emerger de lo político en sentido schmittiano (Kojève, 2007: 319). ¿De dónde emerge entonces? Kojève lo explica de la siguiente forma. Por encima de los Estados, cuya naturaleza es política, debería existir una gran sociedad internacional de carácter no político (siempre entendiendo esto en el sentido de Schmitt). Esta sociedad produciría un derecho que se aplicaría a los Estados por parte de un tercero representante de dicha sociedad. Kojève pone el ejemplo del Papa actuando como árbitro en las disputas entre príncipes en la Edad Media. Pero, prosigue Kojève, este tercero no tendría en última instancia interés en el mantenimiento de los Estados como unidades políticas autónomas. La actualización de este derecho internacional de una sociedad no política conduciría a la abolición de los Estados como tales y su conversión en entidades subordinadas<sup>10</sup> (Kojève, 2007: 319-321). Es decir, implicaría la supresión de la soberanía de los Estados.

Esto no supone, aclara Kojève, que esta gran sociedad internacional se convertiría en un Estado. No puede serlo porque, siendo universal, ya no tendría enemigos. Esta sociedad sería, pues, apolítica<sup>11</sup>. En su seno podrían

---

se puede predicar de todo sistema de normas existente, pero la dirección del proceso histórico garantiza una convergencia final entre el deber ser (la esencia) y el ser del derecho (su actualización). En palabras de Farrés Juste, la naturalización de la legalidad se corresponde con la positivización de la Justicia (Farrés Juste, 2017: 219).

<sup>10</sup> Kojève se plantea una segunda vía para la realización del Estado universal y homogéneo. Si la vía ya descrita parte de una gran sociedad internacional no política, la vía alternativa parte del derecho nacional de uno de los Estados existentes. Este Estado lucharía por conquistar a otros y expandir su derecho, y finalmente, si tiene éxito, se llegaría a una situación de ausencia de enemigos, por lo que dejaría de ser en puridad un Estado y tendríamos el mismo resultado que en la primera vía (Kojève, 2007: 325-327).

<sup>11</sup> Según Frost, Kojève niega la relevancia de la distinción entre formas de gobierno, porque en última instancia siempre gobiernan unos pocos, siempre hay gobernantes y gobernados. Esto solo cambiaría en el Estado universal y homogéneo, pero precisamente porque en este, en puridad, no existe gobierno de

sobrevivir unidades de gobierno, encargadas de aplicar a sus ciudadanos el derecho internacional público de la gran sociedad universal, pero estas unidades no serían Estados propiamente dichos porque habrían perdido la nota de la soberanía: sólo podrían considerarse Estados desde la perspectiva de los ciudadanos gobernados por ellos, pero no entre sí, ni desde el ángulo de la gran sociedad universal. El Estado universal y homogéneo, entonces, no sería un verdadero Estado, sino más bien una federación<sup>12</sup>, una unión jurídica, un ordenamiento jurídico global<sup>13</sup> (Kojève, 2007: 324-325).

#### 4. CONCLUSIONES

El trabajo de Kojève constituye una aportación de indudable valor al constitucionalismo cosmopolita. El cosmopolitismo de Kojève puede considerarse de la especie radical, según la clasificación antes esbozada, ya que aspira a la eliminación de los Estados soberanos, pero Kojève sustenta estas aspiraciones en un denso aparato filosófico y en una interpretación de la evolución histórica que le otorgan a su propuesta una cierta plausibilidad, pese a la considerable distancia existente en la actualidad entre su ideal y la realidad de nuestro mundo global<sup>14</sup>. El potencial de la obra de Kojève todavía se encuentra en este sentido pendiente de explotar e incorporar a los debates contemporáneos sobre cosmopolitismo jurídico y constitucionalismo global. Sobre todo, es muy relevante para la discusión en estos ámbitos el modo en el que Kojève se sirve del concepto schmittiano de lo político para alcanzar conclusiones internacionalistas, lo cual reviste una importancia crucial para confrontar las objeciones que se formulan contra el ideal cosmopolita desde el paradigma westfaliano de las relaciones internacionales.

Sin embargo, y a pesar de su riqueza teórica, es justo reconocer que el planteamiento de Kojève es cuestionable desde diversos frentes. Para empe-

---

personas, sino mera administración de cosas (Frost, 1999: 616-621). Esto explica el fuerte carácter antipolítico de la propuesta de Kojève.

<sup>12</sup> Farrés Juste destaca el parecido del federalismo de Kojève con la propuesta kantiana, una conexión no expresamente enfatizada por el propio Kojève (Farrés Juste, 2017: 220-221).

<sup>13</sup> Kojève también considera la posibilidad de que esta gran sociedad internacional sí deba organizarse como un Estado, en el supuesto de que no sea universal y por tanto existan enemigos exteriores potenciales. En este escenario, el Estado universal y homogéneo sí sería un verdadero Estado, un Estado federal, que continuaría la lucha por actualizar su idea del derecho y hacerla verdaderamente universal (Kojève, 2007: 324-325).

<sup>14</sup> Considera Farrés Juste que el reconocimiento de esta distancia no constituye una objeción contra la teoría de Kojève. A su entender, tal teoría no hay que entenderla literalmente como un fin de la historia, sino más bien como una línea hermenéutica apropiada para juzgar los procesos jurídico-políticos, permitiendo perseverar y seguir avanzando hacia una progresiva pacificación e internacionalización de las relaciones jurídicas (Farrés Juste, 2017: 220).

zar, se puede dudar que Kojève consiguiera realmente demostrar la posibilidad de prescindir de lo político y refutar a Schmitt. El proyecto de Kojève se apoya en su personal lectura de Hegel, controvertida y que no es aceptada por notables intérpretes de la filosofía hegeliana<sup>15</sup>. Si el fundamento filosófico sobre el que Kojève edifica su teoría resulta defectuoso, sus conclusiones serían sumamente objetables. En este sentido, cabría argumentar que el orden jurídico global defendido por Kojève no es una verdadera constitución, por cuanto el constitucionalismo no puede (como se mencionaba con anterioridad a propósito de las críticas al modelo de Ferrajoli) dejar sin respuesta las preguntas relativas a la legitimidad de origen del poder, a quién decide sobre las cuestiones últimas. La “constitución” global de Kojève adolece así de una marcada pulsión tecnocrática. Y no puede pasarse por alto que la descripción institucional del Estado universal y homogéneo que presenta Kojève no responde a algunas dudas relevantes. Por ejemplo, en cuanto a la protección de los derechos humanos, tema que Kojève no enfatiza. ¿Cómo impedir que el Estado universal y homogéneo se convierta en un despotismo planetario? Pero, sobre todo, es discutible que el Estado universal y homogéneo tal y como Kojève lo caracteriza pueda colmar todas las aspiraciones del ser humano (Strauss, 2005: 255-261).

En todo caso, las ambigüedades y las posibles objeciones no desmerecen la importancia de la contribución de Kojève. Más bien, representan una invitación a seguir desarrollando la investigación iusfilosófica en torno a estos temas fundamentales para nuestro mundo globalizado. Merece la pena, en suma, incorporar la perspectiva de Kojève y enriquecer así los debates contemporáneos sobre el constitucionalismo cosmopolita.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- APPIAH, Kwame Anthony (2007), *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, Katz, Buenos Aires.
- ARCOS RAMÍREZ, Federico (2004), “Una lectura del cosmopolitismo kantiano”, *Anuario de filosofía del derecho*, 21, 13-37.
- BARBERIS, Giorgio (2015), *El reino de la libertad. Derecho, política e historia en el pensamiento de Alexandre Kojève*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- BAYÓN MOHÍNO, Juan Carlos (2013), “El constitucionalismo en la esfera pública global”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 29, 57-99.
- CATTAFFI, Carmelo (2014), “Las acepciones del término cosmopolitismo: una aportación a la taxonomía de Kleingeld”, *CONfines*, 19, 9-33.

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, el profesor Robert B. Pippin (1993: 150, 156-161).

- DE JULIOS CAMPUZANO, Alfonso (2000), *En las encrucijadas de la modernidad. Política, Derecho y Justicia*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.
- DE JULIOS CAMPUZANO, Alfonso (2002), “Globalización y modernidad. La vía del constitucionalismo cosmopolita”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 19, 13-36.
- DE JULIOS CAMPUZANO, Alfonso (2004), “De la paz perpetua al constitucionalismo cosmopolita”, en *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 23(1-3), 71-88.
- DE JULIOS CAMPUZANO, Alfonso (2008) “Racionalidad jurídica y globalización. Paradojas y perplejidades en torno al ordenamiento jurídico”, *Revista de Ciências Jurídicas e Sociais da Unipar*, 11(1), 223-245.
- DE JULIOS CAMPUZANO, Alfonso (2009), “Estado de Derecho, democracia y justicia constitucional: una mirada (de soslayo) al neoconstitucionalismo”, *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, 1(2), 8-20.
- DE JULIOS CAMPUZANO, Alfonso (2019), “Introducción”, en De Julios Campuzano, A. (ed.), *Constitucionalismo. Un modelo jurídico para la sociedad global*, Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona.
- DE JULIOS CAMPUZANO, Alfonso (2020), “Revisando paradigmas. A propósito de la crisis del coronavirus”, en Sánchez Rubio, D. y Sánchez Bravo, A. (eds.), *Temas de teoría y filosofía del derecho en contextos de pandemia*, Dykinson, Madrid.
- FARRÉS JUSTE, Oriol (2017), “La filosofía del derecho de Alexandre Kojève”, *Doxa*, 40, 203-222.
- FARRÉS JUSTE, Oriol (2018), “De vuelta al fin de la historia. Una interpretación ética de la condición posthistórica en Alexandre Kojève”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 74, 280, 521-540.
- FERRAJOLI, Luigi (2011), “Constitucionalismo principialista y constitucionalismo garantista”, *Doxa*, 34, 15-53.
- FERRAJOLI, Luigi (2013), *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, tomo 2: Teoría de la democracia, Trotta, Madrid.
- FERRAJOLI, Luigi (2022), *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*, Trotta, Madrid.
- FROST, Bryan-Paul (1999), “A Critical Introduction to Alexandre Kojève’s «Esquisse d’Une Phénoménologie du Droit»”, *The Review of Metaphysics*, 52(3), 595-640.
- FUKUYAMA, Francis (2015), *¿El fin de la historia? Y otros ensayos*, Alianza, Madrid.
- HELD, David (2012), *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*, Alianza, Madrid.
- HOWSE, Robert (2006), “Europe and the New World Order: Lessons from Alexandre Kojève’s Engagement with Schmitt’s ‘Nomos der Erde’”, *Leiden Journal of International Law*, 19, 93-103.
- HOWSE, Robert, y FROST, Bryan-Paul (2007), “Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogeneous State”, en Kojève, A., *Outline of a Phenomenology of Right*, Rowman & Littlefield, Lanham.

- JIMÉNEZ ALEMÁN, Ángel Aday (2019), “El constitucionalismo global: ¿neologismo necesario o mera cacofonía?”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, 117, 139-166.
- KLEINGELD, Pauline (1999), “Six varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany”, *Journal of the History of Ideas*, 60, 505-524.
- KOJÈVE, Alexandre (1981) “Marx es Dios y Ford su profeta”, *Revista de la Universidad de México*, XXXVII, 8, 23-24.
- KOJÈVE, Alexandre (2004), “Outline of a Doctrine of French Policy”, *Policy Review*, 126, 3-40.
- KOJÈVE, Alexandre (2005), “Tiranía y sabiduría”, en Strauss, L., *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*, Encuentro, Madrid.
- KOJÈVE, Alexandre (2006), *La noción de autoridad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- KOJÈVE, Alexandre (2007), *Outline of a Phenomenology of Right*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- KOJÈVE, Alexandre (2013), *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid.
- NUSSBAUM, Martha (2020), *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Paidós, Barcelona.
- PETERS, Anne (2018), “Los méritos del constitucionalismo global”, *Revista Derecho del Estado*, 40, 3-20.
- PIPPIN, Robert B. (1993), “Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate”, *History and Theory*, 32(2), 138-161.
- PUPPO, Alberto (2015), “Constitucionalismo global y excepción internacional: una mirada escéptica a *Principia Iuris* de Luigi Ferrajoli”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 31, 16-39.
- SCHMITT, Carl (2014), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- STRAUSS, Leo (2005), *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*, Encuentro, Madrid.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio (1995), *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, tomo 2: del Renacimiento a Kant, Alianza, Madrid.