

El argumento teológico en Kelsen

Kelsen's Theological Argument

Carlos M. Herrera

CY Cergy Paris Université - CPJP, Francia

Carlos.Herrera@cyu.fr

Resumen: Este trabajo aborda las diferentes modalidades de la referencia a la teología en la teoría de Hans Kelsen, distinguiendo tres grandes formas: la descripción, el argumento y el problema. Se detiene particularmente en la modalidad denominada aquí “argumento teológico” y su función en el marco de la construcción de la epistemología kelseniana. Busca describir también las razones de su evolución sobre su utilidad, ligada a la relación entre epistemología y política tal como evoluciona en el marco de la guerra fría.

Palabras claves: teología, Hans Kelsen, paralelismo, epistemología, Guerra fría.

Abstract: This paper deals with the different modes of reference to theology in Hans Kelsen's theory, distinguishing three main forms: description, argument and problem. It focuses particularly on the form here referred to as the “theological argument” and its function within the construction of Kelsen's epistemology. He also seeks to describe the reasons for its evolution in terms of its usefulness, an evolution linked to the relationship between epistemology and politics as it developed in the context of the Cold War.

Keywords: theology, Hans Kelsen, parallelism, epistemology, Cold War.

*But if you do not fear God,
you have reason to fear man*

G. K. Chesterton

La referencia teológica ocupa un lugar muy relevante todo a lo largo de la obra de Hans Kelsen. No es casualidad que muy temprano Carl Schmitt, en su *Teología política*, le rinda homenaje –un homenaje un tanto forzado, como veremos enseguida– como quien tuvo el mérito de llamar la atención sobre “la *relación metódica* que existe entre teología y teoría del derecho” (Schmitt, 1922, p. 39, subrayado nuestro).

Pero es justamente esa extensión en sí misma que justifica que nos detengamos en el tema. La cuestión teológica está sujeta, como todas las ideas de Kelsen, a importantes mutaciones, en una dirección epistemológica – como ya lo notara Schmitt¹ – que conviene determinar aquí. Como en otros campos, el pensamiento del jurista austriaco ha sido muchas veces simplificado, analizado como un todo sin fallas, independientemente de sus momentos, desarrollos y tensiones.

En el ensayo que sigue quisiera adentrarme en tres grandes aspectos de esta relación que la teoría pura emprende con la teología, de distinta envergadura entre sí. Fundamentalmente, trataré de precisar qué encierra la idea de argumentación teológica, y que permite distinguirla de otras modalidades de referencia a la teología también presentes en la obra de Kelsen, lo que nos permitirá distanciarnos ya de la imagen de un pensamiento hecho de un solo bloque, en un solo material. Quisiera luego, en lo que constituye el corazón de mi examen, detenerme más extensamente en las principales expresiones de ese argumento teológico en la producción kelseniana. Y finalmente, en una suerte de corolario a mis proposiciones previas, me gustaría determinar los cambios de perspectiva que se producirán en su visión, adelantando desde el vamos que son importantes, ya que expresan, como en otras problemáticas de la teoría, una forma de *inversión* que constituirían, a la postre, dos momentos diferenciados en su producción.

Antes de adentrarme en mi tema, conviene tal vez precisar que tomaré lo teológico en una dimensión de exterioridad a la *reine Rechtslehre*, es decir la teología como discurso específico, con su historia, sus variantes, sus conceptos, sus representantes, etc. En otras palabras, excluyo analizar aquí la posible dimensión teológica (interna) que podría encerrar la teoría de Kelsen como tal, ya sea por sus vínculos culturales con ciertas expresiones del judaísmo o el panteísmo que algunos comentaristas han querido ver², ya sea como carácter o efecto de sus propias proposiciones, como otras lecturas, acaso más imprecisas que las precedentes, han buscado poner de relieve.

I.

En este apartado, abordaremos sucesivamente dos puntos. Por un lado, reuniremos los rasgos salientes del enfoque kelseniano sobre la teología como objeto. Una vez acometido esto, propondremos la distinción entre tres variantes de la referencia teológica en la obra del jurista austríaco.

A. La teología según Kelsen

Partamos de una evidencia: la importancia que adquiere en Kelsen la referencia

teológica está ligada a su rechazo, central en su proyecto epistemológico positivista, del derecho natural. En este sentido, su planteamiento es, ante todo, crítico. Más aún, los comentaristas han reconstruido a menudo su posición en términos de un combate contra el arcaísmo, que se expresaría desde un punto de vista puramente racionalista y que supone el rechazo de la referencia teológica junto a otras expresiones primitivas de intelección del mundo (animismo, metafísica, etc.). Esta visión, sin embargo, puede oscurecer otras ocurrencias, que van en un sentido puramente descriptivo, incluso analítico.

En todo caso, la doctrina del derecho natural, según Kelsen, no es posible sin el presupuesto metafísico-teológico de la voluntad divina: “la fuente última del derecho natural –escribe– es la voluntad de Dios”. En la religión cristiana, en particular, “la justicia es una cualidad esencial de Dios”, y como tal, absoluta, eterna e inmutable (Kelsen, 1953, p. 25). Para Kelsen, dado que las normas del derecho natural ordenan un comportamiento humano como obligatorio, ellas deben ser concebidas como una voluntad dirigida hacia la conducta humana. Puesto que la naturaleza no tiene voluntad, sólo Dios, es decir la voluntad divina, en la naturaleza por él creada, puede tener el sentido de normas. Y “a este respecto, hay que aprobar a los teólogos”, como sostiene no sin una pizca de ironía (Kelsen, 1979, p. 7). Pero atribuir la justicia a Dios para aplicarla en la vida social de los hombres suponía, al menos en la religión cristiana, una racionalización de creencias irracionales.

Empero, “teología”, como contenido, puede recubrir varios significados en su obra. En la década de 1920, Kelsen enfatizó que el objeto propio de la teología era la relación de Dios con el mundo (Kelsen, 1923, p. 39). De manera general, sería una especie de razonamiento metafísico, anclado en la idea de Dios, o más exactamente en la idea de absoluto, que se expresaría, en particular, en la afirmación de la existencia de valores absolutos, pertenecientes a una esfera trascendente que se sitúa más allá de la experiencia científica.³ Por ende, la justificación de este tipo de proposiciones se hace en términos teológicos. Toda “especulación metafísico-religiosa”, es para él el producto “de la imaginación, originados en la voluntad o en el miedo del hombre, que pertenecen a una esfera trascendente situada más allá de su percepción sensible controlada por su razón” (Kelsen, 1964, p. 271).⁴ En ese sentido, cabe destacar que a Kelsen no le interesa la dimensión institucional de la Iglesia, “romana”, en el marco de su análisis de lo teológico, como es el caso de Carl Schmitt en esos mismos momentos,⁵ y toma la teología como una elaboración intelectual.

Por supuesto, desde el punto de vista del contenido, Kelsen no deja de apuntar que se deben distinguir varias teologías diferentes, e incluso opuestas, cada una de las cuales afirma tener su propia “verdad de Dios”. En particular, Kelsen distingue dos grandes grupos, aunque, como veremos enseguida, la distinción es histórica antes que conceptual.

En efecto, tendríamos por un lado las teologías paganas y politeístas, presentes en autores como Platón y Aristóteles, pero cuyas ocurrencias buscará determinar asimismo en la Persia aqueménida. Se trataría de una reconstrucción, anacrónica como tal, del pensamiento griego en términos teológicos modernos.

En el caso de Platón, dirá que está cerca de la enseñanza de la doctrina de Cristo, para la cual, según Kelsen, el problema era la justicia. En efecto, para Kelsen, la idea del Bien juega en la filosofía de Platón “exactamente el mismo papel” que tiene Dios en la teología de cualquier religión (Kelsen, 1952, p. 11). Más directamente incluso, Kelsen asocia la idea del Bien en Platón con la divinidad. Por eso el camino de Platón, en política, es el de la religión. Una ilusión, pero que puede ser más fuerte que cualquier realidad.

Con la misma óptica, Kelsen interpreta a Aristóteles en la lógica del monoteísmo –habla en efecto de un “marcado carácter monoteísta” en el Estagirita (Kelsen, 1933b, p. 149)–, al tiempo que recuerda que su gran actualidad en el campo de la ética estuvo ligada a su recepción a través de los dogmas de la teología cristiana. También da por sentado que Tomás de Aquino fue su más fiel intérprete, al poner de manifiesto su carácter teológico. Para Kelsen, cualquier concepción teleológica de la naturaleza presupone una concepción teológica de las cosas: la asunción de una autoridad trascendente que fija los fines de la naturaleza. El motor inmóvil de la metafísica aristotélica es Dios, incluso si la interpretación tradicional, concede Kelsen, no lo ve así. “Como todo movimiento procede de ella, directa o indirectamente, y como todo movimiento se dirige hacia el Bien como fin inmanente de la naturaleza, este movimiento hacia el Bien sólo puede ser el fin dado a la naturaleza por Dios, es decir, la voluntad divina en la naturaleza” (Kelsen, 1979, p. 84). Incluso si Aristóteles describe la naturaleza de Dios como puro pensamiento, terminaría aceptando su inmanencia, como en cualquier interpretación teológica del mundo, ya que el fin inmanente del mundo es asignado al mundo por Dios (Kelsen, 1979, p. 85).

Por otro lado, encontramos las teologías judeocristianas y cristianas, que nuestro autor analizará tanto en su evolución como en su significado, no exento de contradicciones, al menos en las sagradas escrituras (Kelsen, 1953). En esa óptica, y tomada como una

disciplina en sentido estricto, la teología cristiana nacería con Pablo de Tarso, quien inaugura “la interpretación de un orden social como establecido en conformidad con el orden divino del mundo”, al mismo tiempo que rompe con la visión antigua del derecho, incluso como se repercutía en Jesús, abriendo una vía para el reconocimiento del orden legal positivo (Kelsen, 1953, p. 72 sqq). Claramente, en esta visión estrecha, una teología es una doctrina acerca de Dios.

El propio interés de Kelsen seguirá un camino determinado, partiendo de la teología judeocristiana para llegar a las teologías politeístas, tanto primitivas como griegas, antes de volver y detenerse más largo tiempo, hacia el final de su obra, a una discusión sobre la teología de la Edad Media, en particular en ocasión de sus debates con Eric Voegelin, que da a su preocupación por lo teológico un marco específico.

Para Kelsen, “la confusión entre verdad y justicia es un rasgo característico de la especulación acientífica y religiosa”. Ahora bien, “la verdad, en sentido científico, es la cualidad de una proposición, y una proposición es verdadera si está en conformidad con la realidad”, mientras que la justicia “es la cualidad de la conducta humana o de un orden normativo establecido por el hombre. Significa conformidad con una norma suprema que se presupone como válida” (Kelsen, 1954, p. 55).

Por último, anotemos que Kelsen asocia a veces, en una perspectiva platónica, mitología y teología, pero para nuestro jurista, en realidad, en cuanto hay pensamiento de la divinidad (una o más) hay teología. Sabemos, además, que no concibe lo religioso como sentimiento sin Dios, aunque sus dudas sobre este punto le llevarán a retirar de la publicación el libro que preparaba sobre la *Religión Secular* en los años 1960.

B. Las formas de la referencia teológica

Dentro de este marco heurístico general se moverá la referencia teológica en Kelsen, pero ésta presenta a su vez al menos tres modalidades diferentes. Podemos distinguir de entrada entre la *argumentación*, como forma discursiva específica y la *descripción o reconstrucción* de tesis teológicas. Entre ambas, se puede reconocer otra forma de relación, lo que llamaremos el *problema teológico o religioso*, es decir la raíz religiosa del lazo social (incluida la autoridad social).

Como me voy a centrar en el próximo apartado sobre el argumento teológico, veamos brevemente qué recubren las otras dos dimensiones.

Sin duda, el aspecto más importante es el *problema religioso*, aunque es aquel que en cierto modo Kelsen desarrollará menos y donde lo mitológico le disputa a lo teológico

en sentido estricto. Básicamente, para nuestro autor se trata menos de un problema religioso que psíquico. Sin embargo, aborda la cuestión de la experiencia religiosa desde un ángulo psicológico, para explicar problemas relacionados con la autoridad del Estado. La experiencia religiosa presupone la existencia de un ser sobrehumano (*Makroanthropos*), que actúa como autoridad: Dios. Es una autoridad que condiciona toda la existencia. Sin embargo, la conciencia de un ser supraindividual y autoritario no agota para Kelsen la experiencia religiosa: debe existir además el sentimiento de ser parte de un todo universal, una comunidad cósmica que permita la comunión con todos los demás seres humanos a través de Dios (es decir, una relación filial). Aquí es importante subrayar que la idea de Dios cumple para Kelsen dos funciones: aparece a la vez como justificación de todo deber y como explicación de lo que es (Kelsen, 1936). Por eso el espíritu primitivo, que se revela como una visión antropomórfica, no distingue entre el aspecto ético-normativo y el aspecto natural-causal: explicación y justificación son una misma cosa. Será pues un progreso cuando los hombres dejen de preguntarse por qué las cosas deben comportarse de determinada manera, y se describan los fenómenos naturales a través de su causa y, a su vez, lo social se aborde desde un punto de vista normativo, permitiendo así el nacimiento de las ciencias naturales por un lado y la idea de sociedad por el otro. Si Kelsen no se detiene mucho en estas tesis, condicionarán su comprensión del fenómeno religioso y por tanto de la teología.

Una modalidad diversa concierne la *descripción o reconstrucción teológica*, y que, a la inversa de la precedente, es a la vez la más extendida en su obra pero quizás la menos rigurosa. Como sea, ha estado siempre muy presente en Kelsen, a partir de su primera publicación sobre la teoría del Estado en Dante, en 1905. En este ensayo, por ejemplo, el jurista austriaco señalaba la importancia de los dualismos de la religión cristiana, como la distinción entre cuerpo y alma o entre esfera espiritual y esfera material, y especialmente la separación entre Estado e Iglesia, para la teoría política de la Edad Media, marcada por el cristianismo y la antigüedad. Presentaba también en este estudio juvenil una primera descripción de la teoría de Santo Tomás, cuya influencia sobre el poeta florentino destacaba (Kelsen, 1905, pp. 18-19, 22). Más adelante, el eje de estas reconstrucciones de las posiciones teológicas girará en torno al problema de la justicia. Estas reconstrucciones, que se prolongarán en el tiempo hasta la última obra que se publicará de manera póstuma (por ejemplo, el capítulo dedicado a Joaquín de Fiore en *Religión secular*) podrán ser más o menos fieles a su objeto, pero no operan como argumento teórico en sentido estricto, sino como la ilustración de otro tipo de problema.⁶

Lo que designaremos como el *argumento teológico* de Kelsen también recorre toda su producción, desde sus primeros trabajos en la década de 1910 hasta sus reflexiones finales en la década de 1960. Lo que lo define es la determinación de una *estructura lógica común* en ciertas cuestiones de conocimiento, y su expresión predominante consiste en establecer *analogías*, especialmente entre el concepto de Estado y el concepto de Dios. Esta comparación permite, pues, identificar algunos falsos problemas de la teoría del derecho, explicarlos y luego, en última instancia, disolverlos.

Como explicación, el argumento teológico sigue en cierto modo dos finalidades, muy ligadas, como siempre en Kelsen, que van de lo epistemológico a lo político. La primera dimensión implica que “la adecuación de la especulación metafísico-teológica se mide por su utilidad en relación con el fin de la ciencia” (Kelsen, 1954, p. 15). Pero una vez detectado dicho argumento, se pasa a denunciar el sentido político. En efecto, los argumentos teológicos suelen operar como instrumentos ideológicos, en otras palabras, buscan o al menos tienen efectos políticos. En particular, el Estado, al presentarse como concepto de Dios, es decir hipóstasis de la unidad del orden jurídico, aparece como un ser trascendente. Se cubre, por tanto, con lo que él llama la magia de las palabras milenarias (Kelsen, 1922b, p. 195).

Para él, el dualismo teológico de Dios y el mundo está tan “cargado de contradicciones” como el del Estado y el orden jurídico. Las tres principales tesis teológicas que Kelsen encontrará luego en la estructura dualista de la teoría del Estado tradicional se refieren a: 1) la afirmación del poder y la voluntad como esencia de Dios; 2) la trascendencia e inmanencia de Dios y el mundo; 3) el Dios creador del mundo debe someterse a las leyes del mundo a través del mito de la encarnación en el hombre. Pero al mismo tiempo, así como el panteísmo y su identificación de Dios con el mundo permitió el nacimiento de las ciencias naturales, el reconocimiento del Estado como orden jurídico es la condición de una auténtica ciencia del derecho (Kelsen, 1960, p. 418).

II.

Más allá del contexto cultural en el que desarrolló su teoría jurídica⁷, podemos preguntarnos por qué Kelsen se detuvo tan especialmente en el impacto de la tradición católica en nuestra representación de la relación entre el Estado y el derecho. En verdad, el jurista austríaco no esconde los motivos de este interés persistente: hay una correspondencia entre el concepto de Estado y el concepto de Dios en la teología judeocristiana. Más exactamente, existe “un perfecto paralelismo entre la estructura lógica del concepto de Estado y la del concepto de Dios” que incluiría, por tanto, “una

asombrosa similitud de los problemas y soluciones que presentan la teoría del Estado y la teología”, en un caso la relación de Dios con el mundo, en el otro la relación del Estado con el derecho (Kelsen, 1922a, p. 222).

La razón, se comprenderá, es ante todo epistemológica, aunque, como decíamos, también se circunscribe rápidamente el efecto político. Porque “el problema central de la política”, que es para Kelsen, con perspectiva hobbesiana, aquel “de la relación entre el individuo y el Estado”, “son, en parte, solo repeticiones literales de las especulaciones que la teología, y en particular del misticismo religioso, ha encarado sobre la relación entre Dios y el alma individual” (Kelsen, 1922a, p. 239).

A. Parentescos metodológicos

Todo conocimiento teológico, según Kelsen, podría explicarse por esta tensión específica que implica tener que pensar en dos órdenes, uno sobrenatural, divino, el otro mundano, terrenal. De hecho, es siempre un dualismo de sistemas lo que caracteriza el pensamiento teológico. Pero, precisamente, un dualismo que supone, que establece una jerarquía. Sin embargo, este dualismo, que la teoría del derecho hereda de la teología, es fuente de falsos problemas, que conviene superar, empezando por el principal, aquel que enfrenta el derecho al Estado. En su libro de 1922 veremos su principal traducción en la crítica al concepto de Estado de derecho (Herrera, 2020).⁸

Pero la relación entre derecho y teología no puede reducirse a una simple negatividad externa. Porque, como escribe aquí, “en la medida en que la teología se presenta como la simple teoría de un sistema de normas religiosas (en cuyo caso no es ciertamente otra cosa que una ética), *no se debe ni se puede negar su parentesco metódico* con la teoría de las normas jurídicas” (Kelsen, 1922a, p. 253, subrayado nuestro). El parentesco no implica aceptación, como veremos.

Pero este lazo se hace más intenso por otro motivo. En sus reflexiones de los años 1920 Kelsen adelanta por primera vez una tesis general, que luego declinará en varios sentidos, a saber, que el primer conocimiento de la naturaleza es normativo – aquí prefiere hablar de un “carácter mitológico-religioso” – ya que “busca aprehender los fenómenos naturales, por analogía con las relaciones humanas organizadas por el Estado o el derecho”. En otras palabras, “el sistema del Estado y del derecho es el modelo determinante del sistema de Dios y de la naturaleza” (Kelsen, 1922a, p. 249). En consecuencia, aun en la perspectiva de la construcción de una epistemología jurídica específica según el modelo de objetividad de las ciencias naturales, pero captando la especificidad normativa del método, y por tanto del objeto, el enfoque teológico podía

ser relevante. Por supuesto, Kelsen propondrá un análisis crítico, que consiste en explicar la lógica teológica de los conceptos de la ciencia jurídica, para ir más allá de ellos, así como las ciencias naturales han abandonado los modelos jurídicos de explicación.

Desde el comienzo de su producción, Kelsen estuvo atento a puntualizar las funciones similares que desempeñaban ciertos conceptos del pensamiento jurídico, como el de Estado, con la teología, en particular la idea de Dios que hizo posible unificar un “material” muy vasto y que Kelsen explica en términos de “principio de economía del pensamiento” de Ernst Mach, entonces en boga, lo que sugiere una cierta pertinencia en su función epistemológica formal (Kelsen, 1914, p. 964, p. 971). Más aún, contra el psicologismo, preocupación central en sus primeros trabajos de teoría del derecho, Kelsen insistirá en que la unidad de las normas no proviene de la voluntad de un solo sujeto, sino que se trata de la idea lógica de que la diversidad de normas puede existir sin contradicción. La personificación expresa esta exigencia espiritual que reclama también la idea de Dios (Kelsen, 1914, p. 972). Pero precisamente, Dios y Estado son conceptos que expresan una personificación lógicamente coherente dentro de un sistema normativo sin contradicciones. Así, la voluntad del Estado aparece como punto final de imputación.

Este paralelo se utilizará por primera vez para analizar el problema de la antijuricidad del Estado (*Staatsunrecht*), que se comparará con la *teodicea* en un ensayo de 1914, aunque utilizará el concepto teológico propiamente dicho una década después, al recordar su intento de entonces. La ilicitud forma parte del derecho, como condición, y por ende no es ajeno a él. Kelsen despliega así el paralelismo con la teología, que no ve el mal como la pura y simple negación del bien, sino como su condición, porque lleva a la expiación y por tanto al bien. La teodicea aparece como un intento de explicar el mundo como un sistema del bien, donde la existencia del mal no es una negación de la bondad divina (Kelsen, 1934, p. 39).

Por cierto, la “concordancia lógica” entre el concepto de Estado y el concepto de Dios terminará perdiendo rápidamente relevancia descriptiva en el razonamiento kelseniano. Primero, porque el concepto de Dios presupone la confusión del principio normativo y el principio explicativo, voluntad y causa. Como escribiría en su último libro de teoría del derecho, la idea de que lo que solía suceder *debe* suceder “es familiar para las personas de mentalidad religiosa”, ya que todo lo que sucede sucede por voluntad de Dios, y debe considerarse obligatorio (bueno) (Kelsen, 1979, p. 5).

Por otro lado, esta concordancia lógica es en realidad la de un concepto sustancial, basado en una ficción personificadora. El Estado metajurídico es la personificación

hipostasiada de la unidad jurídica, postulada en la realidad, del mismo modo que un Dios que trasciende la naturaleza (Kelsen, 1922b, p. 194). Las soluciones buscadas por la ciencia del derecho, al menos hasta G. Jellinek, y la teología también pueden ponerse en paralelo: donde esta última construye una mística (ya sea por la encarnación o por la identificación con su criatura, al hacerse Dios hombre en Cristo), la ciencia del derecho promueve la idea de la autoobligación. Al someterse al derecho que ha creado, se convierte en un ente jurídico (el Estado de derecho).

La idea de una entidad trascendente implicaría una serie de proyecciones. Así, la teoría de la autoobligación del Estado retoma la idea de un ente divino que se divide en Dios-padre y Dios-hijo, convirtiéndose este último con Cristo en un ser terrenal. La doctrina de la autoobligación retoma el mismo razonamiento lógico, pues “el Estado metajurídico se convierte en derecho porque, como sujeto de derecho, se somete a sí mismo y, por tanto, se limita a sí mismo” (Kelsen, 1923a, p. 227). Es una relación compleja, donde Dios y el hijo, el Estado y el derecho son diferentes, pero comparten la misma esencia: como hombre, Dios no puede tener las propiedades que se le atribuyen como Dios, al igual que el Estado, como sujeto de derecho, no puede tener las propiedades que se le atribuyen como autoridad suprajurídica.

Ciertamente, desde el punto de vista jurídico y político, es necesario pasar por Kant para que esta autoobligación reciba su carácter normativo, con la idea de autonomía, a través de la libertad individual, que nos permite pensar en un deber, como una obligación hacia uno mismo. Pero precisamente, la idea de autonomía moral del individuo en Kant no puede desligarse de un fundamento religioso. En efecto, la identidad esencial entre el hombre y Dios pasa por el concepto de alma, mientras que la “ciencia del derecho debe intentar captar en su identidad esencial, al menos de principio, el Estado y el individuo, lo que hará con el concepto de persona” (Kelsen, 1923a, p. 238). Kelsen ve, por tanto, una estrecha relación entre el concepto jurídico de persona y el concepto teológico de alma.

Otro concepto central de la teoría del Estado, la noción de soberanía, permitirá también un paralelismo con la idea de Dios, especialmente cuando se trate de calificar sus cualidades de manera negativa para la ciencia del derecho, es decir, como un poder que no deriva de ningún otro. La supremacía absoluta lleva a reconocer al Estado como única autoridad, como único Dios. Y cuando se busca definir la soberanía como poder (*Macht*), yendo de la realidad jurídica a la realidad natural en cierto modo, nos hallaríamos ante un proceso similar al poder que los teólogos reconocen en Dios.

Pero donde el Estado sólo puede concebirse normativamente, es decir, no existe

como una realidad natural, la teología puede argumentar que Dios es el mundo en pensamiento mientras el mundo es el Dios real (Kelsen, 1923, p. 41-42). Para la teología es imposible un mundo independiente de Dios, no puede imaginar el mundo sin Dios, ni Dios sin el mundo. Pero estamos ante lo que Kelsen llama una violación de la lógica (*Vergewaltigung der Logik*), que no es posible en el campo de la ciencia del derecho (Kelsen, 1923, p. 44).

Otra analogía importante se relaciona con la relación Dios-hombre de la teología y la relación Estado-individuo del pensamiento jurídico. Así como la teología toma al hombre no en su realidad psicofísica, sino como alma, el derecho lo concibe como “persona”, es decir sujeto de derecho, a imagen del Estado, como el hombre está hecho a imagen de Dios (Kelsen hablará de un “alma jurídica”). Existiría por tanto una identidad entre el Estado y los individuos que lo componen y que las teorías organicistas ilustrarán muy especialmente en el ámbito jurídico. Para Kelsen, lo que presenta, como ya hemos visto, como el problema central de la política, la relación entre el Estado y los individuos, buscará a menudo inspirarse en las soluciones propuestas por la teología para la cuestión de la relación entre Dios y el alma humana. Universalismo e individualismo serían los dos patrones básicos de la teoría política y de la teoría religiosa (Kelsen, 1923, p. 52).

Los vínculos entre teología y teoría del derecho existen también con este otro concepto central del pensamiento jurídico, el de voluntad, sobre todo porque la teología, como la ética o la doctrina del derecho, siempre la han postulado como “libre”, reconstruyéndola en términos de “libre albedrío”. Pero precisamente la psicología científica, de tipo causalista por tanto, podría disolver este concepto.

Un problema parece retener Kelsen en particular: la idea de milagro en la religión cristiana. Es la creencia en la existencia de milagros lo que permite a lo divino escapar de un mundo sujeto a las leyes naturales, sin entrar en contradicción con la idea de que la naturaleza fue creada por Dios en su totalidad (de la que surge la idea de “leyes naturales”). Dios no está atado a ellas, y esta voluntad de Dios todopoderosa y sobrenatural, lo que Kelsen llama su libertad con respecto a las leyes de la naturaleza, se expresa en el concepto de milagro (Kelsen, 1922a, p. 244). El concepto de milagro, en este intento de concebir un orden diferente e independiente de la naturaleza, en esta pretensión de un orden sobrenatural regido por la voluntad divina, constituye según el jurista el “momento característico” de la teología, su propio método (Kelsen, 1923, p. 49). Establece un dualismo entre Dios y el mundo regido por las leyes naturales que él mismo creó, lo que resulta en la ausencia de toda relación, como dos sistemas independientes.

La teoría del Estado también opera con la idea de un milagro, en particular para justificar los actos del Estado que no serían determinados o determinables por ninguna norma jurídica, en otras palabras, que podrían contradecir el ordenamiento jurídico. Sabemos que es en este punto que el decisionista Schmitt buscará poco después contradecir el normativismo kelseniano (deudor, según él, de una metafísica naturalista), con la teoría del estado de excepción, que para él tenía el mismo significado que el milagro para la teología (Schmitt, 1922, p. 37).

En cambio, según Kelsen:

El acto que es ciertamente válido como acto del Estado aunque sea ilegal, el que está fuera del derecho porque no está determinado o es determinable por ninguna norma jurídica, que por tanto, sobre la base del ordenamiento jurídico, no se reduce a la unidad, no se imputa al Estado como persona jurídica y no puede concebirse jurídicamente, sino que se determina sólo a partir de otro orden, supra o extrajurídico, el orden de la voluntad estatal como fenómeno de potestad metajurídica: tal es el milagro del derecho (Kelsen, 1922a, pp. 246-247).

En realidad, se trataría de una operación meta-jurídica ordenada por la política: es cuando determinados *intereses políticos* buscan ser favorecidos que se acude a esta visión de raíz teológica.

B. Disolviendo dualismos

Para Kelsen debemos, una vez más, ir más allá de esta visión, por otra parte, esta vez sin ningún lugar a duda, arcaica del pensamiento jurídico. En esta *búsqueda* de una unidad sistemática del saber, propia del pensamiento científico, Kelsen no duda en establecer un paralelismo con el panteísmo “al que tanto teme la teología”⁹ –no faltarán desde entonces las lecturas que asocian a Kelsen con Spinoza, pero nuestro jurista se aproxima más bien a las tesis de un Ludwig Feuerbach¹⁰–. En realidad, “si la absorción del concepto natural de Dios por el concepto de naturaleza fue el presupuesto necesario para una auténtica *ciencia de la naturaleza*”, es decir, “liberada de toda metafísica”, la reducción del concepto suprajurídico del Estado al concepto de derecho es la condición previa para el desarrollo de una auténtica ciencia del derecho, como ciencia del derecho *positivo* purificada de todo derecho natural (revestido de política o de sociología). Esto supone que las tesis sustancialistas deben disolverse transformándolas en relaciones, haciendo desaparecer así un falso problema (una relación sólo es concebible dentro del sistema) (Kelsen, 1923, p. 44).

La teoría pura del derecho sería, por tanto, la epistemología de tal ciencia jurídica. En lo que representa en cierto modo el corolario general de esta obra central en el tránsito

de la teoría kelseniana a su (primera) versión madura, el jurista austríaco afirma que su concepción “es al mismo tiempo una teoría pura del Estado, ya que toda teoría del Estado sólo es posible como teoría del derecho público, y que todo derecho es derecho estatal, así como todo Estado es Estado de derecho” (Kelsen, 1922a, p. 253).

La crítica a la teología se vuelve aún más clara en el ámbito político, en cuanto se atesta que, en el mundo moderno, lo divino retrocede como principio de legitimación, acelerando la transferencia del razonamiento teológico al Estado, lo que permite a las clases dominantes de su tiempo construir una ideología aún más fuerte que la idea nacional, el estatismo. En efecto, es el Estado que toma el lugar de la idea religiosa de divinidad. El Estado asume, a modo de sustitución, una serie de funciones garantizadas en el pasado por Dios, entre ellas la obediencia.

La necesidad de adoración, la necesidad de someterse a un superior, a un santo, de sacrificarse a sí mismo, en fin, todos los instintos del ser humano dirigidos a la humillación, a la abnegación, incluso a la autodestrucción, encuentran satisfacción en esta deificación del Estado, en este fetichismo del Estado llevado al absurdo, del cual hemos podido observar muy de cerca los efectos inhumanos y nocivos para la cultura (Kelsen, 1922a, p. 250).

Esta voluntad de poder, que antes podía identificarse con Dios, encuentra una nueva máscara en el Estado.

Por tanto, si la teoría del Estado quiere dejar de ser una teología del Estado, debe comenzar por atacar el dualismo de Estado y derecho entendidos como dos sistemas normativos diferentes, a través de una teoría pura del derecho –rechazará, aunque sea lógicamente concebible, la otra forma de superar dicho dualismo, una “política pura”–. Podemos ver claramente una vez más el cruce característico del razonamiento kelseniano entre la epistemología y la política. Y este tránsito se hace en un sentido político progresista: tan pronto como abandonamos la magia de las viejas palabras, podemos pensar libremente en el cambio, del cual el derecho, concebido positivamente, nunca puede ser un obstáculo absoluto, siempre que se produzca jurídicamente. O como lo dice por entonces: en cuanto se quita la máscara a los actores de la representación religiosa o social de la escena política, ya no es Dios quien castiga, no es el Estado el que condena, sino los hombres que coaccionan a otros hombres (Kelsen, 1923, p. 36).

Un nuevo paralelismo puede entonces emerger, y que es teológico solo indirectamente, aquel que existe entre el ateísmo y el anarquismo, aun cuando el ateo se pregunta si Dios *es*, existe en el mundo, mientras que el anarquista se pregunta si *debe existir* el Estado, cuya existencia sin embargo presupone. Dios y el Estado existen sólo en la medida en que se cree en ellos, y se destruyen cuando el alma humana se libera de esta creencia

(Kelsen, 1923, p. 53). Pero incluso concebido como una crítica del conocimiento –la reducción del concepto de Estado al concepto de derecho– el anarquismo tiene efectos ético-políticos, al promover la idea de que el Estado, un simple orden jurídico, es sólo una obra humana, y que de su “esencia” nada se puede derivar contra los hombres. Esto explica el contenido variable, cambiante de sus estándares normativos. Sólo una teoría jurídica del Estado sin ... “Estado” –concepto sustancia, como el de alma– abandona el nivel de la teología y alcanza el grado de la ciencia (Kelsen, 1923, pp. 53-54).

Pero este argumento presupone asumir lo que antes llamamos el problema teológico de lo social. La relación entre lo religioso y lo social se esclarece, sobre todo, al menos es lo que afirmaba en sus escritos de la década de 1920, a través de la psicología, antes que por la sociología. Porque es en la estructura psíquica del individuo que encuentra su base, tanto para las disposiciones religiosas como en el lazo social, es decir, en la relación del hijo con el padre. El vínculo social se conforma a través del vínculo con la deidad, pero los dos son idénticos como vínculos psíquicos. En otras palabras, la autoridad divina y la autoridad social están unidas por la misma estructura psíquica, la autoridad del padre (Kelsen, 1922b, pp. 189-190). Pero corresponde a la crítica del conocimiento, que la *reine Rechtslehre* pretendía encarnar en la teoría del derecho, disolver su peso político al menos en este ámbito (ideológico). De ahí la conclusión final: “Es de suma importancia ir más allá del método teológico en las ciencias humanas y especialmente en las ciencias sociales”, encarando la crítica de los dualismos sistémicos que han quedado establecidos (Kelsen, 1922b, p. 195).

Pero veremos que la dirección en que debe ser superada puede reservar aun alguna sorpresa.

III.

Como acabamos de ver, el uso del argumento teológico en la forma de paralelismos entre los conceptos de la teología y la teoría del Estado busca menos denunciar los arcaísmos de una concepción superada del mundo que entender la lógica e incluso la persistencia de ciertas respuestas de la ciencia jurídica (aunque podamos imaginar que la denuncia de un sistema superado de explicación del mundo como el teológico está implícito en la propuesta de superarlos a través de una nueva ciencia del derecho). La función central es esclarecer un problema epistemológico gracias al paralelismo.

En ese sentido, habrá en Kelsen una complejidad permanente en el despliegue del argumento teológico desde lo epistemológico a lo político. Podemos, por cierto, sacar la conclusión de que el uso de conceptos religiosos es siempre para él un signo de

conservadurismo. Y, además, los dualismos, cuando reproducen una misma realidad, la mayoría de las veces de forma antropomórfica, son signo de un estadio primitivo de razonamiento. Aunque Kelsen conservará la distinción entre las dos formas de argumentar, la superstición animista y la interpretación teológica de la naturaleza como voluntad de Dios (Kelsen, 1957, p. 258).

Sin embargo, los dos niveles, epistemológico y político, aunque estén permanentemente vinculados, no se relacionarán entre sí siempre de la misma manera. Por el contrario, cambian según los períodos, a grandes rasgos, el que abarca el período de formación de su teoría, entre 1911 y principios de los años 1930 y su obra tardía, tal como se presenta tras la Segunda Guerra Mundial, y que no dejará de moverse en la búsqueda de una expresión definitiva.

En la década de 1910 y especialmente en la de 1920, cuando la argumentación teológica mostraba todo su interés, pasamos en cierto modo de lo epistemológico a lo político. Hasta entonces, la argumentación teológica, especialmente bajo la forma de la analogía entre Dios y el Estado, tenía una función epistemológica, de la que luego se extraían los efectos políticos (ante todo, como crítica a un conservadurismo). A partir de la década de 1930 se producirá un cambio sutil.

En el medio, hallamos un punto de inflexión que se sitúa entre las décadas de 1930 y 1940. Un momento clave es la publicación, al comienzo de la Segunda Guerra Mundial, de su investigación sobre el problema de la causalidad. Kelsen evocaba allí el fragmento 94 de Heráclito, representativo, según él, de la idea de justicia entre los griegos (“el sol no traspasará los límites que le están prescritos, de lo contrario las Erinias, servidoras de la justicia, lo perseguirán”). De esta idea nacerá la tesis de su libro *Sociedad y Naturaleza* sobre la causalidad (la norma de retribución como origen de la idea de causalidad). El tránsito a la explicación causal de la naturaleza es el momento “en que el hombre se dio cuenta de que las relaciones entre las cosas son independientes de toda voluntad humana o divina” (Kelsen, 1960, p. 117).

Pero el cambio de perspectiva parece obedecer a otras razones. Kelsen había recalcado el auge del irracionalismo, que es la ideología de toda autocracia según él (Kelsen, 1933a, p. 142), expresado en el triunfo del nazismo en Alemania y otras concepciones totalitarias en la década de 1930. Las situaciones de crisis favorecían el uso de argumentos religiosos más que científicos, en la medida que la certeza que ofrece la ciencia es siempre relativa comparada con otros tipos de verdades. En esa óptica, se podría pensar que la crisis vivida por las democracias quedaba atrás con la derrota de los sistemas totalitarios en 1945, restituyendo el predominio del racionalismo. Pero

Kelsen se encontrará con efectos mucho mayores, al menos en el campo de la ciencia, ante otra crisis, la que conducía al enfrentamiento de la Guerra Fría, y que lo encuentra ya instalado en uno de sus polos, los Estados Unidos.

En ese marco, la década de 1950 refractará en su obra un movimiento que llevará ahora de la cuestión política a la significación epistemológica. El sentido del argumento teológico en Kelsen pasa a ser absorbido por una crítica sin mediaciones de lo religioso, entendido en un sentido amplio, como trascendencia o divinidad –tan amplia reconstrucción se establece ahora a partir de la dicotomía entre ciencia (progreso) y religión (conservadurismo)–. En esos años de 1950, el cambio de énfasis parece muy claro; como escribe en un polémico texto contra Eric Voegelin que quedará inédito por lo esencial durante su vida: es “un hecho innegable que el extraordinario progreso que la ciencia ha hecho en los tiempos modernos es, en primer lugar, el resultado de su emancipación de los vínculos con la teología que la mantuvieron dominada durante la Edad Media” (Kelsen, 1954, p. 15).

En esta última aproximación al problema, la teología no sólo es inútil para el fin de la ciencia, ni siquiera caben como ilustración de una dificultad epistemológica, más bien constituye un obstáculo al progreso de la ciencia. Si las ciencias naturales han dejado definitivamente los conceptos de la teología, el caso parece presentarse diferentemente en las ciencias sociales en ese punto de inflexión que cree poder denunciar en los años en que la Guerra Fría está en pleno apogeo: “el recurso a la metafísica y a la teología –y eso quiere decir a la religión– sería admisible e incluso necesario, porque es la única forma de llegar a una solución al problema más importante de esta ciencia, el valor absoluto, que está envuelto en la cuestión del bien y del mal, es decir la cuestión de la justicia” (Kelsen, 1954, p. 15).¹¹

Esta nueva relación que emerge como lucha entre el conocimiento social y la teología conduce a un rechazo más terminante de sus posibles contactos. Esto lo induce incluso a periodizaciones históricas más estrictas. Así, respecto a la teoría del Estado, recuerda que la liberación de la ciencia política de la metafísica, y especialmente de la teología, no es tan antigua como la emancipación de las ciencias naturales. “Hasta finales del siglo XVIII, la teología mantuvo la ciencia política bajo su estricto control. La doctrina de que el Estado es una institución divina y el gobernante una autoridad ordenada por Dios fue aceptada en casi todas partes” (Kelsen, 1954, p. 12).

Pero quizás la consecuencia más importante para nuestro estudio se refiera a la posibilidad de emplear el argumento teológico. Kelsen volverá sobre el problema de los paralelismos entre teología y ciencias sociales, solo que ahora subraya su peligrosidad,

empezando por el hecho que ciertos científicos sociales o filósofos puedan hablar de una religión sin Dios para describir ciertas teorías (Kelsen, 1964, pp. 16-38). Si todavía defiende la relevancia científica –prueba de ello es que habla de “apariencia de una analogía” para denostar su uso indebido–, señala la existencia de dos peligros: *ignorar las diferencias esenciales* entre los dos fenómenos y, lo que parece más una variación o una consecuencia de la primera advertencia, *encontrar una identidad donde solo hay una analogía sólo aparente* (inducida, en especial cuando encontramos términos similares pero con sentido diverso). La *Teología Política* de Carl Schmitt le parece el mejor ejemplo de ello. Yendo más lejos considerará inadmisibles la identificación de la religión y los sistemas morales, a través de la idea de dogma (como en Raymond Aron) –Kelsen defendía la idea de que se trataba de dos formas de conocimiento normativo–.

Pero esta visión demasiado amplia dada a lo teológico aparece sobredeterminada por lo político, y lo lleva a una encrucijada teórica que se revelará sin salida, al menos respecto a la publicación de su libro sobre *Religión Secular* que decide interrumpir, a saber, la cuestión de si es posible o no concebir lo religioso sin referencia a Dios.¹² Que exista la posibilidad de definir la religión como un cierto tipo de sentimiento de la vida, tal como se encuentra en autores como Bertrand Russell o Julian Huxley, lleva a Kelsen, quien había sin embargo juzgado “desafortunadas” sus concepciones en la obra, en particular cuando hablaban del marxismo o del fascismo como “nuevas religiones” (Kelsen, 1964, pp. 32-38), a dudar de su propio punto de vista. Estas vacilaciones lo condujeron, como se sabe, a retirar el manuscrito en una etapa muy avanzada de su edición.

Referencias bibliográficas

Herrera, Carlos M., 2020: “Entre néokantisme et science du droit : Hans Kelsen et le concept d’État de droit”, en Bouriaud, Christophe, Sohne, Jochen (eds.), *La dimension kantienne de l’idée d’État de droit : regards croisés de juristes et de philosophes*. Nancy, Presses universitaires, pp. 101-121.

Kelsen, Hans, 1905: *Die Staatslehre des Dante Alighieri*. Leipzig y Viena F. Deuticke.

_____, 1914: “Über Staatsunrecht”, en H. Klecatsky, R. Marcic, H. Schambeck (eds.) *Die Wiener rechtstheoretische Schule. Ausgewählte Schriften von Hans Kelsen, Adolf Julius Merkel und Alfred Verdross*, t. I, Viena, Europa Verlag, 1968, pp. 957-1057.

_____, 1922a: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

_____, 1922b: “Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer

- Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse”, citado por la traducción francesa de Schlegel, Jean-Louis, Balibar, Etienne, y Herrera, Carlos M., *Incidence*, 2007, n° 3, pp. 155-199.
- _____, 1923: “Gott und Staat”, en Kelsen, Hans, *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Neuwied am Rhein y Berlín, Luchterhand, 1964, pp. 29-55.
- _____, 1933a: “Die platonische Gerechtigkeit”, citado por la traducción española de Legaz y Lacambra, Luis: “La Justicia platónica”, en Kelsen, Hans, *La idea del derecho natural y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1946, pp. 113-144.
- _____, 1933b: “Die hellenisch-makedonische Politik und die ‘Politik’ des Aristoteles”, citado por la traducción española de Legaz y Lacambra, Luis: “La ‘Política’ de Aristóteles y la política heleno-macedónica” *La idea del derecho natural y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1946, pp. 145-206.
- _____, 1934: *Reine Rechtslehre*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- _____, 1952: “What is Justice?”, en Kelsen, Hans, *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*. Los Angeles, University of California Press, 1971, pp. 1-24.
- _____, 1953: “The Idea of Justice in the Holy Scriptures”, en Kelsen, Hans, *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*. Los Angeles, University of California Press, 1971, pp. 25-81.
- _____, 1954: *A New Science of Politics. Hans Kelsen’s Reply to Eric Voegelin’s “New Science of Politics”. A Contribution to the Critique of Ideology*. Frankfurt, Ontos Verlag, 2004.
- _____, 1957: “Why should the Law be obeyed”, en Kelsen, Hans, *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*. Los Angeles, University of California Press, 1971, pp. 257-265.
- _____, 1960: *Reine Rechtslehre*. Citado por la traducción francesa de Eisenmann, Charles. Paris, Dalloz, 1962.
- _____, 1964: *Secular Religion*. Viena y New York, Springer, 2012.
- _____, 1979: *Allgemeine Theorie der Normen*. Citado por la traducción francesa de Beaud, Olivier y Malkani, Fabrice: *Théorie générale des Normes*. Paris, PUF, 1996.
- Puppo, Alberto, 2020: “Dover essere, stato mondiale e filosofia profetica della storia: appunti su Kelsen e Cohen”, *Ragion pratica*, n° 55, pp. 463-490.
- Schmitt, Carl, 1922: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich y Leipzig, Duncker & Humblot.

Notas

- 1 Schmitt entendía que el parentesco entre teología y teoría del derecho tocaba a la “estructura sistemática” de los conceptos, pero juzgaba que en el caso de Kelsen esta se reducía a un conjunto de “analogías difusas” (Schmitt, 1922, p. 37, p. 39)
- 2 Entre las últimas expresiones de esta línea ver Puppo (2020).
- 3 La teología sólo puede existir como disciplina, dice, si Dios es trascendente al mundo, como un ser sobrenatural. Es el dogma fundamental de toda teología (Kelsen, 1923, p. 40).
- 4 La tesis era avanzada antes, en especial en referencia a Feuerbach (Kelsen, 1922a, p. 251-252).
- 5 Incluso dirá, siguiendo a su discípulo (católico) Adolf Merkl, que la tesis de la infalibilidad del papado proviene de la idea de ley soberana (Kelsen, 1923, p. 51).
- 6 Por supuesto, hay situaciones intermedias, como el ejemplo del comportamiento de Poncio Pilatos en la parábola de Barrabás del capítulo 18 del Evangelio de San Juan, que Kelsen repetirá muy a menudo al final de sus escritos sobre la democracia de 1920 para señalar el alcance y las dificultades del relativismo.
- 7 En la muy católica Austria, los dos principales discípulos de Kelsen en la Universidad de Viena, Adolf Merkl y Alfred von Verdoss, eran católicos practicantes, que intentarán, por diferentes medios, compatibilizar las tesis de la Teoría Pura y su religión.
- 8 En la última versión de *Reine Rechtslehre* de 1960, Kelsen absorbe una última vez la cuestión del dualismo entre Estado y orden bajo el prisma teológico, resumiendo y simplificando sus ideas previas (Kelsen 1960, pp. 418-419).
- 9 Para Kelsen, la absorción del concepto sobrenatural de Dios en el concepto de naturaleza era la condición para el nacimiento de una ciencia natural libre de toda metafísica (Kelsen, 1923, p. 54).
- 10 Kelsen cita a Feuerbach, en particular a su *Wessen der Religion*, y su idea de que Dios es la expresión de los deseos humanos más allá de lo real. Al mismo tiempo, un Dios que gobernaría el mundo según las leyes de la naturaleza sería, por tanto, un concepto superfluo.
- 11 “Es, en efecto, una manera teológico-metafísica de argumentar. Una afirmación es verdadera si está en conformidad con lo que está escrito en los diálogos de Platón o en la Biblia, falsa si no. Incluso si ponemos el término juicio de valor entre comillas, no podemos negar que la afirmación de que un determinado comportamiento humano es correcto o incorrecto, es decir, que debe o no debe ocurrir, es un juicio de valor y como tal es diferente de afirmar que cierto comportamiento humano está ocurriendo o ha ocurrido; y no se puede negar que tanto las obras de Platón como las de ética y política cristianas están llenas de afirmaciones sobre lo que es justo, que el problema del valor que llamamos justicia está en el centro” (Kelsen, 1954, p. 20-21).

- 12 En 1964, Kelsen retiró el manuscrito de un libro que iba a aparecer bajo este título (tras algunas vacilaciones). Quería denunciar la mala interpretación de ciertos filósofos (como Comte, Marx, Nietzsche) por sus implicaciones teológicas, viendo un peligro en el presupuesto de que sin la teología la interpretación de lo social, y en particular de lo político, no era satisfactoria, porque perdería de vista la cuestión de los valores absolutos y que, por lo tanto, se necesitaba un retorno de la filosofía y de la ciencia a la religión. El precursor de esta idea sería Joaquín de Fiore, cuyas tesis habían sido recordadas en su momento por Eric Voegelin y Karl Lowith (y antes por Spengler, luego por Ernst Bloch, Jacob Taubes o Hans Jonas), quienes vieron en sus escritos la idea de lograr una historia propia de los diseños revolucionarios.

Recepción: 29 junio 2023

Aceptación: 20 julio 2023