

¿Religiones sin Dios?
Hans Kelsen antropólogo de la modernidad

Religions without God?
Hans Kelsen, Anthropologist of Modernity

Religioni senza Dio?
Hans Kelsen antropologo della modernità

Paolo DI LUCIA

Università degli Studi di Milano
paolo.dilucia@unimi.it

Lorenzo PASSERINI GLAZEL

Università degli Studi di Milano-Bicocca
lorenzo.passerini@unimib.it

Recibido: 24 de diciembre de 2014

Aceptado: 5 de abril de 2015

Resumen

En 2012 se publicó *Secular Religion*, una obra inédita del autor austriaco Hans Kelsen, filósofo del derecho, escrita entre 1952 y 1964 en los Estados Unidos. En esta obra, Kelsen realiza una serie de críticas a aquellas teorías de la política y la cultura que, principalmente a la luz del concepto de “Religión secular”, interpretan erróneamente la filosofía social, la ciencia y la política modernas como nuevas religiones. En la primera parte de este ensayo, realizaremos un recorrido por aquellos hechos que han influido en la versión final del libro de Kelsen, subrayando los motivos que le indujeron a escribir esta polémica obra en defensa del espíritu de la modernidad, y por último en retirarla. En la segunda parte, daremos cuenta de algunas de las principales contribuciones metodológicas y teóricas que esta obra, aún en su implementación crítica, es capaz de ofrecernos a una antropología de la modernidad.

Palabras clave: religión secular; modernidad; moral secular; valores relativos; valores absolutos.

Abstract

In 2012 an unpublished book by the Austrian legal philosopher Hans Kelsen, *Secular Religion*, has been posthumously published. This book, written by Kelsen between 1952 and 1964 in the United States, severely criticizes those theories of politics and culture that misinterpret modern social philosophy, science and politics as new religions, mainly adopting the controversial concept of “secular religion.” In the first part of the paper, we reconstruct the genesis of the book and the complex events that led to its final version, and we underline the motives that led Kelsen to write this vehement polemic in defense of the spirit of modernity,

and eventually to withdraw it. In the second part of the paper, we investigate some of the main methodological and theoretical contributions that this work, albeit its critical tenor, is able to give to an anthropology of modernity.

Keywords: secular religion; modernity; secular morality; relative values; absolute values.

Abstract

Nel 2012 è stata pubblicata *Secular Religion*, un'opera inedita del filosofo del diritto austriaco Hans Kelsen, scritta tra il 1952 e il 1964 negli Stati Uniti. In quest'opera Kelsen muove una serie di serrate critiche a quelle teorie della politica e della cultura che, alla luce principalmente del concetto di "religione secolare", interpretano erroneamente la filosofia sociale, la scienza e la politica moderne come nuove religioni. Nella prima parte di questo saggio, vengono ripercorse le complesse vicende che hanno portato alla versione finale del libro di Kelsen, sottolineando i motivi che lo hanno indotto a scrivere quest'opera polemica in difesa dello spirito della modernità, e da ultimo a ritirarla. Nella seconda parte sono indagati alcuni dei principali contributi metodologici e teorici che quest'opera, pur nel suo impianto critico, è in grado di offrire ad una antropologia della modernità.

Parole chiave: religione secolare, secolarizzazione, modernità, progresso, morale secolare, sacralizzazione, valori relativi, valori assoluti.

Referencia normalizada: Di Lucía, P. Passerini Glazel, L. (2015) ¿Religiones sin Dios? Hans Kelsen antropólogo de la modernidad, en *Revista de Antropología Social* 24, 221-243.

SUMARIO: 1. El último libro de Hans Kelsen: *Secular Religion*. 2. El complejo caso de *Secular Religion*. 2.1. El transfondo. 2.2 La génesis del libro. 2.3 La retirada del libro. 3. Dos tipos de errores denunciados por Kelsen en la polémica contra la interpretación de la filosofía social, de la ciencia y de la política modernas como "nuevas religiones". 3.1. El primer tipo de error: la elaboración de falsos paralelismos. 3.1.1. Primer factor: la sobrevaloración de las semejanzas y la infravaloración de las diferencias. 3.1.1.1. El argumento de la intensidad de los sentimientos. 3.1.1.2. El argumento de los valores supremos. 3.1.2. Segundo factor: el uso acríptico de un único y mismo término para designar fenómenos diferentes. 3.1.2.1. Omnipotencia de Dios vs. Omnipotencia del legislador. 3.1.2.2. Doctrina religiosa vs doctrina secular del progreso. 3.2 El segundo tipo de error: la paradoja de la religión sin un Dios. 3.2.1. Nuevas religiones como "religiones seculares". 3.2.2. Nuevas religiones y el sentimiento de lo sagrado. 3.2.3. Lo sagrado y lo religioso: ¿una falsa equivalencia? 4. Referencias Bibliográficas.

1. El último libro de Hans Kelsen: *Secular Religion*

A mitad del siglo XX el historiador de las religiones Mircea Eliade observaba que las formas de religiosidad "camuflada o degenerada" se encontraban, paradójicamente, "también en aquellos movimientos que se definían a sí mismos como laicos, o sea, anti-religiosos".

Escribe Eliade:

Comportamientos religiosos camuflados o degenerados [...] se encuentran en las "pequeñas religiones" o místicas políticas, [y] también [...] por ejemplo en el nudismo o en los movimientos por la libertad sexual absoluta; ideologías éstas en las cuales se pueden descubrir pistas de la "nostalgia del Paraíso", el deseo de reintegrar el estado edénico antes de la caída, cuando el pecado no existía y no había

ruptura entre la beatitud de la carne y la conciencia (Mircea Eliade, 1965: 176/1973: 131].

La atención de Eliade, historiador y antropólogo, estaba dirigida a estos comportamientos en el contexto de un análisis de la experiencia religiosa. El análisis de Eliade puede, sin embargo, ser enmarcado dentro de esa amplia corriente de teorías sociológicas, historiográficas, filosóficas y políticas, que sostienen que la civilización moderna, en contra de los numerosos espacios de emancipación de la religión que la contradicen, no ha sido capaz de eliminar realmente la experiencia y las ideologías religiosas de sus presupuestos culturales, y por el contrario ha simplemente transferido el objeto de las experiencias y de las ideologías religiosas sobre objetos seculares, construyendo de facto una pluralidad de “religiones seculares”.

Pero, ¿es legítimo interpretar como “nuevas religiones”, como “religiones seculares”, a las doctrinas filosóficas, sociológicas y políticas más características de la modernidad —y a la misma ciencia moderna—, a pesar de su declarada tendencia anti religiosa y anti teológica?

El filósofo del derecho Hans Kelsen (1881-1973), en los mismos años en los que escribía Eliade, dedicó su último libro *Secular Religion* a esta pregunta.

Este libro de Kelsen permaneció sin embargo inédito hasta el año 2012: después de haberlo reelaborado en profundidad, cuando las pruebas de imprenta estaban ya corregidas, y la editorial —la University of California Press—¹ había anunciado su salida, Kelsen, en 1964, en la misma noche anterior al día de su publicación, lo retiró de la imprenta.

Solo después de casi cincuenta años desde la retirada de la obra por parte del mismo Kelsen, el instituto vienes que lleva su nombre —el *Hans Kelsen-Institut*— ha decidido, no sin una larga y compleja reflexión, sacar a la luz *Secular Religion*, con la editorial vienesa de Springer-Verlag².

Un joven estudiante estadounidense preguntó a Kelsen en 1965 qué había sucedido con el libro *Secular Religion*, obra que él había visto corregir al filósofo del derecho. Este le contó que se trataba de un obra de un “old man”, y dijo que la había retirado porque “the book was not worthy of him” (Golding, 1993: 824). Y

¹ Recordamos que en 1940 Kelsen dejó Europa para buscar refugio en los Estados Unidos, donde enseñó inicialmente en la Universidad de Harvard y después, en 1942, en la Universidad de California, Berkeley. *Secular Religion* es el último libro que Kelsen habría terminado, poco después de la publicación, en 1960, de la segunda edición de la *Doctrina Pura del Derecho*, y contemporáneo a la elaboración de una monumental obra que quedó inconclusa, la *Teoría general de las normas*, la cual vería la luz ya después de su muerte, en 1979.

² Sobre los sucesos editoriales de la publicación póstuma de *Secular Religion*, además de los *Editorials Remarks* — de Clemens Jabloner, Klaus Zeleny e Gerhard Donhaus.— a la edición original, véase el prólogo y a la nota editorial de la edición italiana a cargo de Paolo Di Lucia y Lorenzo Passerini Glazel, publicada en el 2014 por Raffaello Cortina Editore (Milán). La pertinencia de la decisión de publicar esta obra de Kelsen, a pesar de su retirada por parte del autor, ha sido reconocida por los primeros críticos: Ridolfi, 2012; Bersier Lada-vac, 2013; Leone, 2013; Matos 2013; Thomassen, 2014.

sin embargo, el vigor y el rigor de las argumentaciones, la riqueza de las referencias doctrinales y la originalidad de las interpretaciones contenidas en este libro, desmienten las palabras de su propio autor, y hacen dudar que estas hayan sido las razones reales de la retirada de la obra, razones que permanecen sin conocerse todavía a día de hoy³.

En el apartado 2 realizaremos un breve recorrido por los hechos principales que llevaron al diseño y más tarde a la retirada de *Secular Religion*. En el siguiente apartado 3 nos detendremos sobre algunos de los puntos fundamentales de la crítica de Kelsen a las teorías de las “religiones seculares” de la modernidad, para señalar algunas de las contribuciones que *Secular Religion* ofrece —junto a otras obras escritas por Kelsen en el periodo americano, entre los años 40 y 70 del siglo pasado— a lo que podríamos denominar una antropología de la modernidad.

2. El complejo caso de *Secular Religion*

Secular Religion no es una obra de *filosofía del derecho*, la disciplina a la que Kelsen había dedicado gran parte de su intensa actividad académica antes y después de tomar la decisión de dejar Europa a causa de la persecución nazi⁴. Y sin embargo, *Secular Religion* no es un libro alejado de la filosofía del derecho de Kelsen, y en particular de su obra maestra, la *Doctrina pura del derecho* —la *Reine Rechtslehre*—. En *Secular Religion*, de hecho, Kelsen defiende la legitimidad y el estatuto epistemológico de su indagación científica sobre los fenómenos normativos y sociales, —de la cual la doctrina del derecho es justamente un lugar central—, y a la cual se han ido sucesivamente acercando las investigaciones sociológicas, entre ellas particularmente aquellas relativas a una original “sociología de la idea de justicia”⁵.

2.1. El trasfondo

El argumento del libro, cuyo título Kelsen modificó varias veces en el transcurso de los doce años durante el cual trabajó en él —desde el primer título *Defense of Modern Times*, al segundo, *Religion without God?*, al tercero, definitivo: *Secular Religion*— está bien descrito en el subtítulo, el cual permaneció casi sin alterar durante todas las correcciones de la obra: *A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as “New Religions”*⁶.

La polémica de Kelsen versa en dos direcciones.

³ De estas razones se ha discutido en el Symposium Kelsens “*Secular Religion*” —*Rezeption und Kritik*, presentado en Viena el 15-16 de Octubre 2012 y cuyas actas han sido recogidas en Clemens Jabloner/Thomas Olechowski/Klaus Zeleny (eds.), 2013.

⁴ Interesantes anotaciones autobiográficas relacionadas con este periodo de la vida de Kelsen se encuentran en Kelsen, 2008: 135-138.

⁵ De una “sociología de la idea de justicia” Kelsen habla explícitamente, probablemente la primera vez, en el prólogo a la edición argentina de *Society and Nature*, 1945 (citado en Renato Treves, 1981).

⁶ Entre las cartas que se conservan en el Instituto Hans Kelsen —*Hans Kelsen-Institut*— de Viena, uno de los documentos mecanografiados titulado *Defense of Modern Times* tiene todavía, como subtítulo: *A Critical Analysis of Recent Comparative Theories of Culture*.

En primer lugar, esta se dirige contra aquel “intento, realizado por diversos autores, de interpretar como teología disfrazada o desnaturalizada, en contra de su declarada tendencia anti-teleológica, a las más importantes obras de la filosofía social de la modernidad —y en particular a las obras de filosofía de la historia—” (Kelsen, 2012: 3; 2014: 3).

Un ejemplo de esta primera polémica kelseniana es la crítica que él hace a la interpretación de la doctrina ilustrada del progreso como una forma secularizada de escatología cristiana y como una fe religiosa mesiánica (sobre este falso paralelismo, ver apartado 3.1. 22.)

En segundo lugar, la polémica de Kelsen se dirige “contra aquel intento de considerar ciertas ideologías políticas de nuestro tiempo como religiones seculares” (Kelsen, 2012: 3; 2014: 3). Un ejemplo de esta segunda dirección de la polémica es la crítica que él realiza a la interpretación del marxismo como religión milenarista de la salvación, propuesta por Fritz Gerlich⁷. Las críticas de Kelsen ya se habían dirigido hacia estas dos direcciones a partir de 1952, cuando se publicó en Chicago un libro de bastante éxito, *The New Science of Politics. An introduction*, obra de su ex-alumno y asistente Eric Voegelin (1901-1985), también él exiliado en América.⁸

Kelsen comenzó a ocuparse del libro de Voegelin en cuanto apareció en 1952, dedicándole una larga crítica —*A New Science of Politics* (1954)—, que todavía constituye uno de los análisis más argumentados, profundos y extensos del libro de Voegelin. Pero también la crítica de Kelsen al libro de Voegelin ha aparecido solo póstumamente (Kelsen, 2004; 2006). Según los editores de *Secular Religion*, dos fueron las razones principales por las cuales la crítica no fue publicada por Kelsen. En primer lugar, la anómala longitud del texto; el segundo lugar, el hecho de que Kelsen había ya comenzado a reordenar sus propios materiales para un trabajo de mayor calado, en el cual él pensaba defender el espíritu de la modernidad en todos los ámbitos, incluyendo la crítica a Voegelin, y poniendo en cuestión, más en general, la legitimidad del paralelismo entre teorías sociales e ideologías políticas de la modernidad por un lado, y concepciones teológicas y religiosas, por otro.⁹ Este trabajo desembocará en *Secular Religion*. Escribe Kelsen en el Prólogo:

⁷ El hecho que Kelsen haya defendido el estatuto científico de las teorías de Marx contra la acusación de ser una nueva religión no implica que Kelsen compartiese las tesis de Marx, ni que él simpatizase con la doctrina marxista: Kelsen dedicó varias obras a un análisis crítico de las teorías comunistas del derecho y del Estado. Entre estas obras, recordamos Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1948, e Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law*, New York, Praeger, 1955.

⁸ Sobre las relaciones entre Kelsen y Voegelin, véase Thomassen, 2014.

⁹ Además de estas dos razones, los que se encargaron de la edición original de *Secular Religion* —Clemens Jabloner, Klaus Zeleny e Gerhard Donhauser— consideran una tercera, en forma de simple conjetura. Kelsen habría rechazado publicar la reseña de Voegelin por el temor de que —en el clima político de sospecho difuso, característico de la época macarthista en América—, su defensa epistemológica del marxismo contra las críticas de Voegelin pudiese ser entendida e interpretada como una manifestación de simpatía por los contenidos políticos del marxismo. Según el testimonio de Richard Buxbaum —amigo de Kelsen, hoy profesor emérito en la Universidad de Berkeley, en California—, Kelsen habría

El autor busca mostrar que interpretar como teología el pensamiento de figuras como los filósofos de la ilustración, Gotthold Ephraim Lessing, Auguste Comte, Karl Marx, Friedrich Nietzsche —los cuales han buscado liberar el pensamiento humano de su sujeción en relación con la teología—, constituye una interpretación esencialmente errónea. Esta interpretación errónea es, en opinión del autor, peligrosa, ya que contiene en sí misma tres (conscientes o inconscientes) implicaciones: en primer lugar, la idea de que una ciencia o una filosofía social (en particular una ciencia o una filosofía de la historia) independiente de la teología no pueda tener resultados satisfactorios, porque no conduce a aquellos valores absolutos que se pueden fundar solamente sobre una verdadera religión y sin los cuales la sociedad y la historia están faltas de significado; en segundo lugar, la idea de que la política es por su propia naturaleza una religión, o que no pueda ser separada de ella; en tercer lugar, la idea de que, en consecuencia con lo anterior, es indispensable un retorno explícito desde la ciencia y la filosofía a la teología, y desde la política a la religión (Kelsen, 2012/ 2014: 3).

Los materiales a los cuales Kelsen se había dedicado para ampliar el texto de la crítica a Voegelin, eran los escritos de filósofos, historiadores, y teóricos de la cultura europeos y americanos del XX siglo —Fritz Gerlich, Ernst Cassirer, Carl L. Becker, Charles Frankel, Karl Löwith, Antonin-Dalmace Sertillanges, Henri de Lubac S.J., Reinhold Niebuhr, Rudolf Bultmann, Arnold J. Toynbee, Karl Jaspers, Étienne Gilson, Raymond Aron, Martin Buber, J. L. Talmon, Jules Monnerot, Crane Brinton, Eugen Rosenstock-Huessy, Alois Dempf, Hans Jonas, Jacob Taubes, Erwin Reischer, Martin Heidegger—, unidos, a ojos de Kelsen, por el error de haber interpretado la filosofía social, la ciencia y la política modernas como nuevas religiones, como “religiones seculares”.

2.2 La génesis del libro

Kelsen alude por primera vez en una carta del 15 de noviembre de 1955 dirigida a Colin E. Franklin, *editor* de la editorial inglesa Routledge and Kegan Paul, sobre el proyecto de un libro sistemático y nuevo acerca de la interpretación de la filosofía social moderna como “teología disfrazada o desnaturalizada”:

Querido señor Colin E. Franklin,
Deseo informarle que mi trabajo *La idea de justicia en la filosofía o en la religión*, está siguiendo el curso esperado. Espero terminarlo y poder enviarle el manuscrito en el curso del año 1956. Mientras me ocupaba del problema de la justicia en filósofos y sociólogos del siglo XX como Comte, Marx, Nietzsche y otros, he descubierto que en las recientes teorías de la cultura ha habido un intento de rastrear las implicaciones teológicas de sus obras, y de reinterpretarlas como una teología disfrazada o desnaturalizada. Este intento se combina con una tendencia más o menos implícita a anular la liberación de esta ciencia de las especulaciones metafísicas-religiosas, liberación que es un elemento característico de la civilización moderna. Esta tendencia presente en la literatura contemporánea me ha parecido tan grave

compartido con un amigo común (el escritor Max Knight) el temor que de la publicación de *Secular Religion* pudiese desembocar en una interpretación de este tipo.

que he dedicado a ella un estudio específico con el título *Defense of Modern Times*. Adjunto a esta carta el manuscrito¹⁰.

El manuscrito al que Kelsen se refiere en la carta citada, corresponde probablemente al manuscrito titulado *Defense of Modern Times* conservado en el Instituto Hans Kelsen de Viena, en el cual, la lista de los autores modernos (erróneamente interpretados a la luz de las categorías teológicas y religiosas), incluye Hobbes —ya ampliamente tratado en la polémica con Voegelin—, los filósofos de la ilustración, Gotthold Ephraim Lessing, David Hume, Immanuel Kant, Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx, Friedrich Nietzsche. El rastro de esta nueva obra de Kelsen se pierde —en ese papel conservado en Viena— para reaparecer en diciembre de 1958, en ocasión de un intercambio epistolar entre Kelsen y August Frugé, entonces editor de la University of California Press. En dos cartas de diciembre de 1958, Frugé hace una referencia explícita a un contrato de la University of California Press con Hans Kelsen por la publicación de una “nueva versión del manuscrito titulado “*Defense of Modern Times*”¹¹. Tiempo después, en una carta del 9 de septiembre de 1959, Kelsen anuncia a su amigo Julius Kraft (1898-1960) la publicación, antes del final de ese año, de *Defense of Modern Times*.¹²

Es probable que Kelsen haya continuado a reelaborar el libro *Defense of Modern Times* hasta 1962, fecha que aparece en el frontispicio de las primeras correcciones de imprenta-editadas por la University of California Press y conservadas en Viena— de un volumen que coincide ampliamente en los contenidos del manuscrito *Defense of Modern Times*, pero con un nuevo título: *Religion without God?* En el lapso de tiempo que transcurre entre el envío —a la editorial Routledge and Kegan Paul— del manuscrito de *Defense of Modern Times* (1955) y el borrador de *Religion without God?* —entregado a la University of California Press en 1962—, aparecieron algunas obras claves para la interpretación de la filosofía social, de la ciencia y de la política modernas como “religiones seculares”, las cuales Kelsen tuvo muy en cuenta en el nuevo borrador de la obra. Recordemos al menos tres de estas obras: *Wissenschaft, Politik, und Gnosis* de Eric Voegelin, de 1959, *History of Western Morals* de Crane Brinton, también ésta de 1959, y el *Nietzsche* de Martin Heidegger, de 1961. No es improbable, además, que el nuevo título del libro —*Religion without God?*— haya sido pensado por Kelsen a raíz de otra obra, publicada en 1957, por la que él demuestra también cierta consideración: *Religion without Revelation* (1957) del biólogo y genetista Julian Huxley.

¹⁰ Hans Kelsen, Carta a Mr. Colin E. Franklin, 15 noviembre 1955 (Hans Kelsen-Nachlaß).

¹¹ August Frugé, Carta a Hans Kelsen, 10 diciembre 1958; August Frugé, Carta a Hans Kelsen, 11 diciembre 1958 (Hans Kelsen-Nachlaß).

¹² Hans Kelsen, Carta a Julius Kraft, 9 septiembre 1959. La carta, conservada en el archivo de la Universidad de Albany (Nueva York), está citada en Gross (2013: 121).

2.3 La retirada del libro

En 1963, después de algunas nuevas correcciones, el editor preparó el borrador del libro, titulado *Religion without God?* Kelsen lo corrigió y propuso un título nuevo: *Secular Religion*. Este es el título que presenta las últimas pruebas de imprenta, fechadas en 1964. Kelsen, aún habiéndolas corregido, no se las entregó de nuevo al editor, retirando definitivamente el libro y pagando una multa por ello. Es a partir de estas últimas pruebas de imprenta que el Instituto Hans Kelsen, después de haber consultado largamente con la hija de Kelsen —María Beatriz Feder— ha preparado la edición de *Secular Religion*, publicada en 2012 por la editorial Springer de Viena.

Según el testimonio del amigo y biógrafo Rudolf A. Métall, al cual el libro *Secular Religion* está dedicado, Kelsen habría retirado el libro de la imprenta porque no estaba ya plenamente convencido del concepto de “religión” que había planteado en *Secular Religion*, sobre la cual había vuelto a reflexionar, solicitando escritos de otros autores como Bertrand Russel y Julian Huxley¹³.

Escribe Métall:

Desde el momento que Kelsen —en contra de la idea (que sin embargo seguía sosteniendo) según la cual el concepto de religión está exento de sentido sin el concepto de Dios— fue influenciado también por las diferentes opiniones de Bertrand Russel y Aldous Huxley, según la cual podrían darse sentimientos religiosos intensos también sin una creencia metafísica en la existencia de Dios (o de los dioses), él no consiguió llegar a decidirse por la publicación de su trabajo, al cual había dedicado tanto años (Métall, 1969: 91).

El testimonio de Métall es una confirmación, no solo de la integridad intelectual de Kelsen, sino también de la actitud de fondo que caracterizó la relación de Kelsen con la religión: una actitud que lo indujo a no rechazar nunca acriticamente la religión, pero sí a interrogarse constantemente, también en el plano sociológico y antropológico, sobre el significado y la función de la misma¹⁴. Algunos testimonios indirectos documentan el intento de algunos amigos y colegas de discutir la atormentada decisión de Kelsen de retirar el libro de la imprenta. Entre estos amigos y colegas debe recordarse al escritor de origen austríaco Max Knight (1909-1993), entonces el editor de la University of California Press, y además traductor a lengua inglesa de la obra probablemente más famosa de Kelsen, la segunda edición de la *Doctrina del derecho*. Un papel aún más relevante en el caso asume el sociólogo y filósofo estadounidense Lewis S. Feuer (1912-2002), entonces profesor de la Universidad de Berkeley, California. Habiendo tenido ocasión de leer el borrador de libro de Kelsen, Feuer se dirigió a él —en una carta del 30 de septiembre

¹³ Rudolf A. Métall hace erróneamente referencia al escritor Aldous Huxley (1894-1963); en realidad, se trata presumiblemente del biólogo e genetista Julian Huxley (1887-1975). La obra que Kelsen había comentado en *Secular Religion* (en el mismo capítulo en el cual había comentado la obra de Bertrand Russell) es de hecho una obra de Julian Huxley (*Religion without Revelation*) y no de Aldous Huxley. Giorgio Ridolfi considera, por otro lado, que la “crítica interpretada” [del marxismo] como “religión secular” [puede] encontrar un apoyo en algunos escritos anteriores de Kelsen (citado en Ridolfi, 2012: 443-449).

¹⁴ Sobre Kelsen y la religión, véase Riccobono, 2013.

de 1963— para intentar convencerlo de que publicase el libro: Querido profesor Kelsen,

He leído con gran placer durante el fin de semana el borrador de su libro *Religion without God?* Permítame instarle con todas mis fuerzas a que continúe en la publicación de su libro. Éste cumple una función extremadamente importante; hará imposible aquel modo fácil de “religionización” [*religionizing*] y “teologización” [*theologizing*] de la política y de la ciencia que hoy se ha puesto tan de moda; la ideología se ha convertido en “ideoteología” [*ideotheology*], y la crítica que usted elabora tiene un valor inestimable. Más allá de la tesis general del libro, he encontrado extremadamente lúcidos y originales sus análisis de los autores, desde Nietzsche hasta Marx, y también solo por esta razón estaría contento de ver publicado su libro¹⁵.

Fue justamente Lewis S. Feuer quien después de la muerte de Kelsen —ocurrida en 1973— dio el primer y decisivo impulso al largo proceso a través del cual el Instituto Hans Kelsen de Viena decidió publicar la obra. Feuer —habiendo conservado el borrador del manuscrito de *Religion without God?*, donado por el propio Kelsen, y habiendo recibido por parte de algunos colegas la petición de consultarlo¹⁶—, se dirigió primero al filósofo checo Ota Weinberger¹⁷, y después directamente a Robert Walter (entonces presidente del Instituto Hans Kelsen), para saber qué sería oportuno hacer con este boceto de libro. Será justamente en estas dos cartas, a Weinberger y a Walter, que Feuer recordará las palabras con las cuales Kelsen había dado la última respuesta, antes de retirar definitivamente la obra aquí traducida: “Un día —dijo Kelsen sonriendo— lo podrás publicar tú”¹⁸.

¹⁵ Lewis S. Feuer, Carta a Hans Kelsen, 30 septiembre 1963 [Hans Kelsen-Nachlaß]. La carta continúa más adelante con algunos comentarios específicos sobre determinados autores tratados por Kelsen —Friedrich Engels, Bertrand Russell, Carl L. Becker, Pierre-Joseph Proudhon.

¹⁶ En particular, Feuer había hablado del manuscrito con Dante L. Germino (1931-2002), filósofo e historiador de las doctrinas políticas estadounidenses —exalumno de Eric Voegelin, autor de una historia de las doctrinas políticas desde Niccolò Machiavelli a Karl Marx—, y con Peter Heat (1920-2002), filósofo británico nacido en Milán, el cual había sido el traductor de los *Essays in Legal and Moral Philosophy* de Hans Kelsen (véase Kelsen, 1973).

¹⁷ Ota Weinberger (1919-2009), filósofo del derecho, checo (nacido en Brünn/Brno), era entonces profesor de Filosofía del derecho en la Universidad de Graz (Austria).

¹⁸ Lewis S. Feuer, Carta a Ota Weinberger, 1 abril de 1980. [Hans Kelsen-Nachlaß]. También Lewis S. Feuer, Carta a Robert Walter, 29 mayo de 1980 [Hans Kelsen-Nachlaß]: “Querido Profesor Walter: [...] el Profesor Kelsen ha rechazado en el último momento autorizar la publicación del libro: él ha pagado una notable suma de dinero al editor para reembolsarle los costes ya asumidos. El Profesor tenía la sensación de que a lo mejor su cabeza habría perdido parte de sus capacidades. Yo le he insistido, sobre el hecho de que el libro tenía, al contrario, una fuerza argumentativa notable y que mostraba una amplia erudición, pero ha sido inútil. Kelsen me ha respondido, sonriendo, que un día habría podido publicarlo yo”.



3. Dos tipos de errores denunciados por Kelsen en la polémica contra la interpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como “nuevas religiones”

Gracias a la decisión del Instituto de Viena Hans-Kelsen de publicar *Secular Religion* es accesible la original contribución de Kelsen al debate sobre las relaciones entre religión, ciencia, filosofía social y la política de la modernidad. Este debate todavía está hoy vivo y es de actualidad en diversas disciplinas e investigaciones como de la antropología social y cultural de la modernidad.

En el apartado 3, nos detendremos sobre dos aspectos particulares de la crítica de Kelsen a la interpretación de la filosofía social, de la ciencia y de la política moderna como “nuevas religiones”: esta errónea interpretación se debe al menos a dos tipos de errores:

1. un error de tipo *metodológico*: que consiste en la elaboración de falsos paralelismos
2. Un error de tipo *conceptual*, que consiste en la formulación del contradictorio concepto de religión secular.

A estos dos tipos de errores están dedicados los próximos apartados 3.1 y 3.2.

3.1. El primer tipo de error: la elaboración de falsos paralelismos

El primer tipo de error que subyace a la errónea interpretación de la filosofía social, de la ciencia y de la política modernas como “nuevas religiones” es de tipo

metodológico, y consiste en la elaboración de falsos paralelismos entre fenómenos teológicos y religiosos de un lado, y concepciones filosóficas, sociológicas y científicas y políticas por otro. La ilegitimidad de los paralelismos elaborados por los autores criticados por Kelsen puede depender de al menos dos factores.

En primer lugar, de la sobrevaloración de las semejanzas y de la infravaloración de las diferencias entre estos fenómenos pertenecientes a ámbitos distintos. De este primer factor nos ocuparemos en el apartado 3.1.1.

En segundo lugar, ésta puede depender del hecho de que un único y mismo término venga usado acriticamente para designar algunos fenómenos pertenecientes a ámbitos diferentes, con la consecuencia de intercambiar una metáfora, una analogía solo aparente, por una identidad. De este segundo factor nos ocuparemos en el apartado 3.1.2.

3.1.1. Primer factor: la sobrevaloración de las semejanzas y la infravaloración de las diferencias

3.1.1.1. El argumento de la intensidad de los sentimientos

Un ejemplo del primer factor que puede inducir a la elaboración de falsos paralelismos se encuentra en el argumento basado en la intensidad de los sentimientos: ya que la intensidad de los sentimientos suscitados por las doctrinas políticas como el socialismo marxista, el fascismo y el nacionalsocialismo es análoga a la intensidad de los sentimientos suscitados por una fe religiosa, estas doctrinas políticas serían “nuevas religiones”, “religiones seculares”.

3.1.1.2 El filósofo y sociólogo francés Raymond Aron sostiene, por ejemplo, que las doctrinas políticas de la modernidad “son capaces de convertir las mentes hacia la misma devoción, la misma intransigencia y el mismo fervor incondicionado que son propios de la fe religiosa”, y en virtud de esta semejanza, él llama a estas doctrinas políticas anti-religiosas “religiones seculares” (Aron, 1944: 210). Del mismo modo, otro sociólogo francés, Jules Monnerot, “ve el comunismo como una religión ya que la vinculación que los comunistas prueban por el comunismo se asemeja a la vinculación que una persona religiosa prueba por su propia religión” (Kelsen, 2012: 269/ 2014: 360).

El historiador de las ideas americano Crane Brinton llega a presentar como una religión también el nacionalismo presente en los movimientos democráticos de la modernidad, sobre la base de la intuición “por la que los sentimientos que unen las personas a sus propios compatriotas (y, por ello, a su comunidad) serían tan intensos como los sentimientos que unen al propio Dios” (Kelsen, 2012: 269; 2014: 360). En este sentido, él habla de “religión del nacionalismo”, y escribe:

Hasta aquellos que encuentran fuera de lugar, impropias o simplemente ofensivas, expresiones como “religión del nacionalismo”, no pueden negar que el individuo tenga, en relación a la cosa pública, un vínculo emocional tal por el cual muchos de sus himnos, de sus símbolos y de sus ceremonias públicas del Estado-nación evocan cuanto menos al ritual religioso, y no pueden negar la existencia de textos sagrados, declaraciones, cartas de los derechos, y oraciones consagradas de un Webster o de

un Danton, un *Farewell Address*, y otros pronunciamientos, que son comparables al canon de los escritos reconocidos en el ámbito de una religión (Brinton, 1959: 331).

También el filósofo británico Bertrand Russell, que va indudablemente citado como uno de los autores más abiertamente anti-teleológicos, habla del comunismo y del fascismo como nuevas religiones, sobre la base de la tesis según la cual “la religión consiste en una manera de sentir, no tanto en una serie de convenciones”. Escribe Russell:

Han surgido nuevas religiones con todas las ansias de persecución de una juventud vigorosa y con una potencia también grande en la oposición que hacen a la ciencia cuanto aquella que caracterizó la inquisición a los tiempos de Galileo (Russell, 1956: 17).

3.1.1.1.2. Kelsen critica duramente estos falsos paralelismos: el argumento que consistiría en hablar de “nuevas religiones” o de “religiones seculares” en relación a las doctrinas políticas de la modernidad, en virtud de la intensidad de los sentimientos que esas suscitan es, en este sentido, según Kelsen, un argumento falaz. Escribe Kelsen:

Es una falacia lógica concluir (desde la intensidad de los sentimientos con los que los hombres se adhieren a ciertas ideas), algo en relación a la naturaleza de estas ideas, haciendo que una doctrina resulte ser una “religión” si la intensidad con la que una persona está convencida de la verdad de la misma es igual a la intensidad con la cual una persona cree en la existencia de Dios justo y omnipotente (Kelsen, 2012: 24-25).

Según Kelsen, si se aceptase el argumento de la intensidad de los sentimientos, absurdamente, “también una doctrina científica, que rechazase cualquiera de los presupuestos de una potencia trascendente o sobrenatural, podría entonces ser definida como una religión” (Kelsen, 2012: 24-25).

Kelsen admite, en efecto, que “en casos excepcionales, las personas pueden, con razón o sin razón, estar convencidas de una verdad científica con la misma intensidad con la que un cristiano está convencido de la existencia de Dios”, pero concluye que “en virtud de esta intensidad, la verdad científica viene transformada en una verdad religiosa” (Kelsen, 2012: 175-176).

Aquello que los autores criticados por Kelsen infravaloran —sobreevaluando en cambio la semejanza en relación a la intensidad de los sentimientos— es una diferencia que Kelsen considera por el contrario fundamental: el elemento esencial de cada religión es, según Kelsen, la creencia en Dios o en los dioses, —o de alguna manera en una entidad sobrenatural—. Y esta creencia no está evidentemente presente en las doctrinas políticas del socialismo, del fascismo, del nacional-catolicismo, o del nacionalismo democrático.

Escribe Kelsen: “de la definición de religión como un tipo de sentimiento no se sigue que cualquier cosa diferente de la creencia en Dios —como el fascismo, el nacionalsocialismo, el comunismo— sean una religión” (Kelsen, 2012: 34).

3.1.1.2. El argumento de los valores supremos

3.1.1.2.1. Otro caso de sobrevaloración de una semejanza y de infravaloración de una diferencia que según Kelsen, es fundamental, es el caso del argumento de los valores supremos, también formulado por Raymond Aron. El argumento es el siguiente: ya que la función de la religión es determinar valores supremos que guíen la existencia humana, y ya que las doctrinas políticas de la modernidad —socialismo, marxismo, nacionalsocialismo, fascismo— determinan valores supremos, tales doctrinas pueden ser consideradas religiones. También este argumento es, sin embargo, según Kelsen, un argumento falaz.

Escribe Kelsen:

Esta conclusión es el resultado de una errónea identificación de la religión con la moral, es decir, con un sistema de normas morales basadas en valores que sin lugar a dudas vienen presupuestos como valores supremos (Kelsen, 2012: 25; 2014: 31-32).

Si bien es cierto que tanto una moral como una religión pueden tener la función de determinar valores supremos, Kelsen critica sin embargo el hecho —hecho que Aron, en cambio, parece asumir como cierto— que esta sea una razón suficiente para llamar “religión” a cualquier sistema de normas morales que determinan valores supremos.

Según Kelsen, en efecto, “hay sistemas morales que no tienen ninguna relación con una religión” (Kelsen, 2012: 25; 2014: 31-32), y los sistemas morales propuestos del socialismo, del marxismo, del nacionalsocialismos y del fascismo son de este tipo. También en la refutación de este segundo argumento de Aron, Kelsen rebate que, para que se pueda hablar de religión en sentido propio, es necesario que haya una referencia a una entidad divina, a un ser trascendente. Kelsen afirma que “un elemento constitutivo de los valores morales de una religión es el hecho de que se crea que esos han sido establecidos por la voluntad de un Dios, o de un ser trascendente de naturaleza divina, y que por esta razón son valores absolutos” (Kelsen, 2012: 25; 2014: 31-32). Por tanto, “hasta que una doctrina moral no fundamenta sus propios valores sobre una voluntad de un ser sobrehumano y sobrenatural, no hay ninguna razón para definirla como una religión” (Kelsen, 2012: 25; 2014: 31-32). Explica Kelsen: “Cada sistema de valores ético-políticos implica, por su naturaleza, la distinción entre el bien y el mal —una distinción que es posible rastrear también sin tener que recurrir a Dios o a seres divinos, y sin tener que hacer referencia a valores absolutos” (Kelsen, 2012: 25; 2014: 31-32). Kelsen introduce, en este punto, una distinción sutil, pero de una importancia extrema en toda su obra, la distinción entre valores *supremos* y valores *absolutos*.

Si es verdad, según Kelsen, que un sistema moral por su propia naturaleza presupone el carácter supremo de los valores sobre los cuales se basa, no necesariamente aquellos valores tienen un carácter *absoluto* o *trascendente*. “Un valor “supremo” *en sentido religioso* es un valor establecido por la voluntad de un Dios en cuanto que ser sobrenatural; en este caso, el adjetivo “supremo” tiene el mismo significado

que en la expresión “ser supremo”; el significado, religioso, de “sobrenatural”, de “divino” (Kelsen, 2012: 179; 2014: 242).

En cambio, “un valor “supremo” en sentido no-religioso es un valor establecido por la voluntad del hombre en cuanto ser natural”: en este segundo caso, el adjetivo “supremo” tiene el mismo significado que tiene en expresiones como “Corte Suprema” o “en una monarquía absoluta, el rey es el ser “supremo”” (Kelsen, 2012: 179; 2014: 242). Una distinción parecida se sobreentiende también desde una distinción paralela entre sistemas normativos *religiosos* y sistemas normativos no *religiosos* centrada en el carácter trascendente o no-trascendente de la sanción, distinción que Kelsen ha elaborado en particular a partir de los años 40, tanto en las obras de corte filosófico-jurídicas (Kelsen, 1945b: 20-21), como en las obras de huella marcadamente más antropológica (Kelsen, 1945a)¹⁹.

Los sistemas normativos *religiosos* prevén sanciones que tienen carácter trascendente. Los sistemas normativos *no religiosos* (morales o jurídicos) prevén sanciones que tienen carácter immanente.

3.1.1.2.2. Criticando el argumento de los valores supremos, Kelsen se enfrenta de manera directa con el intento, realizado por Voegelin y otros autores, de volver a hacer depender la ciencia, la filosofía y la política de una “verdadera religión”. Este intento viene, de hecho, de la falsa presuposición de que “una ciencia o una filosofía social [...] independiente de la teología no pueda tener resultados satisfactorios, ya que no conduce a aquellos valores absolutos que se pueden fundamentar solo desde una verdadera religión, y sin los cuales la sociedad y la historia están exentas de significado, y de que la política sería por su propia naturaleza una religión, o que no pueda estar separada de ella” (Kelsen, 1963: 3).

En una clase abierta realizada en Berkeley, en el Boalt Hall, el 20 de noviembre de 1962 —es decir, en el mismo periodo en el que estaba terminando *Secular Religion*— Kelsen critica explícitamente la opinión difusa según la cual “un ordenamiento moral no pueda ser efectivo si los hombres no creen que las normas de este ordenamiento provengan de la voluntad de Dios y sean sancionadas con un premio o una pena divina”²⁰. Esta opinión es para Kelsen falsa: entre los argumentos que Kelsen utiliza contra el fundamento de esta opinión, está el argumento basado en el concepto psicológico —que Kelsen recoge del psicoanalista Alfred Adler— de “*Geltungstrieb*”, o sea la pulsión de obtener aprobación, estima y el respeto de los otros.

Según Kelsen, en la mayor parte de los hombres, este *Geltungstrieb* proporciona una motivación más fuerte para respetar las normas morales respecto a las creencias religiosas; desde un punto de vista psicológico, escribe Kelsen, el *Geltungstrieb* “es suficiente para asegurar la efectividad de un ordenamiento moral secular, o sea de un ordenamiento social que, a diferencia de un ordenamiento moral religioso, no prevea sanciones trascendentes, y, a diferencias de un ordenamiento jurídico, no prevea sanciones socialmente organizadas.

¹⁹ Sobre el proyecto kelseniano de un libro titulado *Un análisis sociológico de la idea de justicia [A Sociological Analysis of the Idea of Justice]*, véase Carlo Nitsch, 2009: LXII.

²⁰ Esta lección fue luego publicada con el título *Politics, Ethics, Religion and Law* (Kelsen, 1963: 8).

Concluye por tanto Kelsen:

No hay motivo para asumir que en una sociedad en la que no haya una religión, no haya alguna moral [...], que la moral no pueda estar separada de la religión, y que un derecho positivo, por ser efectivo [*effective*], tenga que hacerse garante de una fe religiosa en general, o de la observancia de una determinada religión” (Kelsen, 1963: 10.)

3.1.2. Segundo factor: el uso acrítico de un único y mismo término para designar fenómenos que son diferentes

El segundo factor que puede inducir a la elaboración de falsos paralelismos entre fenómenos teológicos y religiosos, por un lado, y concepciones filosóficas, sociológicas, científicas y políticas, por otro, consiste en el hecho de que un único y mismo término se use acríticamente para designar fenómenos que son diferentes, con la consecuencia de intercambiar una metáfora, o una analogía solo aparente, por una identidad.

3.1.2.1. Omnipotencia de Dios vs. omnipotencia del legislador

Un primer ejemplo característico de analogía presentada de manera inapropiada como identidad, en razón de un uso acrítico del término “omnipotencia” en contextos diferentes, se encuentra, nos hace ver Kelsen, en la doctrina del Estado de Carl Schmitt. Como es sabido, Carl Schmitt sostiene que todos los conceptos más impregnados de la doctrina moderna del Estado son “conceptos teológicos secularizados”; en particular, un concepto teológico secularizado según Schmitt es el concepto de “soberanía”.

La tesis de Schmitt se basa en la interpretación de la soberanía como “omnipotencia del legislador”, y sobre el paralelismo entre omnipotencia del legislador y omnipotencia de Dios. Pero Schmitt infravalora una diferencia esencial entre el concepto de omnipotencia del legislador y el concepto de omnipotencia divina: la limitación del poder del legislador.

Escribe Kelsen:

La omnipotencia de Dios es ilimitada: la denominada omnipotencia del legislador significa solamente que el legislador es competente a hacer y deshacer el derecho positivo. Su omnipotencia se limita al proceso legislativo (Kelsen, 2012: 17-19/ 2014: 21-23).²¹

Kelsen subraya el intento ideológico que se despliega detrás de este falso paralelismo:

Solo los ideólogos de la monarquía absoluta, que presentan el poder del jefe del Estado como derivado de Dios, y el jefe de Estado mismo como representante e

²¹ Sobre un paralelismo similar entre ciencia del derecho y teología véase Kelsen, 1922-1923.

imagen de Dios, intentan hacer creer a la gente que el poder del jefe de Estado es una imagen del poder de Dios (Kelsen, 2012: 17-19; 2014: 22).

3.1.2.2. *Doctrina religiosa vs. doctrina secular del progreso*

Un segundo ejemplo característico de una analogía presentada de manera inapropiada como identidad, esta vez en razón del uso acrítico del término “progreso” en contextos diferentes, se encuentra en aquellos autores —criticados por Kelsen— que no tienen en consideración el diferente significado que este término tiene en la doctrina ilustrada del progreso y en las doctrinas religiosas del progreso —en particular en una fe escatológica o mesiánica— y, como consecuencia, ven en la doctrina ilustrada del progreso una fe de tipo religiosa. Entre los principales autores están: Ernst Cassirer, Carl L. Becker, Charles Frankel, Crane Brinton, Jacob Taubes, Karl Löwith, Eric Voegelin.

Crane Brinton, por ejemplo, considera la doctrina del proceso de Condorcet “la forma más pura” de la “religión de la Ilustración” (Kelsen, 2012: 121; 2014: 162).

Escribe Brinton:

Tanto el Cristianismo como la Ilustración han sido, en su origen, dos intentos de liberarse completamente del mal. Ambos eran movimientos que podríamos definir, sin muchos escrúpulos semánticos, “mesiánicos”, “mileneristas”, “chiliásticos”, “utópicos” (Brinton, 1959: 446, 447).

Y continúa:

Aquellos que creían verdaderamente en la religión del progreso y de la humanidad a finales del siglo XVIII eran, así como las primeras generaciones de cristianos, mileneristas que creían que se habría dado un cambio repentino e integral de la condición humana (Brinton, 1959: 373, 374).

El concepto de “progreso” es entonces, según Brinton, un concepto central de aquello que él denominaba una “nueva escatología”.

Escribe Brinton:

La Ilustración del siglo XVIII ha intentado sustituir —en el sentido literal de “poner en el lugar de”— el paraíso cristiano *trascendente*, ultramundano y divino, la transformación de este mundo a través de la razón humana que guía la acción humana [...], en un “paraíso en la tierra” [...]. Esta escatología del siglo XVIII era una fe mesiánica (Brinton, 1959: 293, 294).

Prosigue Brinton: “el siglo XVIII ha elevado, bajo el nombre de “Progreso”, un proceso histórico “a escatología” (Brinton, 1959: 296). Briton habla explícitamente de “religión del Progreso” (Brinton, 1959: 373). Pero según Kelsen, el término “progreso” no puede tener, en el ámbito de la doctrina ilustrada y ateística del progreso, el mismo significado que tiene en el ámbito de una fe escatológica y milenerista. En primer lugar, Kelsen observa que hay dos “doctrinas esencialmente diferentes del progreso”:

Según la primera, es el hombre mismo, dueño de su propio destino, capaz de satisfacer sus propias necesidades gracias a un conocimiento siempre creciente de los hechos de la naturaleza y de la vida social. Para esta doctrina, el progreso es obra del hombre mismo, y el instrumento principal del progreso es la ciencia. Según la otra doctrina, el progreso es obra de Dios. La Voluntad de Dios se manifiesta en aquel proceso de progresiva mejora de la condición del hombre en la tierra, y solo con la ayuda de Dios el hombre será capaz de mejorar la propia condición de esta vida [...] No la ciencia sino la fe es el instrumento específico del progreso (Kelsen, 2012: 121-122; 2014: 163).

Concluye, por tanto, Kelsen:

No es, entonces, correcto hablar (como hacen Briton y otros autores) de una “fe en el progreso” como si existiese una única actitud al respecto, o como si no hubiese ninguna diferencia esencial entre una “fe” religiosa en el progreso y una doctrina secular del progreso (Kelsen, 2012: 122; 2014: 16-164).

Pero más allá de la diferencia de actitud que está en la base de las dos diferentes doctrinas del progreso, hay una segunda razón por la cual no es posible identificar la doctrina ilustrada del progreso con una escatología de matriz religiosa: una razón por la cual Kelsen considera que entre la doctrina ilustrada del progreso y la escatología de la teología cristiana hay diferencias tan esenciales que los elementos que ellas tienen en común —si los hay— son irrelevantes.

Escribe Kelsen:

“Escatología” es la doctrina cristiana de las “cosas últimas”, de los *éschata*. Esta abarca todo aquello que las Escrituras han enseñado sobre la vida futura del alma individual en otro mundo y sobre la destrucción final de *este* mundo mediante la intervención directa de Dios. Es la predicción del final definitivo de este mundo. La “condición última”, la *éschaton*, es una condición sobrenatural. La escatología cristiana está conectada esencialmente con la creencia en un Segundo Advenimiento de Cristo (Kelsen, 2012: 115; 2014: 153-154).

En la doctrina ilustrada del progreso no hay, según Kelsen, ningún *éschaton*, ningún final último sobrenatural:

Según la doctrina ilustrada, la condición futura de la humanidad (el resultado del progreso) no debe de ser producida por una intervención divina o por cualquier otra especie de potencia sobrehumana, sino por el hombre mismo, por la voluntad del hombre guiada por la razón. El progreso es un proceso natural, no sobrenatural. Ello se realiza exclusivamente en este mundo, sin que de esto se prediga ningún final (Kelsen, 2012: 116; 2014: 156).

Por tanto, concluye Kelsen:

Si la idea de progreso no implica ningún elemento sobrenatural, y si, en contraposición con la religión cristiana, este rechaza elementos de esta naturaleza [la idea de un *éschaton* sobrenatural] pero viene todavía cualificada como una “escatología”,

entonces esta praxis terminológica es equivalente al concepto auto-contradictorio de una escatología sin *éschaton* (Kelsen, 2012: 116; 2014: 156).

3.2. La segunda especie de error: la paradoja de la religión sin un Dios

3.2.1. Nuevas religiones como “religiones seculares”

En las teorías que interpretan la filosofía social, la ciencia y la política de la modernidad como “nuevas religiones”, junto a la elaboración metodológicamente ilegítima de los falsos paralelismos, Kelsen considera que hay un segundo tipo de error, un error de tipo conceptual: este consiste en la formulación del concepto mismo de “religión secular”, de “religión sin un Dios”²². Este concepto es, para Kelsen, evidentemente auto-contradictorio —así como es auto-contradictorio el concepto de una “escatología sin *éschaton*”—. Según Kelsen, de hecho, no es posible imaginar una religión sin un Dios; por ello, cualquier uso del concepto de religión fuera del contexto de una revelación divina o de la creencia (*belief*) en la existencia de una entidad divina trascendente, es contradictorio y paradójico, así como contradictoria y paradójica es la expresión “religión secular”, que Kelsen atribuye a Raymond Aron²³.

Cuánto estuviese convencido Kelsen de este argumento conceptual contra los teóricos de las “religiones seculares” está documentado entre otras cosas en la ya mencionada lección que Kelsen dio en la Boalt Hall (Berkeley) en 1962.

Escribe Kelsen:

Está ahora de moda hablar de “religiones seculares”, de “teología sin Dios”. Esta terminología es altamente engañosa. Esta hace necesaria una distinción entre religión “secular”, o sea una religión no religiosa, y una verdad religión, o sea una religión religiosa. Pero la primera es una contradicción en términos, la segunda un pleonismo sin sentido (Hans Kelsen, 1963: 7).

La polémica de Kelsen —que en el curso de su vida se convirtió del judaísmo al catolicismo, después al protestantismo, para derivar finalmente en posiciones agnósticas— no está, sin embargo, dirigida contra la religión en sí. Escribe Kelsen:

²² Sobre las relaciones entre secularización y derecho, en concreto en relación al cristianismo, véase la monumental obra colectiva a cargo de Luigi Lombardi Vallauri y Gerhard Dilcher, 1981.

²³ En realidad, como documenta el histórico italiano Emilio Gentile (2007: 5), el sintagma “religión secular” es anterior a Raymond Aron. Según Gentile, la primera vez que aparece el sintagma “religión secular” es, en la forma inglesa de “secular religion”, en una obra del teólogo austriaco Adolf Keller (1936). Además, en una obra anterior a la obra citada por Emilio Gentile, Adolf Keller afirmaba que “Karl Marx has rendered the working classes conscious of their situation and has lifted a social idea above the darkness of their misery. He has given them a dynamic impulse of an almost religious eschatological character, a kind of messianic hope” (Véase Keller and Stewart, 1927: 52). El carácter escatológico de la doctrina comunista, como documenta Kelsen, había sido ya abordado por Fritz Gerlich (1920). Por otro lado, en ese mismo año, el filósofo Bertrand Russell (1920: 7, 16) había considerado, como documenta Gentile (2007: 61-62), el carácter religioso de la doctrina política bolchevique.

La ciencia no niega la existencia de una esfera que trasciende el dominio de aquello que es accesible al conocimiento científico. La verdadera ciencia es bien consciente del hecho de que este dominio, por cuanto sea constantemente ampliado por la ciencia, está rodeado por un secreto. Pero la ciencia está obligada a aceptar el hecho de que este secreto es en última instancia impenetrable para la razón humana, y que la razón humana es el único instrumento capaz de conseguir las verdades científicas (Kelsen, 1963: 5).

La polémica de Kelsen se dirige, por el contrario, contra el intento ilegítimo de querer ver, recurriendo al contradictorio concepto de “religión secular”, implicaciones religiosas y teológicas desnaturalizadas en la filosofía social, en la ciencia y en la política modernas, y de volver a hacer depender, como querrían algunos autores, la ciencia, la filosofía y la política de una “verdadera religión”.

3.2.2. Nuevas religiones y el sentimiento de lo sagrado

La crítica de Kelsen envuelve explícitamente también a aquellas teorías fenomenológicas de la experiencia religiosa que distinguen y separan la experiencia de lo sagrado de la creencia en una divinidad trascendente, e identifican la religión *no* con la creencia en una divinidad trascendente, sino con la experiencia de lo sagrado en cuanto tal. En particular, Kelsen se dirige a dos autores sobre los cuales no es posible sospechar un compromiso con el intento de hacer volver la ciencia, la filosofía y la política bajo el dominio de la teología y de la religión: Bertrand Russel y Julian Huxley. Para Russel, como hemos recordado en el apartado 3.1.1.1., la religión consiste “en un modo de sentir, más que en una serie de convenciones” (Kelsen, 2012: 34; 2014: 45).

De manera parecida, Julian Huxley, en *Religion without Revelation* (1957), sostiene que “la esencia de la religión nace de la capacidad de sentir temor o reverencia; los objetos de la religión son originariamente y esencialmente aquellas cosas, aquellos eventos, aquellas ideas que hacen surgir el sentimiento de lo sagrado” (Huxley, 1957: 120). Sentimiento que puede prescindir de la creencia en seres sobrenaturales: según Huxley, “la creencia en seres sobrenaturales no es parte integrante ni parte esencial del modo de vivir religioso” (Huxley, 1957: 10). Huxley se reconecta con la fenomenología de lo sagrado del teólogo y filósofo alemán Rudolf Otto²⁴. Según Otto, el “sentimiento de lo sagrado está esencialmente conectado a la creencia de la existencia de algo que Otto llama el “numinoso”. Pero aquí es donde va la crítica de Kelsen: “no habría ninguna razón por la cual un objeto sensorialmente perceptible tendría que hacer surgir en el hombre este específico temor, si el hombre no considerase que este efecto se encuentra en una posible relación con un Dios, o con una entidad sobre-sensible parecida a un Dios, como un demonio” (Kelsen, 2012: 37; 2014: 49).

El error de Huxley, según Kelsen, consiste en considerar posible una experiencia de lo sagrado sin la creencia en una entidad trascendente.

²⁴ También Mircea Eliade hace referencia explícita a la fenomenología de lo sagrado elaborada por Rudolf Otto (1917, 1926).

Así pues, y según Kelsen, tanto Russell como Huxley cometen el mismo error que aquellos que adoptan el auto-contradictorio concepto de “religión secular”.

3.2.3. Sagrado y religioso: ¿una falsa equivalencia?

A diferencia de Russell y Huxley, para Kelsen la religión, la experiencia de lo sagrado y la creencia en una entidad trascendente son todo uno (por tanto, no hay una experiencia de lo sagrado sin la creencia en una entidad trascendental). Sin embargo, también Russell y Huxley, como Kelsen, consideran inseparables la dimensión de lo sagrado y la dimensión religiosa (para Huxley la experiencia religiosa coincide con la experiencia de lo sagrado, para Kelsen la experiencia de lo sagrado presupone la creencia religiosa). Pero, ¿de verdad lo sagrado y lo religioso son dos dimensiones inseparables? ¿Es entonces imposible pensar en una experiencia de lo sagrado que sea independiente de una dimensión religiosa? Una respuesta negativa a estas dos preguntas fue propuesta, por ejemplo, por el antropólogo andaluz Isidoro Moreno Navarro, que sostiene la tesis de la falsa equivalencia entre lo sagrado y lo religioso. Según Moreno a la oposición dicotómica diádica entre religioso y secular, es oportuno sustituir un sistema de opuestos más articulado, construido sobre dos ejes dicotómicos intersecantes: el eje religioso-laico, y el eje sagrado-secular (Moreno, 1998: 173; Moreno, 2003: 16-18). Según Moreno, las ideologías políticas y sociales de la modernidad estarían caracterizadas no tanto por un proceso de secularización de la religión sino más por una fragmentación de lo sagrado y una pluralidad de procesos de sacralización de lo laico. La tesis de Moreno, que recoge explícitamente la definición de lo sagrado de Durkheim (lo sagrado como absoluto), se presta a una confrontación interesante con la tesis de Kelsen, ya que de un lado Moreno concuerda con Kelsen sobre el argumento de que no se pueda hablar, en relación a los movimientos políticos de la modernidad, de “religiones”²⁵; por otro lado, su tesis abre la posibilidad de indagar sobre la pluralidad de fenómenos de “sacralización de lo laico”, cuyo éxito, al prescindir de la referencia a una entidad trascendente, consiste en la construcción de sistemas normativos basados en valores absolutos.

Aún si Kelsen ha excluido la posibilidad de distinguir lo sagrado de lo religioso, y por ello, de ver fenómenos de sacralización de lo laico, Kelsen y Moreno, se mueven sin embargo en la misma dirección al subrayar los peligros que surgen en la construcción de sistemas morales que presupongan la existencia de valores absolutos²⁶, y en las tesis según las cuales “si no hay una justicia absoluta, no hay ninguna justicia” (Kelsen, 1955-1956: 47).

Traducción: Marina Montoto Ugarte

²⁵ También Moreno (2003: 16) descalifica como un “simplismo” la tesis según la cual el nazismo y ciertas versiones del marxismo serán religiones.

²⁶ Como lo sagrado, en cuanto que presupone una entidad sobrenatural, es inseparable de lo religioso, así también parece ser inseparable de lo religioso lo absoluto; escribe, por tanto, Kelsen: “En general un absoluto, y en particular verdades absolutas o valores absolutos [...], pueden ser afirmados de un modo coherente solo en base al presupuesto de que los haya establecido una autoridad sobrenatural” p. 136.

4. Referencias bibliográficas

ARON, Raymond.

1944 “L’avenir des religions séculiers”. *La France Libre*, 8: 210-217; 269-277.

BERSIER LADAVAC, Nicoletta.

2013 “La controversia di Hans Kelsen con le religioni secolari”. *Sociologia del diritto*, 39, 3: 141-147.

BRINTON, Crane.

1959 *History of Western Morals*. New York: Harcourt, Brace & Company.

DI LUCIA, Paolo/PASSERINI GLAZEL, Lorenzo.

2014 “Religione senza un Dio? Prefazione all’edizione italiana”, in Hans Kelsen, *Religione secolare. Una polemica contro l’errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderna come “nuove religioni”*. Milano, Raffaello Cortina Editore, IX-XXXIII.

ELIADE, Mircea.

1965 *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard. Traduzione italiana di Edoardo Fadini: *Il sacro e il profano*. Torino: Paolo Boringhieri, 1973.

GENTILE, Emilio.

2007 [2001] *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Roma-Bari: Laterza.

GERLICH, Fritz.

1920 *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*. München: H. Bruckmann.

GOLDING, Martin.

1993 “Review of Hans Kelsen: *General Theory of Norms*”. *Ethics*, 103: 824-827.

GROSS, Raphael.

2013 “Der Parallelismus als Gefahr. Zur “judischen Biographie” von Hans Kelsen”, in Clemens Jabloner, Thomas Olechowski, Klaus Zeleny (Eds.), *Secular Religion. Rezeption und Kritik*. Wien: Manz, 113-129.

JABLONER, Clemens; OLECHOWSKI, Thomas; ZELENY, Klaus (Eds.).

2013 *Secular Religion. Rezeption und Kritik*. Wien: Manz.

HEIDEGGER, Martin.

1961 *Nietzsche*. Pfullingen: Neske.

HUXLEY, Julian.

1957 *Religion without Revelation*. New York: The New American Library.

KELLER, Adolf/STEWART, George.

1927 *Protestant Europe: Its Crisis and Outlook*. London: Hodder & Stoughton.

KELLER, Adolf.

1936 *Church and State on the European Continent. The Social Service Lecture, 1936.* London: The Epworth Press.

KELSEN, Hans.

1922-1923 “Gott und Staat”. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 11: 261-284.

1934 *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik.* Wien: Manz.

1943 *Society and Nature. A Sociological Inquiry.* Chicago: The University of Chicago Press.

1945a *Sociedad y naturaleza. Una investigación sociológica.* Prefacio del autor a esta edición castellana. Buenos Aires: Editorial Depalma.

1945b *General Theory of Law and State.* Cambridge: Harvard University Press.

1948 *The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis.* Berkeley: University of California Press.

1955 *The Communist Theory of Law.* New York: Praeger.

1955 “Foundations of Democracy”. *Ethics*, 66, 1/2: 1-101.

1960 *Reine Rechtslehre.* Wien: Manz.

1963 “Politics, ethics, religion and law”, in Gerhard A. Ritter/Gilbert Zieburá (Eds.) *Faktoren der politischen Entscheidung. Festgabe für Ernst Fraenkel zum 65. Geburtstag.* Berlin: Walter de Gruyter: 3-10.

1973 *Essays in Legal and Moral Philosophy.* Dordrecht: Reidel.

1979 *Allgemeine Theorie der Normen.* Wien: Manz.

2004 *A New Science of Politics. Han Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics". A Contribution to the Critique of Ideology.* Edited by Eckhart Arnold. Frankfurt-Lancaster, Ontos.

2006 *¿Una nueva ciencia de la política: Réplica a Eric Voegelin.* Eckhart Arnold (Ed.). Buenos Aires: Katz.

2008 *Scritti autobiografici.* Reggio Emilia: Diabasis.

2012 *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as "New Religions".* Edited from the estate of Hans Kelsen by Robert Walter, Clemens Jabloner und Klaus Zeleny. Wien: Springer.

2014 *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, la scienza e la politica moderne come "nuove religioni".* A cura di Paolo Di Lucia e Lorenzo Passerini Glazel. Milano: Raffaello Cortina Editore

LEONE, Massimo.

2013 “Review of Hans Kelsen: Secular Religion”. *International Journal of the Semiotics of Law*, 26: 241-245.

LOMBARDI VALLAURI, Luigi; DILCHER, Gerhard.

1981 *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno.* Milano: Giuffrè.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa.

2013 “Notes on a Political Atheology. A Reading of Hans Kelsen's *Secular Religion*”. *Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie*, 99/2: 201-211.

MÉTALL, Rudolf Aladár.

1969 *Hans Kelsen. Leben und Werk*. Wien: Deuticke.

2009 [1976] *Hans Kelsen. Vida y obra*. México: Coyoacán.

MORENO, Isidoro.

1998 “Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?”, in: Arnaldo Nesti (Ed.), *Potenza e impotenza della memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini*. Città di Castello: Tibergraph, 170-184.

2003 “La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 13-26.

NITSCH, Carlo.

2009 “Holmes Lectures, 1940-1941. Studio storico-critico su Kelsen in America”, in Hans Kelsen, *Diritto e pace nelle relazioni internazionali. Le Oliver Wendell Holmes Lectures, 1940-1941*, Milano: Giuffrè, V-LXXXI.

OTTO, Rudolf.

1926 [1917] *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Gotha, Klotz. Traduzione italiana di Ernesto Buonaiuti: *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Milano, SE, 2009.

RICCOBONO, Francesco.

2013 “Kelsen e la religione”. *Rivista di Filosofia del diritto*, numero speciale 121-136.

RIDOLFI, Giorgio.

2012 “Religioni secolari e religioni senza Dio”. *Rivista di Filosofia del diritto* 1: 435-450.

RUSSELL, Bertrand.

1920 *The Practice and Theory of Bolshevism*. London, Allen & Unwin.

1956 [1935] *Religion and Science*. London-New York-Toronto, The Home University Library of Modern Knowledge.

THOMASSEN, Bjørn.

2014 “Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen’s Futile Exchange with Eric Voegelin”, *History and Theory*, 53: 435-450.

TREVES, Renato.

1981 “Sociologia del diritto e sociologia dell’idea di giustizia nel pensiero di Hans Kelsen”. *Sociologia del diritto*, VIII/3: 7-24.

VOEGELIN, Eric.

1952 *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press.

1959 *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München, Kösel.