

**Un Kelsen poco propicio a detectar elementos religiosos
en pensamiento social.**

A propósito de *Religión secular. Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como «nuevas religiones»*¹

Andrés Ollero Tassara
Universidad Rey Juan Carlos

Ver incrementada la nada escasa bibliografía de Hans Kelsen con un inesperado título ya es noticia. Si, además, nos lo muestra preocupado (aunque sea por alusiones) por el papel de la religión es aún más llamativo. ¿Qué le llevó a mostrarse tan quisquilloso con quienes, con intención sin duda descalificadora, colgaban el sambenito de religioso a los más ambiciosos planteamientos de filosofía social y política? ¿Qué número de horas, llevado de su habitual rigor, se consideró obligado a dedicar a figuras tan alejadas de la teoría pura como Sertillanges, Voegelin, Aron, Löwit o Britner? ¿Qué llevó a retrasar la publicación de tan ingente trabajo hasta acabar convirtiéndolo en póstumo? Tras ultimar un decenio de tarea en 1964 decidirá en efecto mantenerlo inédito, asumiendo incluso una fuerte indemnización para el editor.

Uno de los posibles motivos para tan accidentado recorrido lo señala el propio Kelsen, al abordar la conclusión de su obra: temía haber sobreactuado. “A este libro, se le podría objetar que sobrestima la importancia de la interpretación contra la que se dirige su ataque. Ver implicaciones teológicas en ciertas sociologías y filosofías de la historia de nuestro tiempo, así como descubrir la presencia de la religión en la ciencia y la política, podría considerarse como mera exposición, más o menos exagerada, de ciertas semejanzas, una *façon de parler* elegida por su efecto sobre el lector, una suerte de licencia poética sin consecuencias serias”. Sin embargo, en opinión del autor esto constituiría un grave error. “El propósito –y si no el propósito, el efecto inevitable– de la interpretación atacada en este libro es minar el poderoso dique construido para proteger a la ciencia y la política de quedar anegadas por la especulación teológico-metafísica” (p. 333). Queda pues flotando la sospecha de si vino a cuento tanto esfuerzo.

No faltan, sin embargo, otros datos dignos de comentario. La introducción de Massimo Latorre resalta que, “como es sabido, la hostilidad de los ambientes

¹ Madrid, Trotta, 2015.

católicos se hará cada vez más insoportable hasta llevar a la expulsión del jurista vienes de la Corte Constitucional, de la que sin embargo había sido su principal arquitecto”. La cuestión sin embargo podía complicarse aún más. El marxismo era uno de los planteamientos que se veían criticados como criptoreligiosos. Los años cincuenta no parecían en los Estados Unidos, en plena caza de brujas, el momento más oportuno para asumir –siquiera indirectamente– su defensa. Todo invitaba a dar tiempo al tiempo.

A todo esto, el texto original llegó a verse titulado *¿Religión sin Dios?*, dulcificando con interrogantes lo que Ronald Dworkin había convertido –también con carácter póstumo– en afirmación tajante². Al final prevalecería el rótulo *Religión secular* para calificar el intento de disfrazar con hábitos religiosos planteamientos todo lo discutibles que se quiera, pero ajenos a tal pretensión.

Kelsen tenía muy claro el objetivo de su ardua tarea. El libro se dirige contra el intento, por parte de autores entonces recientes, de interpretar las más importantes obras de la filosofía social, especialmente de la moderna filosofía de la historia, a pesar de su declarada tendencia antiteológica, como teología encubierta o degenerada; ello llevará igualmente a presentar a ciertas ideologías de nuestro tiempo como «religiones seculares». El “intento llega al extremo de identificar la naturaleza de la modernidad, y en particular el cientifismo, que es su elemento más característico, con el gnosticismo, estigmatizado como religión falsa, como herejía”. Con ello lo que se está poniendo en riesgo es la autonomía de lo científico. “Las obras contra las que se dirige este libro amenazan seriamente la existencia de una ciencia independiente y objetiva y, con ello, el espíritu del mundo moderno” (pp. 41 y 42).

La búsqueda de paralelismos en problemas suscitados en campos de conocimiento diferentes, como puedan ser la ciencia social y la teología, la política y la religión, es una tarea legítima, útil e indudablemente científica. Pero este método comparativo entraña dos peligros. En primer lugar, la tendencia a buscar afinidades puede inducir al autor a sobrestimar las semejanzas y a subestimar –incluso a ignorar– diferencias esenciales entre dos fenómenos; en segundo lugar, a ver una identidad donde hay solo una apariencia de analogía, debida al empleo de los mismos términos (como puedan ser «revolución», «libertad», «progreso») con diferentes significados (p. 55).

Para Kelsen es decisivo deslindar qué trabajo es el que se pretende llevar a cabo. “La historia puede interpretarse de dos formas fundamentalmente distintas. Una de ellas es considerar la evolución de la humanidad como la realización de la voluntad del hombre; la otra, como la realización de la voluntad de Dios. La primera es filosofía de la historia; la segunda, teología de la histo-

² R.DWORKIN *Religión sin dios* México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

ria” (p. 59). Considera a la vez una falacia convertir en decisiva “la intensidad de los sentimientos con que los hombres se adhieren a determinadas ideas”, para detectar una «religión» cuando “la intensidad con la que uno está convencido de su verdad es la misma que la intensidad con la que se cree en la existencia de un Dios omnipotente y enteramente justo” (p. 63). Así “aunque el marxismo niega que su doctrina contenga ideales morales, implica un punto de vista semejante. Pero, si bien el marxismo, como teoría política, presupone valores morales, no los considera como establecidos por Dios” (p. 65).

Kelsen pone en guardia respecto a paralelismos metafóricos. “La respuesta debe buscarse en las obras de los teólogos que acogen favorablemente esta reinterpretación de la ciencia y la filosofía moderna: Quieren que regresemos a la religión para que así la teología impere de nuevo sobre la ciencia” (p. 68). Estamos pues en plena *Ideologiekritik*.

Lo cierto, a ojos kelsenianos, es que considerando que “las doctrinas de Lessing, Comte y Marx son «filosofías» de la historia, de manera consciente o inconsciente se borra la diferencia entre teología y filosofía científica” (p. 85). “Voegelin es bastante sincero en este punto. Su intento de establecer los fundamentos de una nueva ciencia de la política, que sea también simultáneamente una filosofía de la historia, se dirige contra el positivismo arreligioso y antimetafísico del siglo XIX, al que acusa de haber destruido la ciencia política fundada, según declara, por Platón” (p. 92). Pero “a lo que Voegelin aspira no es” a “una «nueva» ciencia política”. “Se trata, más bien, de una muy vieja, que fue abandonada porque se puso en evidencia su condición de pseudociencia, de instrumento de poderes políticos concretos”. Implicaba “un movimiento de regresión. Su tendencia es transferir el espíritu de la Edad Media a los tiempos modernos” (pp. 97-98).

Kelsen, vigilante celoso de la frontera entre ser y deber ser, no puede soslayar –con referencias religiosas o sin ellas– la posible entrada en juego de planteamientos iusnaturalistas. “No hay ley natural cabe y por encima de la ley positiva –dualismo característico de la doctrina iusnaturalista–, sino solo una ley: la ley positiva. Tal es el punto de vista del positivismo jurídico, y la filosofía del derecho de Hobbes es una teoría del positivismo jurídico, aunque emplea la terminología de la doctrina iusnaturalista de su tiempo” (p. 132).

“Es cierto que el materialismo dialéctico, que según su propia intención es una explicación causal de la realidad social, implica un elemento político-moral; es, a la vez, una especie de doctrina iusnaturalista, según la cual un valor moral es inmanente en la realidad social”. “Es una crítica justificable del marxismo afirmar que esta doctrina iusnaturalista carece de fundamento, es decir, que la mezcla de explicación causal de la realidad social con juicios de valor es lógicamente inadmisibles”. “Pero rebasa los límites de la crítica legítima in-

terpretar este elemento ético-político proyectado en la realidad social como la voz de Dios y, con ello, ver en el marxismo una religión que «justifica apasionadamente los modos del obrar del dios ‘Materialismo Dialéctico’ con el hombre, es decir, una teodicea» (p. 221).

Cuando se señalaba que “los proyectos de los filósofos del siglo XVIII estaban inspirados en el ideal cristiano de servicio, aun en el caso de que los filósofos del siglo XVIII se hubieran inspirado en ideales morales idénticos a los sostenidos por la religión cristiana, sus ideales no vendrían impuestos a los seres humanos por voluntad de Dios sino que, según su opinión, derivarían de la razón humana. Lo esencial es esta diferencia, no una semejanza cuestionable” (p. 145). “Pero este es, con todo, un error de menor importancia. Más grave le parece el uso que Voegelin hace de la expresión «corán gnóstico» inventada por él. Caracterizará como tal no solo la *Institutio* de Calvino, sino también las obras de Comte y Marx” (p. 173).

“Cabe la posibilidad de que Hume, en lo más profundo de su corazón, no estuviera del todo libre de ciertos sentimientos religiosos”. “Pero sea como fuere, en la historia de las ideas Hume ocupa un lugar prominente no como ser humano concreto, con las debilidades de sus deseos y temores, con su tendencia a compromisos de circunstancias, sino como representante clásico del empirismo escéptico y, por tanto, de una filosofía atea cuyos principios desarrolló con absoluta brillantez” (p. 186).

A pesar de la actitud antirreligiosa y, en especial, anticristiana, de Saint-Simon Etienne Gilson interpretará su filosofía “como «un nuevo cristianismo de la ciencia»” (p. 189). Para Kelsen, “Saint-Simon creía en la religión, pero solo como instrumento de la política”. “La confesión de fe cristiana que hallamos en la obra que escribió poco antes de su muerte apenas puede considerarse otra cosa que la conversión de un agonizante, que no debe influir en la interpretación de sus obras precedentes” (p. 191).

La argumentación parece invitar a una enmienda a la totalidad. “Si hemos de creer que los filósofos de la Ilustración y Comte, apasionado oponente de la teología, reconstruyeron la ciudad de Dios de san Agustín; que la Enciclopedia francesa era un «corán»; que Lessing, defensor de la razón humana contra el oscurantismo metafísico, era un apocalíptico joaquinista; y que en los escritos de Hume, líder del empirismo escéptico, está implicada la creencia en la revelación, tampoco debe desconcertarnos aprender de Lowith que Proudhon, el más radical de los ateos, era un «alma religiosa» y el «teólogo del progreso»” (p. 192).

“El único elemento que comparten la filosofía positiva y el esquema cristiano de salvación es la idea de mejora, que indudablemente no es monopolio de la religión cristiana”. “La reinterpretación que Lowith y Voegelin hacen de

la filosofía positiva de Comte es idéntica, en principio, a la versión católica ofrecida por Gilson” (p. 209). “Por «religión» Comte entiende orden social, sin ningún tipo de implicaciones teológico-metafísicas; un orden moral secular en cuyo carácter antiteológico se hace especial hincapié” (p. 212)³. “Resulta irrelevante, con vistas a una presentación objetiva de la filosofía de Comte, si es posible o no encontrar principios de moralidad a partir de la ciencia empírica. Lo único relevante es que la «fe positiva» de la «religión positiva» de Comte no tiene ni la más mínima semejanza con la fe de la religión cristiana de san Agustín”. “Gilson recalca especialmente que la organización de la sociedad comteana del futuro es una imitación de la de la Iglesia católica. Pero una cosa es la organización de la Iglesia y otra la religión cristiana. La primera es una realidad social; la segunda es su ideología. Comte consideraba que la organización de la Iglesia católica era altamente eficiente y, por ello, la aceptaba como modelo, pero no aceptaba su ideología” (p. 214).

Raymond Aron caracterizará por su parte al “socialismo marxista como «religión secular»”, aludiendo expresamente a las tendencias antirreligiosas del joven Marx. Con todo, afirma que «el socialismo es religión en la misma medida en que es antirreligión». “Las esperanzas del cristiano y las del socialista son enteramente diferentes. El primero espera la beatitud espiritual en el cielo, el último la felicidad material en la tierra.” (p. 217). Kelsen detecta una “falacia lógica”, que ocultaría “la idea de que la moralidad no es posible sin religión, es decir, sin la creencia en Dios como única autoridad moral. Es precisamente esta idea la que Aron estaría dando por sentada, hemos de suponer que no intencionadamente” (p. 218).

Brinton señala que, “del mismo modo que la ciencia cristiana es una religión pero pretende ser una ciencia, también el marxismo pretende ser una ciencia pero es una religión. Solo que –para Kelsen– este «paralelismo religioso» es falso en todos los sentidos” (p. 222).

“El sociólogo francés Jules Monnerot caracteriza también la interpretación económica de la historia de Marx como «mesianismo» o «escatología», y al comunismo marxista como «religión secular». Pero, según él, esta doctrina no es una forma herética de religión cristiana –como Gerlich, Löwith y otros intérpretes del marxismo intentan hacernos creer– sino una religión musulmana, ¡el «islam del siglo XX»!” (p. 228).

“Este planteamiento presupone, desde luego, una doctrina iusnaturalista –la doctrina que afirma que el hombre es libre por naturaleza, lo

³ Al respecto, por mi parte, *Comte en los orígenes del sociologismo jurídico* en Horizontes de la Filosofía del derecho. Homenaje a Luis García San Miguel, Madrid, Universidad de Alcalá, 2002, tomo 2, págs. 565-607. Incluido luego en *Religión, racionalidad y política* Granada, Comares, 2013, págs. 27-73.

cual significa que el ser humano es originariamente aquello que, según esta doctrina, debe ser. El planteamiento presupone también que la justicia, esto es, la libertad (y por tanto la naturaleza original del hombre) será restablecida por el comunismo, en concordancia con la naturaleza, mientras que el capitalismo es contrario a ella". "La doctrina iusnaturalista racionalista, no la religiosa, fue el trasfondo, probablemente inconsciente, del planteamiento de Marx respecto de la autoalienación del hombre en el sistema capitalista" (p. 242).

"Pero hay una teoría metafísica y una teoría no metafísica de los valores. Según la primera, los valores supremos vienen establecidos por la voluntad de Dios; de acuerdo con la segunda, por la voluntad del ser humano. La filosofía de Nietzsche es o, cuando menos, contiene ciertamente una teoría de los valores, pero una teoría de los valores declaradamente no metafísica, incluso antimetafísica" (p. 301).

Rumbo a la conclusión Kelsen marca las distancias: "La creencia en la revelación es un elemento propio de la religión y solo posible dentro de ella. En otras palabras: la revelación es la transmisión de una verdad al hombre por medio de un acontecimiento sobrenatural y, en cuanto tal, está en oposición directa a la transmisión de la verdad mediante la ciencia, que se basa solo en la experiencia de los sentidos humanos controlados por la razón humana y rechaza cualquier tipo de fuente sobrehumana o sobrenatural de la verdad" (p. 314).

Tampoco la democracia es una religión. "La democracia es una peculiar forma de gobierno de los hombres sobre los hombres de esta tierra. Se caracteriza porque en ella el gobierno viene determinado, de forma directa o indirecta, por quienes han de ser gobernados. En cuanto tal, nada tiene que ver con la religión, ya se trate de democracia liberal o totalitaria" (p. 329). "Poca duda puede haber de que, en la época moderna, el democratismo va de la mano de la emancipación respecto de la religión. Lo mismo vale para el nacionalismo, que es difícil de reconciliar con la creencia en un Dios que ama a todos hombres sin tener en cuenta su nacionalidad" (p. 330).

En resumen, "la ciencia solo puede describir y explicar, no puede justificar la realidad. Tiene una tendencia immanente a ser independiente de la política y, en cuanto conocimiento racional y objetivo de la realidad, no puede presuponer en la descripción y explicación de su objeto la existencia de una autoridad trascendente más allá de toda posible experiencia humana." (p. 334).

Anuario
de
Derecho Eclesiástico
del Estado

Vol. XXXIII
2017

Instituto para el Estudio de la Libertad Religiosa

Editorial Alfonsópolis