
LA RELIGIÓN POLÍTICA EN VOEGELIN



Autor: George Leon Kabarity

Tutor: Prof. Dr. Miguel Antonio Pastor Pérez.

Universidad de Sevilla

Facultad de Filosofía

Trabajo Fin de Máster

Sevilla, junio, 2021

Resumen. Voegelin hace, en base a una concepción concreta de lo que es la ciencia política, un análisis del fenómeno de las religiones políticas, las cuales, como ideologías, se constituyen en claves de una immanentización del *escathon* típicamente moderna. Dijo que la el germen esencial de las religiones políticas reside en la premisa gnóstica de que el hombre puede procurarse, con sus propias fuerzas, su salvación. Este escrito se propone dirigirle una crítica a Voegelin, no por la orientación de su pensamiento (evidentemente conservadora), sino por su insuficiencia de radicalidad. Queremos llevar su filosofía hasta el final, y para ello tendremos que destacar otro aspecto esencial del gnosticismo sobre el que él tanto tematiza y que no tiene muy en cuenta: el desprecio de la corporalidad.

Palabras clave: desdivinización, redivinización, gnosticismo, exterioridad, soberano, apertura, sagrado, naturaleza humana, Derecho.

Abstract. On the basis of a certain conception of what political science must be, Voegelin does an analysis of the political religions phenomenon. Political religions, insofar as they are ideologies, undertake a typically modern immanentization of the *escathon*. He said the main reason of the outburst of political religions consists of the gnostic principle that man can attain his salvation with his own capacities. This essay aims to have a critical look at his thought, not because of its direction (manifestly conservative), but because we are compelled to consider that he has not been radical enough. We will endeavor to carry his philosophy until its last consequences, and in order to that we will highlight another crucial feature of Gnosticism that Voegelin did not take into account: the contempt for the bodily.

Key words: desdivinization, redivinization, Gnosticism, exteriority, sovereign, openness, sacred, human nature, legal order.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
1. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ERIC VOEGELIN.....	4
1.1.Vida y obra de Voegelin.....	4
1.2.La rehabilitación de la ciencia política.....	5
1.2.1. ¿Qué es ciencia política?.....	5
1.2.2. La ciencia y la apertura del alma.....	10
1.3.Las religiones políticas.....	13
1.3.1. El origen de las religiones políticas.....	13
1.3.1.1.Gnosticismo y resurgimiento.....	13
1.3.1.2.Redivinización y desdivinización.....	16
1.3.1.3.La fragilidad de la fe.....	17
1.3.2. Cómo actúan las religiones políticas.....	18
1.3.2.1.Inmanentización de la tensión y represión.....	18
1.3.2.2.La irracionalidad de la política gnóstica.....	21
1.3.2.3.El hombre moderno.....	25
1.3.3. Apunte accesorio.....	28
2. SOBERANÍA Y CORPORALIDAD.....	33
2.1.La concepción cristiana del cuerpo y del hombre.....	33
2.2.Secularización del soberano y desacralización del cuerpo.....	37
2.2.1. El desprecio de la corporalidad en el gnosticismo.....	37
2.2.2. El concepto de soberanía	39
2.2.3. Lutero.....	42
2.2.4. Hobbes.....	46
2.2.5. Rousseau.....	52
2.2.6. El papel del derecho.....	55
2.3.El soberano leve.....	61
CONCLUSIONES.....	64
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	69

INTRODUCCIÓN

Lo propio de lo corpóreo es su condicionalidad, es decir, que puede ser dominado, manejado y empleado. Quien puede manejar lo corpóreo no es propiamente otro cuerpo, sino voluntad, esto es, un espíritu. Los seres humanos tenemos voluntad. Ahora bien, en el hecho de que, para influir sobre lo corporal, uno deba forzosamente emplearse de un cuerpo, reside el secreto de la peculiar condición humana. Sin embargo, en esta condición crece la semilla del prodigio por el que, en una ficción, un espíritu manda fingiendo estar desprovisto de cuerpo: entonces estamos ante el soberano.

Con esta nota introductoria, nos disponemos a presentar brevemente este trabajo sobre la religión política en Voegelin. Dicho concepto da mucho de sí, y más dado el carácter prolífico de la obra del alemán. Sin embargo, nuestro objetivo en este estudio no es realmente aportar una caracterización precisa de la *religión política*. Nos parecería innecesario dado que disponemos precisamente de una obra titulada nada menos que *Las religiones políticas*. Nuestro objetivo aquí, más bien, es pensar a Voegelin hasta el final, lo cual quiere decir que le vamos a plantear una crítica, por no haber llegado tan lejos como sus tesis podían haberle llevado. Queremos entender su pensamiento hasta sus últimas consecuencias a partir de todas las implicaciones que su noción de *Die politischen religionen* encierra, sobre todo las relativas a las fundamentales categorías de *desdivinización* y de *redivinización*, por las que puede entenderse toda la dinámica en la que se encarna la Modernidad y que llega al estadio actual.

Para emprender nuestra tarea con éxito, hemos decidido seccionar este estudio en dos partes de extensión similar. La primera va dedicada a una exposición pretendidamente exhaustiva – dentro de lo posible – del grueso del pensamiento de Voegelin. Incluirá, por tanto, no solo una biografía, sino un análisis de lo que para él significa la ciencia política y del motivo por el que considera necesario revivirla. Se ruega al lector que preste especial atención al apartado dedicado a la desdivinización y la redivinización. La segunda parte consiste en una breve historia del pensamiento, que recorre algunos autores y que, haciendo uso del repertorio de términos *cuerpo, sagrado, soberano, voluntad, naturaleza humana y derecho*, busca demostrar cómo el proceso voegeliniano de *desdivinización* ha dado lugar a un mundo de exterioridad y corporalidad que ha cortado todo lazo con un ámbito trascendente del cual recibía cierto carácter sacro, para pasar a ser él mismo sagrado.

1. *EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ERIC VOEGELIN*

1.1. *Vida y obra de Voegelin*

La ideología que caracteriza al siglo XX es el totalitarismo, en sus dos vertientes principales: el nacionalsocialista y el comunista. En este contexto, surge una generación de pensadores políticos judíos que tratan de pensar el problema del totalitarismo. La gran teórica del totalitarismo es sin duda Hannah Arendt. También hay una serie de autores que deciden emprender una vuelta a la tradición de la filosofía clásica: los más importantes son Leo Strauss y Eric Voegelin. Los tres autores vendrían encuadrados en lo que Fernando Vallespín ha llamado enfoque metodológico ontológico-normativo¹.

Eric Voegelin nació en Alemania en 1901 en el seno de una familia de ascendencia judía. Tuvo una vida bastante agitada. En su niñez se instaló en Viena, pero la anexión de Austria por parte del III Reich en 1938 lo hizo marcharse a Suiza para después asentarse en Estados Unidos. Fue en la capital austríaca donde estudió y se doctoró con Kelsen. Sin embargo, desde muy pronto comenzaría a mostrar un desdén hacia el pensamiento de su maestro que le hizo perder apoyos en la Universidad. Esta experiencia fue el prolegómeno de una vida siempre consagrada al pensamiento independiente y a la vida apartada de los círculos intelectuales, en los que no se sentía muy a gusto. Estando todavía en Viena, publicó obras donde denunciaba las falacias biologicistas y racistas de la doctrina nazi, lo que le ganó sospechas por parte de la Gestapo². Una vez instalado en Norteamérica, comenzó a ejercer en la Universidad de Harvard, para luego retirarse a la provinciana Universidad Estatal de Louisiana. Sin embargo, retornaría a Europa en 1958 para fundar por petición de la Universidad de Munich el Instituto de Ciencia Política, donde el discurso inaugural conformaría más tarde su *Ciencia, política y gnosticismo*³. Finalmente volvió a Estados Unidos en 1969, donde residiría hasta su muerte en 1985⁴.

Voegelin, a diferencia de Arendt, que quería presentarse meramente como una *teórica de las ideas*, siempre subrayó con orgullo su condición de *filósofo*⁵. En todo caso, su objetivo esencial fue rehabilitar la política como ciencia fuera de las sombras del positivismo de Kelsen.

¹ Cfr. Vallespín, F. (ed.), *Historia de la teoría política 5*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 354.

² Cfr. *Ibid.*, pp. 382, 383.

³ Cfr. Ramos, N.A., *El fundamento del orden en Voegelin*, Universidad FASTA, Buenos Aires, 2010, p. 11.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 12.

⁵ Cfr. Graíño, G., Carabante, J.M., “Eric Voegelin, filósofo del orden”, p. 16 (estudio introductorio de Voegelin, E., *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014).

La extensa obra del autor alemán se caracteriza por su gran diversidad de temas y por reflejar un extraordinario despliegue de erudición. Esto hace que leerlo sea en ocasiones complicado, porque siempre se empeña en documentar y demostrar de forma exhaustiva cada una de sus tesis y cada uno de los pasos que da para llegar hasta ellas. Por eso, podemos apreciar en él un estilo de escritura muy difuso y disperso. La gran amplitud de temas que trata hace difícil articular su pensamiento de forma sistemática. Pero quizás lo que más lo distingue es el hecho de que pone a Dios encima de la mesa en una época en la que Éste parece (sobre todo en lo que se refiere a teoría política) condenado al olvido. En todo caso, el concepto que más caracteriza a su obra es el de *religión política*, al considerar que es en el siglo XX cuando esta idea alcanza su culmen con los diferentes sistemas totalitarios.

1.2. *La rehabilitación de la ciencia política*

1.2.1. *¿Qué es ciencia política?*

Es clásico – aunque no por ello menos conveniente – empezar a tratar qué entiende Voegelin por «ciencia política» citando el siguiente fragmento de la que es quizás su obra más conocida, a saber, *Nueva ciencia de la política*:

La ciencia política sufre de una dificultad que se origina de su naturaleza como ciencia del hombre en existencia histórica. Y esto en tanto que el hombre no espera a que venga la ciencia a explicarle su vida, y cuando el teórico se aproxima a la realidad social se va a encontrar que el campo ya está ocupado por lo que podría llamarse la auto-interpretación de la sociedad. La sociedad humana no es meramente un hecho ni un acontecimiento del mundo externo que espera ser estudiado por un observador como si se tratara de un fenómeno natural. Aunque tenga a la externalidad como uno de sus componentes importantes, en tanto que un todo conforma un pequeño mundo, un *kosmion*, iluminado con significados que vienen de dentro de los seres humanos que continuamente lo crean y lo producen como el modo y la condición de su realización. Está elaborado mediante un simbolismo elaborado...⁶

¿Cuál es la clave, por tanto, de la ciencia política? El hecho, según nuestro autor, de que debe partir de una autointerpretación previa de la sociedad que, justo por eso, es precientífica. Mediante esa autointerpretación, una determinada sociedad se interpreta como parte de un cosmos ordenado del cual saca el orden para su propia organización social. El órgano esencial por el que esa iluminación desde el interior da significado o

⁶ Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política (NCP)*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 41.

sentido (finalidad) a la existencia de una determinada comunidad en el cosmos es el símbolo. Podemos saber qué entiende Voegelin exactamente por símbolo si lo contraponemos a «concepto». El concepto no responde a la realidad limítrofe del ser humano, a saber, a su condición de habitante de la *metaxy* platónica, lo que Voegelin en inglés llamaba *The In-Between*. El ser humano es un ser *peculiar e intermedio* que habita entre el mundo natural y el mundo divino, de tal modo que en él incluso hay algo divino. El concepto presupone una comprensión inmanentista del conocimiento por el cual el amor al saber que, en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel quería convertir en *ciencia efectiva*, efectivamente termina por convertirse en el saber mismo. En otras palabras, el concepto presupone que el intelecto se adueña por completo (o vive en la ilusión de hacerlo) del objeto conocido, de tal modo que fuera del concepto no queda nada significativo que escape a la Razón. El símbolo, en cambio, tiene como presupuesto la comprensión de que la realidad es algo que en parte siempre escapa a la capacidad cognoscitiva y comprensiva del hombre. Hay, de algún modo, actuando en la historia, un *misterio* que nunca puede ser, por su misma naturaleza, desvelado por ningún desvelador último. Por eso nos avisa Voegelin de que, donde haya quien pretenda autoerigirse en último y definitivo intérprete de lo que sucede, estamos ante una ideología.

El carácter en último término inalcanzable de la realidad hace que sólo pueda ser abordada eficazmente mediante símbolos. Estos símbolos tienen pretensión de verdad⁷, y, además, presuponen que el ser humano no conoce la realidad como algo que está fuera del sujeto sino como inmerso de lleno en el proceso mismo en que consiste. Es más, la propia interpretación mediante símbolos forma parte de esa realidad de la que participa en tanto que por ella genera las categorías de un ámbito esencial de lo real: la vida comunitaria, a saber, la vida política. Forma parte de la realidad la autointerpretación que simbólicamente articulamos desde el seno de una conciencia que está dentro de esa realidad. «La realidad no es algo dado que pueda ser observado desde una posición privilegiada fuera de ella, sino que envuelve o acoge la conciencia en la cual ella deviene luminosa [mediante símbolos]»⁸. Gracias a esos símbolos, el orden social de un determinado momento es interpretado como parte de un orden trascendente, es decir, como espejo del orden cósmico, del orden del ser⁹.

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 70.

⁸ Voegelin, E., "Equivalences of Experience and Symbolization in History" ("Eq."), de *The collected works of Eric Voegelin, Vol. 12: Published Essays 1966-1985*, Louisiana State University Press, USA, 1990, p. 120. Todas las citas de obras pertenecientes a la serie de *The collected Works*, serán traducciones nuestras.

⁹ Cfr. *NCP*, p. 201

Por tanto, forma parte de la realidad tanto el orden del ser, como el orden social, como la misma interpretación por la que se elaboran los símbolos por los cuales se genera un orden social como copia del orden del ser. Pero, ¿qué es *la realidad* según Voegelin? La realidad la define como *tensión*, la tensión del movimiento y del contramovimiento de lo divino a lo humano y viceversa¹⁰, es la tensión entre el orden y el desorden, entre la forma y la deformación. La verdad es un proceso¹¹, es el continuo fluir entre los dos extremos de una tensión que en realidad son lo mismo. De hecho, en separarlos, en diferenciarlos, en hacer a esos términos hipostáticos, reside la clave del fenómeno de las religiones políticas, porque ello obligaría a interpretar esos dos extremos como situados en el ámbito terrenal, lo que llevaría a una situación de guerra contra un diablo que podría llevarse, en caso de victoria, todo lo que existe. Si se separan los términos (trascendente y mundano) y se trasladan a este mismo mundo, ya no sería válida la frase de un Cristo en pasión que le dice a Pilatos: «Mi Reino no es de este mundo» (*Jn* 18, 36). Jesús, de momento, se resigna a los poderes terrenos, al poder de la muerte, del caos y no lucha por ellos ni por dominarlos; en otras palabras, permite que *al mundo se lo lleve el diablo*. Sin embargo, si el Mesías pasa a ser de este mundo, precisamente por haber desaparecido el otro, lucha por él, y contra quien lucha es Satanás. La Tierra se convierte en un campo de batalla desolado por la guerra entre el señor de la luz y sus seguidores y el señor de las tinieblas y sus seguidores.

Hecho este pequeño paréntesis sobre la separación de los dos términos de la tensión que, en armonía y fluidez, conforman la realidad, podemos decir que toda ciencia política tiene como tarea la «aclaración crítica de los símbolos socialmente preexistentes»¹² y, por ello, tiene que partir de esos símbolos y no de unos conceptos elaborados *ad hoc* con los que luego intentar encasillar la realidad en sus coordenadas. En este sentido, Voegelin apuesta por un retorno a la filosofía política clásica, sobre todo la de Platón y la de Aristóteles. Aristóteles, sobre todo, indaga en la tradición para extraer de ella los símbolos que la comunidad ha ido a lo largo de los siglos sacando en claro para

¹⁰ Cfr. “Wisdom and Magic of the Extreme” (“WME”) (Vol. 12), p. 350.

¹¹ Esta sentencia sirve para afirmar algo ulterior que es esencial al hecho del carácter inacabable de la ciencia política, la cual solo podría pretender acabarse si se convirtiera en ideología. Si la realidad es proceso continuo, y forma parte de esa realidad la interpretación que simbólicamente hacemos de ella, entonces esa interpretación no se acaba nunca, sino que siempre queda un resquicio de fuga que apela a un más-allá incognoscible y por el cual los símbolos que se van sustituyendo son equivalentes aunque al mismo tiempo superiores conforme pasa el tiempo. Cfr. “Eq.”, p. 121.

¹² *NCP*, p. 43.

auto-comprenderse dentro del orden cósmico del que forman parte y de la que forma parte esa misma auto-comprensión.

La ciencia política consiste, por lo tanto, primero, en una ontología, es decir, en un conocimiento – siempre imperfecto – del orden del ser, pero también en una antropología, es decir, en una concepción del hombre en el lugar que ocupa dentro de ese orden del ser. Dependiendo de la ontología, se tendrá una comprensión u otra del lugar que el hombre ocupa en el orden de la realidad y se elaborará una antropología concreta. Esta antropología es esencial para la conformación de un orden político, dado que la comunidad se compone de seres humanos, con una naturaleza. Pero, justo por eso, toda ciencia política debe tener también como tarea la clarificación de la esencia humana en torno a la cual establecer el orden social más adecuado. Por eso, como apunta Fernando Vallespín, la naturaleza humana debe actuar como dimensión normativa que sirve a la clarificación crítica de símbolos en que consiste la teoría política¹³.

La historia consiste en una sucesión de símbolos que se van sustituyendo unos a otros, sin un final. Por eso, no puede totalizarse la historia como hacen los sistemas que hacen inmanente el *escathon* cristiano en una operación falaz para Voegelin. No hay una regla o pauta que se repita en la totalidad de la historia, la cual así se presenta siempre con un carácter abierto a la trascendencia, es decir, a lo ilimitado, a lo indeterminado:

No hay una constante a encontrar en la historia, porque el campo histórico de los [símbolos] equivalentes no es dado como un conjunto de fenómenos que podrían ser sometidos a los procedimientos de la abstracción y la generalización. La historia se origina en presencia del proceso cuando una verdad de la realidad emergiendo del Abismo [*depth*] se reconoce a sí misma como equivalente pero superior a la verdad previamente experimentada¹⁴.

La verdad de la realidad – o verdad de la existencia – es la discordia entre el orden y el caos, entre la verdad y la mentira, entre el misterio divino y el concepto. Tenemos motivos para pensar que Voegelin nunca dejó de asumir, como católico converso, que, en última instancia, la tensión entre los términos de esos pares nunca deja de estar controlada por el orden, la verdad y el misterio divino. Solo en eso podría consistir la Providencia, por la que Dios permitió, por ejemplo, que la serpiente tentara con éxito a nuestros Primeros Padres, consciente de que esa *felix culpa* hizo al género humano merecedor de tal redentor.

¹³ Cfr. Vallespín, F., *op.cit.*, p. 386.

¹⁴ “Eq.”, p. 131.

Esa discordia mencionada es esa verdad de la existencia que se vuelve luminosa a la conciencia¹⁵. Sin embargo, hay una forma muy especial en la que esto tiene lugar: la de la experiencia filosófica, que en nuestro autor adquiere tintes casi de iluminación mística o profética y no puede nunca desentenderse del mito para ser lo que es. Es en la reflexión filosófica donde el logos de la realización del ser eterno en la historia alcanza su máxima transparencia, dado que se articula no en unos símbolos cualquiera, sino en los *conceptos filosóficos*¹⁶. Éstos no tienen nada que ver con el concepto especulativo de Hegel, sino que consisten en el producto de una aclaración especialmente crítica de los símbolos socialmente preexistentes de los que hablábamos antes. Por el momento somos incapaces de solventar el problema de encontrar un criterio para diferenciar los símbolos que son conceptos filosóficos del resto de símbolos. Voegelin no establece un criterio, pero es fácil imaginar que para él la filosofía verdadera reside en el pensamiento clásico y el cristiano, concretamente en Platón, Aristóteles y San Agustín.

La envergadura de la que es portadora la experiencia filosófica hace que no sea un evento más que constituya la historia entendida como proceso que incluye la autointerpretación, sino que lo sea de una forma muy especial, porque «el ser eterno no solo se realiza en el tiempo a través de la experiencia filosófica, sino que al mismo tiempo hace al logos de esa realización transparente». Por eso, de ella puede hablarse como de un *evento óptico*¹⁷. La carga de ese tipo extraordinario de experiencia solo puede recaer en individuos extraordinarios que poseen un nivel de iluminación fuera de lo común¹⁸, y a los cuales, normalmente el común de los mortales no suele escuchar de primeras. Lo que en ningún momento harán estos individuos será crear conceptos de la nada para abarcar la realidad, sino que partirán de las categorías ya presentes para, indagando y reflexionando sobre ellas, ir clarificándolas de tal modo que sus significaciones vayan sofisticándose.

Hemos dedicado este primer apartado a desarrollar someramente lo que el filósofo alemán entendió por ciencia política. Cuando se habla de *ciencia* política para referirnos a la reflexión de los clásicos y de los cristianos no estamos perpetrando ningún abuso del término, al menos no para Voegelin, quien escribe *Nueva ciencia de la política* en una

¹⁵ Cfr. “WME”, p. 337.

¹⁶ Cfr. Voegelin, E., “Eternal being in time” (“EB”), de *The collected works of Eric Voegelin Vol. 6: Anamnesis*, University of Missouri Press, 2002, USA, p. 313.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 320.

¹⁸ Cfr. Cooper, B., *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, USA, 1999, p. 44.

fecha (1952) donde el pensamiento político llevaba décadas acomplejado de ser filosofía, precisamente por no ser ciencia al modo positivista. Precisamente será el positivismo el principal culpable para Voegelin de la destrucción de la política como ciencia, crisis a la cual opone la alternativa de volver a la filosofía política clásica.

1.2.2. *La ciencia y la apertura del alma*

La realidad, como podemos concluir por lo dicho hasta ahora, es una *presencia que fluye (flowing presence)*¹⁹. Este fluir continuo tiene tres polos esenciales: el cosmos, el hombre y el hombre en sociedad. En realidad, podemos reducirlos a dos, dado que entre el hombre y el hombre en sociedad no hay una diferencia cualitativa. A cada uno de esos elementos hay destinada una ciencia. Del estudio del cosmos se encarga la ciencia del ser: la ontología. Al hombre lo estudia la antropología, y al hombre en sociedad la política. Lo que caracteriza al pensamiento clásico es la asunción de que el estudio del orden del ser sirve para conocer la naturaleza humana, el lugar que el ser humano ocupa en el orden del cosmos; y que el conocimiento de la naturaleza humana y el del orden del ser sirve para crear una comunidad política justa y armoniosa. Por eso, Voegelin hace suya la premisa platónica de que la *polis* es un «un hombre escrito en grandes caracteres» (*a man written large*). El positivismo había expulsado a estas tres ciencias por, según él, contener valores. Por tanto, Voegelin se propone, tras la crítica al positivismo (que no hemos podido exponer aquí por las limitaciones inherentes al trabajo académico), rehabilitar esas tres disciplinas como ciencia, para lo cual, es necesaria *una nueva ciencia de la política*.

En el apartado anterior hemos tenido la oportunidad de equiparar prácticamente la experiencia filosófica que caracterizó a los clásicos con una suerte de iluminación mística. No vamos desencaminados, porque, para nuestro pensador, es condición indispensable de esa filosofía la presencia en el alma humana de un principio trascendental por el que, dentro de la *metaxy*, el ser humano viva en una realidad de tensión entre lo deforme y lo conforme, entre lo caótico y lo ordenado.

En tanto que ni el ser temporal del hombre ni su experiencia del ser eterno pueden ser puestos en duda, tiene que haber en el hombre algo no temporal a través de lo cual participa empíricamente en el ser eterno. Este requisito hace referencia al sensorio de la trascendencia, esto es, al alma, en virtud del cual el hombre participa del ser eterno. [...] ¿Qué tipo de experiencia es la descrita aquí? Es la experiencia de una tensión entre los polos del ser temporal y del ser eterno, no un

¹⁹ “EB”, p. 329.

conocimiento objetivo de algunos de los polos en particular o de la tensión en sí misma²⁰.

Aquí ya se nos cuele una categoría esencial en el pensamiento del alemán: el alma, que describe como *sensorio de la trascendencia*. Esto significa algo tan importante como que la apertura del alma hacia el más allá es la condición indispensable de la reflexión política genuina. Pero aquí no se habla de *apertura* como de un accidente, dando a entender que el alma es una unidad sustancial que, dependiendo del momento, puede abrirse o cerrarse. Para Voegelin, el alma *es* apertura, la apertura es lo que caracteriza al alma humana: «Por espíritu entendemos la apertura (*openness*) del hombre al fundamento divino de su existencia»²¹. Y, contra este hecho, solo cabe una posibilidad: reprimir el alma, que es lo que hacen las religiones políticas. Por eso, a lo sumo, cabe hablar de un espíritu alienado o enajenado, pero jamás de un espíritu cerrado.

La apertura en que consiste el espíritu es, además, en sí misma, parte de la tensión que ella misma experimenta. Pero este carácter inmerso hace que dicha experiencia no pueda producirse en términos de sujeto-objeto. La tensión no se experimenta como algo dado que hay que alcanzar, ni tampoco los dos polos de la tensión, que de ningún modo pueden ser separados.

Debemos guardarnos, sin embargo, de concluir de esto que el alma, cuando conoce, se conoce a sí misma. Néstor Alejandro Ramos (2010), a quien citaremos en varias ocasiones, ha demostrado, analizando pasajes concretos de la obra de Voegelin, que éste no fue nunca idealista. Lo experimentado siempre sigue siendo algo que está fuera del alma. Un especialista como B. Cooper expone y defiende, entre otras, la tesis de que el alma humana «es el medio por el que la providencia aparece en la historia; la mente de semejante filósofo es capaz de contemplar el orden de la historia porque contiene una clave providencial que lo guía hacia la comprensión histórica»²². La providencia es una disposición de medios, siempre oculta bajo el misterio cuando se refiere al nivel humano, con una finalidad. Dicho esto, el alma del filósofo que hace ciencia política está abierta a la providencia del orden de tal modo que por él las sociedades saben cómo organizarse para que la ciudad que conforman sea una copia del orden cósmico. Una vez más, vemos cómo se identifica aquí al filósofo con un profeta, lo cual le ha valido tantas críticas a Voegelin.

²⁰ *Ibid.*, p. 322.

²¹ Voegelin, E., "The German University and the Order of German Society" ("GU") (Vol. 12), p. 7.

²² Cooper, B., *op.cit.*, p. 373.

Pero no solo el alma del filósofo está abierta a la providencia, sino que dicha apertura especial a la providencia también es en sí misma providencial. Dios manda a los filósofos como manda a los profetas. La luz del fundamento trascendente se hace visible por medio de la apertura del alma y constituye el origen del orden del ser²³ que se proyecta en la sociedad política, y este evento de hacerse visible adquiere un carácter de historicidad.

Ya hemos dicho que la ciencia política debe partir de los símbolos preexistentes por los que una sociedad determinada representa su ser como parte de un todo ordenado. Muchas veces, el análisis científico se da como una forma de corregir el desorden espiritual. Sócrates y Platón fueron una clara prueba de ello, pues sus vidas y sus obras se insertaron en una época de degradación de la democracia ateniense²⁴. La apertura del alma supone una experiencia diferenciada²⁵, aunque no del todo innovadora. El filósofo debe renunciar a toda hazaña de creatividad personal, lo que le obliga a la comprensión de su propia historicidad²⁶. Su experiencia diferenciada se da en un tiempo y un lugar concretos, y parte de una situación previa que no puede trascender de forma completa.

Lo que ocurre es que la apertura del alma como apertura a un orden superior acaba entrando en choque con el orden (aunque ya decadente) vigente de la sociedad en la que se produce y con el simbolismo de su autointerpretación. Esto provoca una tensión entre el filósofo y la comunidad que puede saldarse incluso con la muerte del primero. El mencionado Sócrates padeció esta situación. La condena a muerte de quien realmente está vivo (y no de quienes viven falsamente) no muestra más que el rechazo de una sociedad hacia la verdad y el orden. Antes de morir, en el *Fedón*, Sócrates encomienda a sus amigos sacrificar, cuando haya muerto, un gallo a Asclepio, ritual clásico llevado a cabo cuando alguien se reponía de una enfermedad, porque Sócrates por fin iba a liberarse de la enfermedad de la corporalidad. Pero lo cierto es que estaba vivo de antes, desde que había salido de la caverna y había visto el sol. Gracias a su revelación, puede constituirse en intermediario entre la verdad del ser que se desvela y los demás. Sin embargo, como bien observa Voegelin: «Cuando los vivos están muertos, los muertos que están viviendo no tienen audición. Así era en la época de Sócrates, así era en la época de Cristo, y así sigue siendo todavía». Tiene lugar, cuando un Sócrates o un Cristo viven, una «discordia

²³ Cfr. Voegelin, E., *Las religiones políticas (RP)*, Trotta, Madrid, 2014, p. 89.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 88.

²⁵ Cfr. *NCP*, p. 87.

²⁶ Cfr. Cooper, B., *op.cit.*, p. 378.

constante entre la Palabra salvadora y su aceptación por parte del hombre en la sociedad y la historia»²⁷.

1.3. Las religiones políticas

1.3.1. El origen de las religiones políticas

Ya hemos dicho que, para Voegelin, la realidad es la tensión de la existencia entre un más allá que es principio de orden y un más acá donde se da la deformación pero que participa del más allá: «el flujo de la existencia [*flux of existence*] no tiene la estructura del orden, o ya incluso del desorden, sino la estructura de una tensión entre la verdad y la deformación de la realidad»²⁸. Para nuestro pensador, la tensión entre la verdad y la mentira es la verdad. Sin embargo, hay una operación característica de la política de la Modernidad, en la que se intenta acabar con esta tensión, estableciendo una verdad última del desvelamiento a partir de la cual no tiene sentido más filosofía política porque se habrá implantado el reino de la Verdad y de la justicia, un reino, por todo lo demás, falso.

1.3.1.1. Gnosticismo y su resurgimiento

Este intento solo puede llevarse a cabo bajo la impronta de una corriente religiosa cristiana herética que tuvo mucha influencia en los primeros siglos del cristianismo y que, según Voegelin, permaneció latente durante toda la Edad Media hasta que adquirió de nuevo fuerza en la Modernidad: el gnosticismo. El gnosticismo es una respuesta a la teodicea y su rebelión contra el mundo es la rebelión contra Dios como fuente trascendental de este mundo.

Según Voegelin, el carácter de esta corriente que pervive hasta nuestros días es su confianza en la sola capacidad del hombre para lograr su propia salvación, sin ayuda de la gracia. Digamos que Voegelin se enfrenta al gnosticismo por el mismo motivo que Vico se enfrentó al pelagianismo. Ambos entienden que el hombre es un ser caído que no puede valerse por sí mismo para salvarse, y que necesita de la redención. En otras palabras, tanto Vico como Voegelin entienden que el hombre es hasta cierto punto responsable de sus desgracias terrenas, cosa que no aceptará el gnosticismo ni las religiones políticas, que no dejan de ser movimientos gnósticos. Sin embargo, sabiendo que el hombre sufre el mal (ya hemos dicho que la mencionada corriente es una respuesta al problema de la Teodicea), ¿por qué el hombre de repente cae en la tentación de

²⁷ “WME”, p. 335.

²⁸ “Eq.”, p. 119.

considerar que no necesita de ayuda divina para superarlo o por qué no puede aceptar que ese mal que sufre tenga un sentido – que es lo que, al fin y al cabo, exige la actuación de la Providencia, la confianza en los planes de Dios? Nos parece que la siguiente cita puede orientarnos:

Al corazón sensible y al espíritu agudo les basta echar un vistazo al mundo para advertir la miseria de la criatura y barruntar caminos para su liberación. [...] Al joven príncipe criado entre algodones le bastó contemplar por primera vez a un mendigo, un enfermo y un muerto para convertirse en Buddha. En cambio, un escritor de nuestros días contempla montones de cadáveres y la espantosa aniquilación de miles de personas en las convulsiones de la posguerra rusa [cuando escribe esto el Holocausto no se había producido todavía], llega a la conclusión de que algo va mal en el mundo y escribe una serie de novelas mediocres. El primero ve en el sufrimiento la esencia de todo lo creatural, y busca la liberación en el origen último del mundo; el otro, por el contrario, ve en él la consecuencia de un estado de cosas defectuoso, que puede y debe corregirse mediante la acción²⁹.

Voegelin dirá que la actitud propia del gnóstico será la segunda. Ahora bien, puede caerse en un desconcierto ante la comprensión de que aquí el gnóstico era Buddha, quien, al fin y al cabo, buscaba lo mismo que los gnósticos, la liberación. Esta es una cuestión a la que nuestro pensador debe hacer frente y que no está en absoluto resuelta. Lo que sí podemos decir sin miedo a equivocarnos es que el aspecto que para nuestro filósofo mejor caracteriza al gnosticismo es la creencia en la capacidad de uno mismo para procurarse la salvación sin necesidad de ninguna instancia trascendental o providencia divina que disponga como mejor considere los medios para nuestra felicidad. Es lo que nuestro pensador llama la magia de «la autosalvación por medio del conocimiento»:

La autosalvación por medio del conocimiento tiene su propia magia, y esta magia no es inofensiva. [Porque] La estructura del orden del ser no cambia porque alguien la encuentre defectuosa y huya de ella. El intento por destruir el mundo no destruye el mundo, sino que aumenta el desorden de la sociedad³⁰.

El conocimiento se vuelve un medio susceptible de estar al alcance de un ser humano sin auxilio de un objeto de fe por el que el hombre conozca su verdadera vida y las condiciones por las que está alienado en este mundo. Como vemos, Feuerbach (a quien no cita Voegelin) sería el paradigma aquí. En definitiva, el gnosticismo es una forma esencialmente atea de enfrentarse a la realidad, lo que implica, precisamente, habérselas

²⁹ *RP*, p. 33.

³⁰ *RP*, p. 84.

con una realidad decapitada, distorsionada, no real, cuyo conocimiento por tanto también es distorsionado e introduce el desorden en el alma. El cierre a la trascendencia implica la represión del alma en su carácter abierto.

Ahora bien, ¿por qué los movimientos gnósticos despiertan de repente de su letargo? Voegelin sitúa este renacer alrededor del siglo XII, que es una época de vitalidad económica, social y política en Europa. El milenarismo fue dejado atrás y Occidente parecía salir de las tinieblas del Alto Medioevo, gracias al resurgimiento de las ciudades y de la vida urbana y del comercio, con una clase burguesa pujante en numerosos lugares. Esta nueva actitud se tradujo en un nuevo espíritu que era consciente de que el fin del mundo ya no parecía cerca. Estamos ante un espíritu muy diferente al de San Agustín, quien exploraba las posibilidades de que el fin de Roma fuera el fin de la Iglesia o no lo fuera y en quien se nota una vena apocalíptica ante la inminencia del derrumbe del mundo tal y como era conocido hasta entonces. Sin embargo, a partir de ese momento, la demora continua de la *parusía* encontró en épocas de prosperidad (en las que el hombre caía en la falsa ilusión de que puede valerse por sí mismo en este mundo inhóspito) el campo de cultivo para los movimientos gnósticos.

Hay que notar que es en el mismo siglo XII cuando nace, para Voegelin, la primera gran concepción gnóstica de la historia después de las de la Antigüedad: la de Joaquín de Fiore (1135-1202), quien teorizó la sucesión de tres reinos cada uno de los cuales se correspondería con una persona de Santísima Trinidad. El teólogo distinguió tres estadios de la historia. El primero es la Edad del Padre, liderada por Abraham, el segundo es la Edad del Hijo, iniciada con Cristo y que abarcaría toda la Edad Media. El tercer estadio vendría a ser la Edad del Espíritu (Santo), que se inicia precisamente con Joaquín de Fiore y que supone el reino definitivo, la síntesis final, la plenitud de los tiempos, el *Tercer Reino*³¹.

En todo caso, Voegelin alude a otro motivo que explica el surgimiento de movimientos gnósticos, en *Nueva Ciencia de la Política*, y que entronca con un fracaso del cristianismo primitivo de proporcionar una teología civil que ocupara el vacío

³¹ Ni que decir tiene que esta teorización tiene proyecciones evidentes en la retórica supremacista que rodea la noción de *Tercer Reich* y, en general, en todas las religiones políticas y las ideologías. Tanto Hegel como Marx mantienen en el fondo el esquema trinitario, y Comte también lo hace cuando habla las tres fases de la historia. Sin embargo, un autor como Kelsen, polemizando contra la obra de Voegelin, dice que la influencia de las categorías del monje sobre la simbología de los nacionalsocialistas era inexistente, y que la idea de un Tercer Reich era tomada de la obra de Dostoievski, quien era un nacionalista ruso convencido que pensaba que el Moscú era la tercera y definitiva Roma después de Roma y de Bizancio. Cfr. Kelsen, H., *¿Una nueva ciencia de la política?*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 180, 181.

ocasionado por la desaparición del destruido politeísmo pagano. De este modo, si en la Alta Edad Media esto no supuso un problema porque tanto las instituciones civiles como las eclesiásticas colaboraban entre sí de tal modo que la misma Iglesia rellenaba el hueco, cuando los intereses de la Iglesia y del Imperio comenzaron a oponerse en el nuevo milenio ese vacío en el plano de la teología civil se dejó notar claramente y fue ocupado por los movimientos gnósticos³².

1.3.1.2.Redivinización y desdivinización

Esto es lo que dice Voegelin. Sin embargo, no dejan de ser confusos los términos en que plantea la cuestión, por lo que es pertinente hacer referencia a otras partes de su obra donde nos introduce a los conceptos de *desdivinización* y de *redivinización*:

El choque entre los diversos tipos de verdad en el Imperio Romano terminó con la victoria del cristianismo. El resultado inevitable de esta victoria fue la desdivinización de la esfera temporal del poder. [...] Por desdivinización hay que entender el proceso histórico por el que la cultura del politeísmo murió de atrofía empírica y la existencia humana en sociedad se reordenó a través de la experiencia del destino del hombre, por la gracia del Dios trascendente [...]. Por redivinización, sin embargo, no hay que entender una revitalización de la cultura pagana en el sentido greco-romano [sino en el sentido de movimientos neopaganos que reeditan herejías combatidas por el cristianismo primitivo]³³.

El fenómeno de la desdivinización vino acompañada de la separación entre un poder temporal y un poder supra-temporal. En la Edad Media estos dos poderes fueron Imperio e Iglesia, respectivamente. Mientras la Iglesia como poder supra-temporal proporcionaba la teología civil (cosa posible, como dijimos, por el paralelismo de intereses entre los dos poderes), no hay movimientos gnósticos. Solo cuando estos intereses se bifurcan, se revela la esfera temporal en todo su carácter no sacro, y se creará el ambiente propicio para la redivinización emprendida por el gnosticismo. La desdivinización se da, entonces, como una separación radical entre lo terreno y lo celestial, entre el desorden y el orden, entre el cuerpo y el alma. El cuerpo – y esto es una idea que desarrollaremos en la segunda parte de este estudio –, antes de la desdivinización, tiene cierto componente divino, es partícipe del plan providencial dispuesto por la fuente del ser. Con la desdivinización, el cuerpo, y con él todo el ámbito de lo material, de la exterioridad, queda totalmente desacralizado, lo que es lo mismo que decir que se crea una esfera nueva, la de lo secular. En esta nueva situación, lo secular

³² Cfr. *Ibid.*, p. 217.

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 175.

puede afirmarse a sí mismo como absoluto, negando – ficticiamente – lo trascendente con lo cual ya no tiene nada que ver y del cual no depende ya en absoluto. Por tanto, el surgimiento de lo secular como producto de una separación radical de un ámbito celestial que ahora se niega es la condición *sine quanon* de su divinización. Pero, como en el estadio primitivo, en virtud de su participación de lo divino, ya estaba en cierto modo divinizado el ámbito secular, una vez que se niega lo sagrado trascendente del cual está totalmente diferenciado, se habla ahora de una *re-divinización*.

Cuando el ámbito secular hacía referencia a lo sagrado, de algún modo perdía su carácter secular, porque era partícipe de lo sagrado; aunque, precisamente, para diferenciarse de lo sagrado, tomaba la denominación de secular. Sin embargo, cuando lo sagrado es negado y, por tanto, el ámbito secular queda totalmente desacralizado, se crean las condiciones para que lo secular se sacralice, pero no como partícipe de lo sagrado, sino como *principio de lo sagrado*. Y este proceso es la *redivinización* del mundo. En definitiva, la condición de la redivinización del mundo es su desdivinización.

Redivinizar el mundo fue precisamente lo que hizo Joaquín de Fiore, al intentar inmanentizar el significado del curso de una historia que ya no se agotaba en una mera espera del acontecimiento escatológico. Sin embargo, la operación de inmanentizar el *eschaton* cristiano es falaz, porque no puede haber un *eidós* en la historia, ya que la historia siempre se abre a un futuro desconocido. Pero es una respuesta a la desdivinización del mundo que dejó la fe como único y tenue lazo entre el hombre y la trascendencia. Por eso, el gnosticismo es un intento de crear una teología civil que el cristianismo había descuidado y que se aprovechará del carácter débil de ese lazo de fe para cortarlo definitivamente.

1.3.1.3. La fragilidad de la fe

Sin embargo, todo esto sigue sin ser suficiente para explicar por qué, a partir de cierto momento, resurgen los movimientos gnósticos. Es evidente que tiene que haber una razón más profunda que no se deje explicar por meras contingencias históricas. Los movimientos gnósticos suponen una rebelión contra Dios. ¿Por qué el hombre, siendo su naturaleza la condición de criatura³⁴, decide vivir en la ficción por la cual la salvación está en las propias manos y no hay necesidad de Dios? ¿Por qué los movimientos gnósticos se originan como movimientos esencialmente anticristianos? Podemos

³⁴ Cfr. *RP*, pp. 31-33. En este punto, Voegelin lleva a cabo un razonamiento sospechosamente parecido al de Rudolph Otto en *Lo santo*, cuando dice que el sentimiento de dependencia tiene su raíz en el sentimiento de criatura. Cfr. Otto, R., *Lo santo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 17, 18.

encontrar la respuesta en el breve escrito *El sucedáneo de la religión*, donde nos dice lo siguiente:

La realidad del ser, tal y como es conocida en su verdad por el cristianismo, es difícil de soportar, y la huida de la realidad que se percibe tan claramente en las concepciones gnósticas será siempre, con toda probabilidad, un fenómeno de amplia vigencia en aquellas sociedades en las que ha calado el cristianismo³⁵.

Lo esencial de la actitud cristiana es la aceptación de la incertidumbre («La incertidumbre es la esencia misma del cristianismo»³⁶), por la cual la relación con lo absoluto pende del fino y endeble hilo de la fe. Dios nos exige dejarnos llevar por su Providencia y tener fe incluso en medio de las mayores adversidades. La sensación de impotencia que se siente ante el Creador sobre todo en una coyuntura complicada y problemática hace que el hombre encuentre confortante una doctrina que le garantiza soberanía sobre el propio destino y una certeza falsa en lugar de una inseguridad verdadera. Esto y no otra cosa es lo que ofrecen los movimientos gnósticos de masas y, por consiguiente, las religiones políticas. La realidad humana es limitada al mismo tiempo que es limitación con lo trascendente. Las religiones políticas intentan negar esta realidad afirmando lo mundano y poniendo fin a la apertura del alma. En este sentido, constituyen una respuesta – eso sí, *demoníaca* – al problema de la teodicea.

1.3.2. *Cómo actúan las religiones políticas*

1.3.2.1. Inmanentización de la tensión y represión

La separación que se da en el proceso de desdinvivización es equivalente a la acción de hacer hipostáticos los símbolos del orden y del desorden que antes no eran sino los dos polos de una tensión. La diferenciación radical entre lo secular y lo divino supone una diferenciación asimismo radical entre la deformación y el orden. El orden se niega, poniendo en su lugar la Voluntad de Poder, que es contingente y arbitraria. Sin embargo, como observa Voegelin, la tensión entre la vida y la muerte se mantiene. Los problemas del *In-Between* (donde está el ser humano) no desaparecen, por lo que esos términos de la tensión, ya autonomizados, deben ser reproducidos en el ámbito de la deformación, y así surgen las ideologías³⁷.

³⁵ *RP*, *op.cit.*, p. 140.

³⁶ *NCP*, *op.cit.*, p. 150.

³⁷ Cfr. “WME”, p. 350.

La actitud gnóstica no ve en el mal la responsabilidad de los seres humanos caídos por el Pecado, sino un estado defectuoso que no está dispuesto por la Providencia y que, por tanto, carece de sentido y que debe ser reformado de raíz. Por eso, los movimientos gnósticos buscan cambiar la naturaleza de las cosas e incluso del ser humano³⁸ para originar una sociedad nueva, conscientes de que las determinaciones o las fatalidades previamente existentes no responden a plan alguno, sino que son malas en sí mismas y que exigen ser cambiadas. Por eso, «todos los movimientos gnósticos están comprometidos con el proyecto de abolir la constitución del ser, que tiene origen en lo divino, y buscan reemplazarlo por un orden del ser inmanente al mundo, cuya perfección se sitúa en el ámbito de la acción humana»³⁹. Esto tiene como condición dejar de tener en cuenta los símbolos que parten del hecho de que el hombre vive en la *metaxy*, para elaborar unos conceptos nuevos con los que la realidad se haga manejable. Por eso, las religiones políticas introducen con calzador un simbolismo que sustituye por la fuerza al *ethos* social y que no es consecuente con la condición fundamental del ser humano, que es la finitud y el carácter de criatura que lo hace abrirse a buscar su origen, que sólo puede ser la divinidad trascendente. En torno a esta búsqueda se configuró el *ethos* ya existente que la Voluntad de Poder encarnada en los movimientos gnósticos trata de suplantar con sus categorías propias.

Para lograr esto, el movimiento gnóstico necesita acabar con la apertura del alma, destruyendo «toda un área de realidad diferenciada que habían conquistado la filosofía y el cristianismo». De este modo, busca reprimir la verdad del alma⁴⁰, porque sabe que, una vez que acaba la verdad del alma, acaba el misterio, y ya solo quedarían enigmas, a la espera de un último desvelador⁴¹, de un soñador que nos libere «de nuestras imperfecciones para encerrarnos en la prisión perfecta de su fantasía»⁴².

En suma, el objetivo principal de toda religión política consiste en acabar con la verdad del alma, lo que, a la luz de lo visto hasta ahora, consiste en acabar con la apertura del alma hacia la trascendencia. Esta represión de la verdad diferenciada solo puede llevar a un destierro de la interioridad de cada persona de tal modo que solo quede la exterioridad, sobre lo cual un sistema totalitario puede actuar sin problema. El

³⁸ Cfr. *NCP*, p. 184.

³⁹ *RP*, p. 134.

⁴⁰ Cfr. *NCP*, p. 197.

⁴¹ Cfr. Roiz, J., “La teoría política de Eric Voegelin”, *Revista de estudios políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Num. 107, Madrid, enero-marzo 2000, p. 43.

⁴² “WME”, p. 315.

totalitarismo pretende imanentizar el significado del curso de todos los acontecimientos de tal modo que reprima en cada ser humano el deseo de estar sólo con su Creador.

El objetivo de los gnósticos sería, por ejemplo, que Sócrates dejara de escuchar a su *daimon* y se pasara todo el tiempo charlando con sus compatriotas. Hannah Arendt observó algo similar cuando indicó que una de las estrategias de las organizaciones totalitarias de masas es «eliminar toda posibilidad de soledad», de tal modo que «todas las formas de conciencia, tanto secular como religiosa, quedan abolidas en el momento en que ya no está garantizada la más pequeña posibilidad de que uno esté solo consigo mismo»⁴³. Todo lo que queda entonces es exterioridad, materialidad, corporalidad descubierta, manejable, horadable, contenible, empleable, dañable, desechable, un cuerpo donde no habita *propiamente* un alma humana⁴⁴ por el que tenga dignidad. Todo eso a manos de una voluntad, sea esta la *del pueblo, del Führer* o *del Duce*. Y el Estado será la instancia que canalice el ejercicio de ese despotismo sobre la alteridad, porque en él reside la legitimidad del uso de la violencia. El Estado obliga. Y cuando se empeña en cerrar el camino a la trascendencia de tal modo que él sustituya a Dios, estamos en un Estado totalitario. Para ello, es usual que eche mano de una *psicología de la motivación*, la cual es, frente a la *psicología de la orientación*, la típicamente moderna. Fue Hobbes quien primero teorizó sobre ella. Esa psicología parte de la premisa – falsa – de que lo que mueve al hombre no es el deseo de conocer al sumo bien (Dios) sino el miedo al sumo mal (la muerte)⁴⁵. Se seculariza así el motor de los actos humanos.

Desde siempre han existido individuos que han vivido de espaldas a la trascendencia y se han cerrado a la verdad, y ese cierre se da como una alienación con respecto a la comunidad, la cual se supone que busca ser una réplica del orden cósmico. Por eso, Voegelin dice que: «Aquel, no obstante, que se cierra a lo que es común, se rebela contra ello, se elimina a sí mismo de la vida pública de la comunidad humana. Él, entonces, se vuelve un hombre privado, o, en el lenguaje de Heráclito, un *idiotes*». Pero, si este modelo de hombre ha existido siempre, ¿por qué los movimientos gnósticos son sólo cosa de la Modernidad? Entonces, Voegelin remata, en respuesta a esto: «Hoy día es posible, sin embargo, y de hecho ocurre todo el tiempo, que el *idiotes* – esto es, el hombre extrañado con respecto al espíritu – se convierta en la figura socialmente dominante. La

⁴³ Arendt, H., *Filosofía y política*, Besatari, Rontegi, 1997, p. 40.

⁴⁴ Puesto que, sin la apertura del alma, desapareció la verdad de esta: la finitud.

⁴⁵ Isaiah Berlin dijo que una de las estrategias típicas de los regímenes totalitarios consiste en presentar todas las situaciones como problemas muy críticos o graves que requieren resoluciones urgentes o excepcionales. Cfr. Berlin, I., *Conceptos y categorías*, FCE, Madrid, 1992, p. 250.

vida pública de la sociedad está, así, caracterizada no solo por el espíritu [como apertura], sino también por la posibilidad de enajenarse con respecto a él»⁴⁶. Y eso fue lo que ocurrió en Alemania en la época del nacionalsocialismo o en la URSS. Hitler y Stalin serían los prototipos ideales de *idiotes*, del individuo cerrado a la trascendencia y, por tanto, cerrado a la dimensión comunitaria en la vida de una sociedad que busca organizarse como parte de un universo dirigido por una Providencia.

1.3.2.2. La irracionalidad de la política gnóstica

Sin embargo, Voegelin advierte que, no porque los líderes gnósticos busquen cambiar la naturaleza de las cosas, el mundo va a responder a sus fantasías. El mundo se mantiene como algo que es como es, y el hombre no tiene poder para mutar su estructura.

Sin embargo, el mundo se mantiene como algo dado a nosotros, y el hombre no tiene el poder de cambiar su estructura. Pero, para que el proyecto aparezca como algo posible – no, en cualquier caso para hacerlo posible –, todo intelectual gnóstico que lo conciba debería, primero, articular una imagen del mundo en la que se eliminen los rasgos esenciales de la constitución del ser que harían de su proyecto algo desesperado y estúpido⁴⁷.

Estos hombres gnósticos son soñadores (*dreamers*) que, en lugar de querer corregir aquello que no funciona, rechazan el mundo de raíz y buscan reformarlo en «una rebelión radical contra la agonía real de la existencia del hombre en la tensión entre la imperfección y la perfección»⁴⁸. Pero, para ello, tienen que elaborar una simbología nueva por la cual lo imposible – a saber, la salvación del hombre por sus propias fuerzas – parezca posible. Para ello, crean una Segunda Realidad que deben procurar que los mortales confundan con la Primera Realidad, una realidad ficticia con su propio repertorio de conceptos, de consignas y de dogmas y sobre la que actuar. Aquí es donde entronca la voluntad de sistema que caracteriza a la filosofía de la Modernidad y que culmina con Hegel. Para modificar la realidad de raíz, hay que adueñarse de la realidad, y ello se hace con el lenguaje y con la pretensión totalizadora de los sistemas de la ciencia que necesariamente se dejan fuera los aspectos de la realidad que no les interesan. De allí el empeño hegeliano, y el de todo gnóstico, en que el sistema sea ciencia y no filosofía. La filosofía siempre ha sido amor al saber, que se traduce en la apertura a un orden del ser que no es del todo accesible y que siempre tiene un ápice irreductible de misterio. Pero el gnóstico, como busca adueñarse del orden del ser, tiene que presentarlo como a su

⁴⁶ *GU*, p. 7.

⁴⁷ *RP*, p. 135.

⁴⁸ “WME”, p. 317.

alcance, y no más allá de este mundo. Por eso, Voegelin, dice que, para ser efectivo como instrumento de manipulación de la realidad, el Sistema de la Ciencia debía satisfacer dos premisas. La primera es que debía conseguir que la operación liberadora sobre la Segunda Realidad pareciera una actuación en realidad sobre la Primera Realidad. La segunda premisa es que dicha operación sobre la Segunda Realidad tiene siempre que escapar del control y de los juicios que siguen los criterios impuestos por la Primera Realidad⁴⁹.

La segunda premisa es de especial importancia, porque nos permite introducir una categoría de la que Voegelin habla con cierta regularidad: la prohibición de ciertas preguntas. Hay preguntas que en la Primera Realidad tendrían sentido pero que en la Segunda no pueden tenerlo, y como esta Segunda trata de suplantar a la Primera, el resultado es que en las sociedades donde una religión política está vigente, habrá ciertas preguntas que, desde dentro del propio sistema – falso y ficticio, por lo demás –, sólo podría plantearlas un loco, un demente o un enfermo mental. De ahí que la patologización del disidente sea una constante en los regímenes totalitarios, los cuales internan a los que plantean preguntas prohibidas y molestas en centros de rehabilitación psiquiátrica o social, llevándolos hasta la marginación extrema. Es propio, por tanto, de la concepción de sistemas la supresión de ciertas preguntas⁵⁰. La primera pregunta prohibida, y de la cual depende la prohibición de las demás, es: “¿hay algo que quede fuera del sistema?”, a lo que el sistema responderá, no ya negativamente, sino diciendo que esa pregunta no tiene sentido o que es irracional.

Ahora bien, podría suscitarse la pregunta siguiente: quien elabora el sistema que busca, en un engaño, suplantar a la realidad de la apertura, ¿es consciente de estar engañando? La respuesta de Voegelin es que sí, porque, si no fuera así, permitiría, en su ignorancia, el planteamiento de ciertas preguntas que pondrían en evidencia el fraude intelectual que está perpetrando. La Voluntad de Poder, siendo una voluntad de engaño intelectual, sabe que engaña, y no cae en su propio engaño⁵¹. La *Wille zur Macht* es astuta, e impide todo debate racional, porque sabe que en una tesitura tal, saldría muy mal parada. Por eso, suele recurrir al silenciamiento de los que pueden desvelar sus embustes y al boicot social⁵². En cualquier discusión, habrá una serie de temas tabú que jamás podrán

⁴⁹ Cfr. Voegelin, E., “On Hegel” (“Heg.”) (Vol. 12), p. 242.

⁵⁰ Cfr. RP, pp. 89, 95, 102.

⁵¹ Cfr. RP, pp. 93-95, 96 Cfr. “WME”, pp. 324, 325

⁵² Cfr. NCP, p. 172.

ser puestos en duda, entre otras razones porque estarán blindados contra todo argumento racional que aporte quien no reprime la verdad de su alma. Por eso, dice el autor:

El argumento racional no podría prevalecer porque el compañero de discusión no ha aceptado la matriz de realidad en el que todas las cuestiones que conciernen a nuestra existencia como seres humanos están en último término enraizados; ha velado la realidad de la existencia con otro modo de existencia que Robert Musil ha llamado la Segunda Realidad. [...] detrás de la apariencia de un debate racional se esconde la diferencia entre dos modos de existencia, de la existencia en la verdad y de la existencia en la no verdad⁵³.

Queda claro, pues, que cuando no hay un suelo común, la apertura del alma, no hay debate racional posible y la única alternativa es la guerra. Por ese motivo, también es imposible una política racional, porque se ha perdido por parte de uno de los lados de la discusión toda referencia al mundo real, es decir, a la conexión real entre las causas y los efectos. Las ideologías han encubierto la verdad de la tensión y no es posible discutir con alguien que confunde la fantasía con la realidad.

Las ideologías no son otra cosa que intentos de eliminar la trascendencia y confinar lo absoluto dentro del ámbito de lo profano, que pasa así a sacralizarse, no por participación de lo sagrado, sino por sí mismo. Pero esto solo implica ser un ignorante de la realidad. La lucha entre Satán y Dios no desaparece, aunque Dios sea negado, por lo que esa lucha entre el bien y el mal tiene que ser reproducida e interpretada de una forma especial en el dominio de Satán, lo cual no hace más que incrementar el desorden y el sufrimiento de las personas. Entonces surgen las ideologías, que son la materialización o el producto de la actitud gnóstica que se cierra al misterio y que crea el simbolismo de una *verdad definitiva* que es engendrada por el sueño apocalíptico de abolir la tensión de la existencia y que será desvelada por un último profeta⁵⁴.

La lucha entre el bien y el mal ya no es una tensión entre un mundo trascendente y otro terreno, sino que tiene lugar en el ámbito de la deformación, a saber, en este mundo. Lo que caracteriza al gnosticismo moderno – activista – es que inmanentiza la tensión: el principio del orden pasa a estar aquí abajo, y los demás *emancipadores* dejan de estar en la *metaxy*⁵⁵.

Como consecuencia, tanto el redentor como el tentador pasan a estar aquí abajo. Lo característico del gnosticismo es que piensa que el mal que acontece en el mundo no

⁵³ “On Debate and Existence” (“Deb.”) (Vol. 12), p. 36.

⁵⁴ «La posesión de la verdad definitiva crearía al definitivo hombre que no necesita ya buscar la verdad de su existencia – ello significaría la metástasis del hombre en la historia». “Eq.”, p. 129.

⁵⁵ Cfr. “WME”, pp. 338, 339.

es responsabilidad de los seres humanos, sino que responde a un estado defectuoso de las cosas que no responde a Providencia alguna y, por tanto, que no tiene sentido y que tiene que ser cambiado o reformado de raíz. ¿Por quién? Por los hombres. Pero, aquí está la trampa, ¿quiénes son hombres aquí? El gnosticismo diviniza al ser humano, que así se constituye el salvador. Pero el mal persiste, y hay quienes siguen militando para prolongarlo. Quienes militan en favor del mal solo son seguidores del diablo y, por lo tanto, ni siquiera merecen la consideración de humano. Es por eso que también es propio de los movimientos gnósticos de masas la demonización del adversario⁵⁶, que pasa a ser principio de todo mal y que, por tanto, debe ser exterminado de raíz.

Las religiones políticas parten del hecho de que el mal del mundo no es culpa del ser humano. O dicho con más exactitud, el hombre solo es culpable en tanto que se preserva de colaborar en su mejora, en tanto que se preserva de intervenir en el mundo, porque lo esencial del hombre gnóstico es que es suficiente con que actúe para que actúe *bien*. El colectivo liberador por definición no hace nada mal, sus actos gozan de una positividad ontológica y moral de origen. Es como el rey Midas, convierte en oro todo lo que toca, nunca lo corrompe. En definitiva, el ser humano nunca es culpable, y al no aceptar la fragilidad del hombre, las imperfecciones del mundo no pueden ser consecuencia de la acción humana, sino de la falta de ella, del aletargamiento del colectivo redentor, de su condición domesticada por parte de la clase dominante. Por eso, nunca encontramos religiones políticas si no hay referencia a un enemigo absoluto: el pueblo judío, la clase burguesa, los antirrevolucionarios, etc.

El ser humano sería inocente de su desdicha, y por eso tendría que rebelarse contra ella. Entonces se pone ante la mesa el mencionado interrogante: ¿aquí quién es ser humano? Pues solo el colectivo del que la religión política en cuestión busca erigirse en voz. Si el principio de la definición de lo que es un ser humano ha sido asesinado, si el principio trascendental que define la naturaleza humana ha desaparecido junto con Dios, entonces la consideración de quién es persona y quién no queda a la merced de una guerra total que persigue el absoluto exterminio del enemigo. Por eso las *guerras gnósticas* (que han marcado el siglo XX) se caracterizan por represiones brutales en la retaguardia y en la posguerra⁵⁷. Las guerras gnósticas son guerras de universales porque son guerras

⁵⁶ Cfr. Cooper, B., *op.cit.*, p. 45.

⁵⁷ La Guerra Civil Española fue un claro ejemplo, donde murieron más personas en la retaguardia que en el campo de batalla. De las brutales represiones por parte de los dos bandos nos habla Paul Preston en *El holocausto español*, Debolsillo, Barcelona, 2016. Las palabras proferidas por Indalecio Prieto, el día siguiente al asesinato de Calvo Sotelo, expresan a la perfección la esencia de las guerras gnósticas: «Será,

ideológicas, contra un enemigo estructural. Al mismo tiempo, la única alternativa que queda ante las religiones gnósticas es la guerra, porque los gnósticos rehúyen siempre del debate y lo prohíben en espacios públicos ya que saben que, en igualdad de condiciones, perderían. Los gnósticos viven en una realidad ficticia. En esa realidad ficticia, las soluciones mágicas existen. Sin embargo, la Primera Realidad siempre acaba por imponerse, lo que se traduce en que las políticas de los gnósticos acaban provocando desastres que, en lugar de paliar la miseria humana, lo que consiguen es aumentarlas hasta niveles insospechados. Pero los gnósticos no pueden tener en cuenta el orden real, porque ello implicaría aceptar que ese orden real existe y les influye. Interpretan, por tanto, la moralidad como inmoralidad y la inmoralidad como moralidad⁵⁸. El fin justifica los medios por completo. Y como, contra ellos, solo cabe la guerra, y nunca el diálogo, nunca hay paz hasta que la realidad acaba por destruir el sueño y demuestra que esa guerra no lleva más que a la horrenda destrucción del adversario y la barbarie. Por eso, dice nuestro filósofo que «la política gnóstica es autodestructiva»⁵⁹. La magia gnóstica no funciona, pero, por el camino, no hace más que aumentar la miseria⁶⁰.

1.3.2.3.El hombre moderno

Conviene dedicar un espacio determinado al hombre moderno tal y como lo caracteriza Voegelin. Tras la represión de la apertura, hay una clausura o un rechazo a la naturaleza humana, la cual pasa a ser modelable por la Voluntad de Poder. Lo cierto es que, al ser rechazada el alma como forma del cuerpo humano, la persona, que pasa a ser exclusivamente su propio cuerpo, sin soberanía sobre sí mismo, puede ser reducida a un eslabón más de un engranaje que sigue meras reglas mecánicas. La antropología que Hobbes expone en el primer capítulo de su *Leviathan* es una prueba concluyente de ello. El hombre ya no busca, el hombre responde. Por eso, consideraba Voegelin que lo propiamente moderno es la *psicología de la motivación*: al hombre lo que le motiva es el temor, el temor a la muerte. Sin una naturaleza propia, es lo que todo aquello que le afecta o le influye hace que sea. No es principio de su propio movimiento ni de su propia acción, sino un modo más del Dios-sustancia de Espinosa. Ello llevó a decir al filósofo de Colonia que la Modernidad había hecho de la enfermedad la naturaleza del hombre⁶¹.

lo tengo dicho muchas veces, una batalla a muerte, porque cada uno de los bandos sabe que el adversario, si triunfa, no le dará cuartel». Prieto, I. (14 de julio de 1936), “Apostillas a unos sucesos sangrientos”, *El Liberal* (Bilbao), p. 3.

⁵⁸ Cfr. *NCP*, p. 203.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁶⁰ “WME”, p. 325.

⁶¹ Cfr. *NCP*, p. 222.

Con la aparición de los primeros gnósticos modernos, la noción de una naturaleza humana no desaparece, sino que cambia, al modo de ver de Voegelin, por una naturaleza falsa. Sin embargo, esta mutabilidad de lo que por esencia es inmutable hace que la naturaleza deje de ser naturaleza⁶². De este modo, comenzamos con Hobbes a asistir a un primer paso en la *desustancialización* del hombre. El hombre ya no actúa de una manera que le es propia – a saber, racionalmente –, sino que responde de una manera concreta que lo hace manejable y dúctil.

Hay otros espacios en los que Voegelin caracteriza al hombre moderno. Si la *verdad de la existencia* consiste en la consciencia de «la estructura fundamental de la existencia junto con la disposición a aceptarla como la *conditio humana*», una *existencia en la no verdad* sería una rebelión o un rechazo contra esa *conditio*, tratando de construir una Segunda Realidad que obvia aspectos de la primera y que intenta implantarse como Primera Realidad⁶³. La psicología de la Segunda Realidad creada en la Modernidad ignora el hecho de que el hombre no sólo es impulso o respuesta a estímulos, sino también racionalidad que comprende su lugar en el mundo y que se orienta a lo eterno que se le presenta como misterio⁶⁴. De este modo, la Modernidad ha creado un hombre desorientado, al que trata como tal. Pero es un hombre desorientado porque se cierra, porque reprime su alma que en sí misma es apertura al Sumo Bien. Por eso, nuestro autor habla de un «cierre narcisista»:

El cierre narcisista tiene tantas consecuencias para el lenguaje y el pensamiento, que hoy día en el público socialmente dominante de Alemania son tan evidentes por sí mismas que raramente podría existir nunca más una conciencia de sus significados. Solo señalaré que la tensión hacia el fundamento divino del ser no desaparece cuando el hombre rechaza reconocerlo como su realidad. Sus problemas continúan existiendo, y para poder expresarlos el lenguaje de la filosofía debe ser sustituido por un nuevo idioma del extrañamiento⁶⁵.

Como los problemas del *In-Between* en el que está situado el ser humano permanecen, el hombre sigue viviendo dificultades y situaciones difíciles o desagradables por las cuales necesita orientarse en la vida para tener algo a lo que agarrarse. Sin embargo, esto, que da prueba de nuestra limitación, de nuestro carácter de criatura sujeta

⁶² El razonamiento puede sonar desafortunado, pero es evidente que, si lo que hace que algo sea lo que es, cambia, ese algo también cambia. Lo mismo sucede con la Verdad con mayúsculas. La Verdad no puede mutar, porque si lo hace eso quiere decir que nunca fue Verdad.

⁶³ Cfr. “Deb.”, p. 49.

⁶⁴ Entra dentro de las connotaciones de «misterio» el hecho de que nunca pueda ser conocido plenamente por la racionalidad humana, que alcanza su verdad cuando acepta esa limitación.

⁶⁵ “GU”, p. 21.

a un plan providencial que no alcanzamos a comprender, una vez cerrados a la trascendencia, hace que nos aferremos a cosas que orientan de forma falsa, es decir, imperfectamente. La condición de criatura nos pone en una tesitura de ignorancia y de inquietud ante el futuro – lo que Voegelin llama un *questioning unrest*: una inquietud que se pregunta. Sin embargo, mientras que para la mentalidad clásica la forma de responder a esta incertidumbre es la *phrónesis*, el hombre moderno como responde a esa incertidumbre es con la ansiedad, que es una orientación a lo erróneo, al desorden⁶⁶.

Podemos distinguir dos tipos de inquietud, por tanto, una clásica y otra moderna. La clásica, sobre todo la aristotélica, dice Voegelin, es singularmente alegre, porque en ella «el cuestionamiento tiene una dirección; la inquietud es experimentada como el inicio del evento teofánico en el que el *Nous* se revela como la fuerza divina ordenadora en el alma del que se cuestiona y en el cosmos en general». De este modo, en la experiencia clásica no hay un término para expresar la *ansiedad* moderna y sus diferentes variantes. No es concebible en la era clásica un temor ante una pregunta que no puede ser respondida. Por eso, continúa nuestro filósofo, «el “miedo” [*scare*] tuvo que ser introducido por los estoicos, como un fenómeno patológico, a través del término *ptoiodes*», para concluir que: «En la historia moderna occidental de la inquietud, al contrario, desde el hobbesiano “miedo a la muerte” hasta el *Angst* de Heidegger, la tonalidad ha pasado de ser una participación alegre en una teofanía a ser la *agnoa ptoiodes*, a ser la alienación hostil frente a una realidad que, más que revelarse, se esconde»⁶⁷.

Este esconderse de la realidad es especialmente importante a la hora de abarcar la psicología de la motivación, propia de una era – la Modernidad – que culmina precisamente con los pensadores de la sospecha, quienes defienden que todas las claves por las que se ha movido Occidente entroncan en una estructura que escapa a la conciencia, y que consisten en mecanismos ocultos, a saber, irracionales. Por irracionales no queremos decir necesariamente que esos mecanismos no puedan ser descubiertos y explicados racionalmente, como creyó haber hecho un Marx, un Feuerbach o un Freud. Queremos decir, en realidad, que, siendo la naturaleza de la razón humana la orientación hacia lo trascendente en una tensión entre el orden y el desorden, en las filosofías de la sospecha se parte de la premisa de que al hombre no le cabe orientarse racionalmente. Por eso, esas filosofías consisten en una crítica pretendidamente racional de la irracionalidad

⁶⁶ Cfr. “Reason: the Classic Experience” (Reason) (Vol. 12), p. 275.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 277.

de los motivos, intenciones y motores humanos por los que los hombres creen moverse racionalmente. Por eso sospechan de las intenciones, y hasta de las buenas intenciones, y buscan sus causas en mecanismos ocultos que esas doctrinas tienen encomendado desvelar. Los fundadores de estas doctrinas serían los últimos desveladores de la verdad que ha estado oculta hasta ahora al común de los mortales. Aquí ve, precisamente, Voegelin la seña de identidad más clara de las ideologías: «Las convencionalmente llamadas “ideologías” son construcciones de la historia que interpretan el modo doctrinal de verdad como una fase de la conciencia humana, para ser ahora superada por una nueva fase que será tanto la más elevada como la última en la historia»⁶⁸. Cuando una interpretación del orden del ser se interpreta como la última y definitiva, sin necesidad de otra posterior, estamos ante una ideología que, en tanto religión política, confina la tensión entre el orden y el desorden al ámbito del desorden, reprimiendo la verdad del alma de tal modo que la apertura al misterio ya no sea una opción, sino que todo esté desvelado de una vez para siempre por la ideología en cuestión. Por eso, tanto Hegel, como Marx, como Comte plantean, al parecer de Voegelin, ideologías, parten de la consideración de que el hombre es un ser naturalmente enfermo – alienado – que necesita ser liberado por un último profeta.

En definitiva, al hombre moderno lo caracteriza, pues, un «descarrilamiento patológico» que sólo puede ser notado en los niveles superiores donde ese descarrilamiento que tiende hacia el desorden se vuelve manifiesto como consecuencia de la conciencia clara de la distinción entre el orden y el desorden. Por eso, lo propio de dicho descarrilamiento es su propia imperceptibilidad por parte de quien lo sufre, porque si alguien es capaz de distinguirlo o de percibirlo eso quiere decir que ya no anda descarrillado, que ya no anda desorientado.

1.3.3. Apunte accesorio

Antes de terminar este apartado titulado *Las religiones políticas*, y antes de pasar al siguiente, consideramos pertinente hacer un apunte, relativo a la creación del concepto de religión, porque queremos defender que, contenida en ese mismo concepto, está la vena de su conversión en un instrumento político que dé lugar a una religión política.

Ya Voegelin se hizo eco de la dificultad de poner en una misma expresión las palabras *religión* y *política*:

⁶⁸ “Immortality: Experience and Symbol”, (“Inm.”) (Vol. 12), p. 69.

Hablar de religiones políticas e interpretar los movimientos de nuestro tiempo no solo como políticos sino también, y ante todo, como religiosos, es algo que hoy en día no resulta obvio, por más que los hechos obliguen al observador atento a adoptar este tipo de discurso. La razón de esa resistencia debe buscarse en los signos lingüísticos simbólicos que se han consolidado en los últimos siglos, con la disolución de la unidad imperial de Occidente y el nacimiento de los Estados modernos. Quien habla de religión, piensa en la institución eclesiástica; quien habla de política piensa en el Estado. [...] El Estado y el espíritu secular han alcanzado su ámbito de validez en denodado combate contra el Sacro Imperio medieval, y en esa lucha se han desarrollado toda una serie de símbolos lingüísticos que, más que comprender la realidad en sí misma, lo que pretenden es consolidar y defender los términos enfrentados⁶⁹.

La historia ha hecho que hablar de Estado y de Iglesia sea como hablar de términos antagónicos. Por eso, Voegelin hacía un llamamiento a la ampliación del concepto de religión y del concepto de Estado para que tenga sentido hablar de religión política⁷⁰. Nosotros aquí proponemos la hipótesis de que, en sí mismo, el concepto de religión crea el campo propicio en el que pueda hablarse de una religión que sea asumida por el Estado. Para desarrollar esta hipótesis, en primer lugar, debemos preservarnos de confundir *religión política* con la religión civil de Rousseau pese a que, tal y como expone la categoría al final de su *Contrato Social*, quepa ver en el pensamiento del ginebrino cierto germen de totalitarismo. La diferencia entre la religión política y la religión civil reside en que cada una se formula con propósitos diferentes, si bien relacionados hasta cierto punto, en lo que de cohesión social⁷¹ ambos generan.

Sin embargo, cuando el pensador alemán habla de la necesidad de ampliar el concepto de religión, quizás debía hacerlo desde un análisis del origen mismo del concepto. No siempre ha existido en Occidente religión tal y como la entendemos hoy día, porque bajo ese concepto se presupone la existencia de varias religiones equivalentes entre sí y entre las cuales cabe optar por una cualquiera libremente, en todo lugar donde haya libertad religiosa. Sin embargo, eso no siempre ha sido así. Es cierto que la palabra *religio* ya existía desde la Antigua Roma, para designar una serie de prácticas u obligaciones sociales entroncadas en la costumbre y, por tanto, no se distinguía en gran

⁶⁹ *RP*, p. 27.

⁷⁰ Cfr. *RP*, p. 28.

⁷¹ Rousseau hablaría de esa religión civil como «una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano no precisamente como dogmas de religión, sino como *sentimientos de sociabilidad*, sin los cuales no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel». Rousseau, J.J., *El Contrato Social*, Edaf, Madrid, 1999, p. 220. Cursivas mías.

medida de lo designado por la palabra *ethos* o *mores*. Ni siquiera en la Edad Media la palabra *religión* significaba lo que hoy día entendemos por ella.

La razón de esto reside en que no es lo mismo religión que *fe*. Cuando se habla de *fe*, estamos hablando de un conjunto de proposiciones acerca de la realidad que tienen claras pretensiones de verdad. La verdad no es opcional y, en este sentido, o se toma y se acepta o se deja. La verdad es algo que está ahí fuera esperando ser conocida, y es independiente de nuestros propios deseos y elecciones. Por eso, en la Edad Media no se habla de *cristianismo* como religión, sino directamente de *Cristiandad*, como el orbe de todas aquellas naciones que han aceptado la verdad y la defienden, incluso por las armas. No hay una verdadera separación entre la esfera espiritual y la esfera política, por lo que hay que hablar del Medioevo como de una totalidad teológico-política en la que el Pontífice, vicario de Dios en la Tierra y depositario de poder espiritual, tiene además poder político e influencia sobre los príncipes seculares. Solo después de que estos príncipes terminen desprendiéndose de las injerencias del Papado a través del Sacro Imperio, podemos hablar de una separación clara entre esas dos esferas, en la que no habría un sometimiento de la esfera secular a la espiritual. Solo en un ambiente así, fácilmente identificable con la *desdivinización* voegeliniana, podemos hablar de religión en la acepción actual.

Javier Álvarez afirma – citando a William Cavanaugh – que la religión es un concepto «inventado en la Modernidad con la intencionalidad de someter a la Iglesia al Estado, ya que la convierte en una esfera particular de la actividad humana, que opera de manera simultánea pero separada, junto con las demás esferas»⁷². La invención del concepto responde a una voluntad de reducirla a una esfera más entre otras de la vida humana, a saber, propia de la sociedad civil, para que pueda así ser asumida o controlada por el Estado. En el seno de esta tendencia nacen muchas de las Iglesias nacionales, aunque también haya servido para recluir, bajo el auspicio de valores laicos, la vida religiosa en el ámbito de la privacidad y de la intimidad sin acceso al ámbito público.

A nosotros, sin embargo, nos interesa la primera opción, en lo que tiene de apertura a la posibilidad de un acceso a lo sacro gestionado por un poder terreno o secular, dando lugar a una función ideológica de las religiones. Como se ve, de aquí a la aparición de las religiones políticas hay sólo un paso. Para que éstas puedan generarse, primero tiene que aparecer la religión como conjunto de dogmas con sus ritos y sus tabúes, para

⁷² Álvarez, J., *La religión de la sociedad secular*, Thémata, Sevilla, 2017, p. 250.

que luego ésta se cierre a lo trascendente una vez que lo sacro llega a situarse totalmente en este mundo en un proceso de *redivinización*.

Sin embargo, alguien podría objetarnos que, precisamente, lo que caracteriza a las religiones, su conexión con lo sagrado trascendente, es lo que a Voegelin le interesa cuando habla de la apertura del alma. Por eso, es muy ingeniosa la crítica de Eckhart Arnold, editor de alguna obra de Hans Kelsen, cuando escribe lo siguiente en el epílogo a la ya citada obra del austríaco:

¿Acaso es más justo un sistema correctamente legitimado por la religión? ¿Es más estable? Siguiendo la dirección de la polémica de Voegelin, éste parecería creer que sin una correcta legitimación religiosa surge la amenaza de una caída en el totalitarismo. Pero Voegelin no hace el más mínimo intento de cimentar – aunque sea someramente – de forma empírica, su hipótesis. [...] En resumen, los desarrollos de Voegelin en torno a este tema se limitan a afirmar que es mucho más importante la correcta iluminación religiosa de los soberanos que la elección democrática de un gobierno⁷³.

Un par de páginas después, Arnold es demoledor:

En el centro de la teoría política de Voegelin está el principio según el cual [...] un orden político ha de apoyarse en la experiencia no deformada de la trascendencia. Para Voegelin resulta inaceptable, por no decir inimaginable, un orden político que prescindiera del anclaje en la trascendencia transmitido por individuos especialmente sensibilizados. [...] Efectivamente existe un sistema político que responde de manera casi óptima a las bases sentadas por Voegelin. Se trata de la República Islámica de Irán⁷⁴.

Confesamos que no estamos en posición de dirigir una contracrítica a este discípulo de Kelsen. Efectivamente, el gran iuspositivista revela una verdad incómoda: que, no porque antes no tuviera nombre, la religión no haya existido desde siempre; y que la religión no es otra cosa que ideología, es decir, una doctrina que tiene la misión de legitimar un poder refiriéndolo a un principio trascendente y absoluto fuente de todo poder. En otras palabras, el papel legitimador de la religión católica hacia la *plenitudo potestatis* del Papa no es sustancialmente diferente del papel legitimador de cualquier otra religión encaminada a justificar el poder del rey de cualquiera de los príncipes seculares. Y es que, desde el principio, el Papa en realidad, desde esta perspectiva, no habría sido más que un príncipe secular entre otros.

⁷³ Arnold, E., “La nueva ciencia de Voegelin a la luz de la crítica de Kelsen”, posfacio de Kelsen, H., op. cit., p. 279.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 281.

Cuando se pone encima de la mesa el carácter de la ideología como un conjunto de dogmas y proposiciones que tienen como fin legitimar el poder establecido, ya no tienen sentido los términos en los que Voegelin habla de ideología, a saber, como el cierre a la trascendencia. Esto hace de este pensador un claro anti-demócrata, lo cual no tiene por qué ser necesariamente negativo. Pero desde luego, su filosofía nos exige creer las revelaciones de un iluminado al que directamente le ha hablado Dios o un ángel. No hace falta mencionar que una religión de tanta envergadura como el Islam nació así, en el cual, además, desde sus primeros años, no había una distinción entre el poder religioso y el político, dado que ambos recaían en Muhammad.

Si es cierto que la religión como fenómeno nunca ha sido inventado porque en realidad nunca había desaparecido, aunque sí había sido inventado relativamente tarde el término con el que designarlo, entonces, la creación de este término para nombrar algo que justificaba tiranías autocráticas puede ser incluso, después de todo, un fenómeno positivo, porque permite llamar por su nombre a la operación ancestral por la cual el poder secular intenta adueñarse de la esfera espiritual para poder afirmarse y justificarse en su posición privilegiada.

Sin embargo, dado que nuestro propósito en este estudio es expresamente pensar como Voegelin, tenemos que asumir – casi como un artículo de fe – que, pese a que la referencia a la trascendencia desde siempre ha sido empleada con fines políticos, ha habido siempre un reducto de deberes morales-divinos que los reyes nunca podían vulnerar y que, sin embargo, con la aparición del gnosticismo y de las religiones políticas, sí comienzan a ser vulneradas, como, por ejemplo, los relativos a la naturaleza humana y al trato del cuerpo humano. En esta dirección vamos a seguir caminando en la siguiente parte de este TFM.

2. **SOBERANÍA Y CORPORALIDAD**

2.1. ***La concepción cristiana del cuerpo y del hombre***

El núcleo central de la primera parte reside en la distinción voegeliniana entre desdivinización y redivinización. El primer proceso lo hemos formulado como una separación radical entre el desorden y el orden, entre lo secular y lo sagrado, entre lo material y lo espiritual o, lo que es lo mismo en lo que nos concierne, entre el cuerpo y el alma. Sin embargo, vamos a ver que no son estas las coordenadas en las que se regía Occidente cuando era identificada con la Cristiandad.

La doctrina católica rechaza el dualismo radical de Platón y, por supuesto, el de la herejía gnóstica de los primeros siglos del cristianismo. La persona, criatura de Dios, ha sido hecha a imagen y semejanza del Creador, y es un ser espiritual y a la vez corporal. Conforman la persona tanto su cuerpo como su alma y, como fue creada con la dignidad que le confiere la semejanza a Dios, el cuerpo también participa de la dignidad humana. «El hombre en su totalidad es querido por Dios»⁷⁵, porque, como dice el relato del Génesis: «Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente» (*Gn 2, 7*).

Como señala el Catecismo de la Iglesia Católica: «La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la "forma" del cuerpo [...]; es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente» (art. 365). Es esencial lo que se añade a continuación, cuando se afirma que la unión de cuerpo y alma no se da como la unión de dos naturalezas diferentes, sino que ambos en conjunto conforman una sola y única naturaleza: la naturaleza humana. El alma humana, al ser la forma del cuerpo, es la que le confiere dignidad. Como dijo San Pablo, «el cuerpo [en tanto que parte de la persona en su totalidad] es el templo del Espíritu Santo» (1 *Co 6, 19*).

Por eso, el hombre en su totalidad es llamado a la salvación, a amar a Dios y a establecer una Alianza con su Creador. La resurrección de la persona no es sólo la resurrección de un alma que, por otro lado, nunca muere (al ser inmortal). La muerte no es sino un estado transitorio donde el cuerpo y el alma se separan. La resurrección consiste en una reunión en el que la carne también toma lugar. Por eso, la confianza en la

⁷⁵ Catecismo de la Iglesia Católica, art. 362.

resurrección de la carne es uno de los artículos del Credo Niceno que se formulan en las Iglesias.

Como puede observarse, la tradición cristiana, por la que supuestamente se ha regido Occidente durante la mayor parte de su historia, muestra un gran respeto al cuerpo, a la dimensión material del hombre, la cual, al ser parte de la unión profunda de cuerpo y alma en que consiste la persona creada a imagen y semejanza de Dios, no puede ser sometida a cualquier tipo de trato. La libertad como don por el que elegimos libremente buscar al Creador sin coacciones nos confiere dignidad. Se trata de una libertad para elegir seguir la Ley Divina que, de esta manera, pasa a llamarse Ley Natural. La Ley Divina muestra al hombre cómo hacer el bien de tal modo que alcance el fin que le corresponde por naturaleza. Hay una naturaleza humana que le confiere dignidad y que es principio de todos los deberes morales que el hombre debe cumplir. De este modo, contrariamente a como se piensa en muchas cosas, para la doctrina católica, la práctica del mal no supone una pérdida de dignidad, ya que dicha práctica consiste en contrariar una serie de leyes morales que tienen su origen o fuente en la misma digna naturaleza humana. Por eso dice el artículo 1978 del Catecismo que la Ley Natural «expresa la dignidad de la persona humana y constituye la base de sus derechos y sus deberes fundamentales». Antes, en el artículo 1780 incide en este aspecto, cuando declara tajantemente que: «La dignidad de la persona humana implica y exige la rectitud de la conciencia moral», lo que quiere decir que dicha dignidad *no depende* de esa rectitud. El hombre no se hace digno a medida que actúa bien y pierde esa dignidad cuando actúa mal. La bondad de las acciones humanas viene defendida por la naturaleza humana, lo cual, al ser esa naturaleza el principio de dignidad del ser humano, quiere decir que la bondad de las acciones se presenta como un respeto a una dignidad humana que preexiste.

Por tanto, lo que hace la práctica del mal es faltar a esa dignidad. El hombre debe obrar bien, *humanamente*, porque es digno. El pecado hiera la naturaleza humana, porque supone actuar – si bien libremente – contra la libertad que Dios nos dio. Esa es la cuestión: que, siendo la libertad principio de nuestra dignidad, hacer el mal supone un abuso de ese don divino que lo lesiona. Por eso, el Pecado nos esclaviza. Nos emborrona la visión de tal modo que cuanto más manchada esté nuestra naturaleza por el error, más difícil se nos hace distinguir el bien⁷⁶. El discernimiento es un componente fundamental de la

⁷⁶ Esto recuerda mucho a la afirmación de Voegelin de que «El descarrilamiento patológico ocurre en la fase de la inquietud que se pregunta [*questioning unrest*], en la actitud del hombre hacia la estructura tensional de su existencia, pero no en los niveles elevados donde el descarrilamiento se vuelve manifiesto

libertad: no cabe ser realmente libre sin conocimiento claro de lo bueno y lo malo. «Conoceréis la Verdad, y la Verdad os hará libres», dijo Jesús en *Jn* 8, 32. El Pecado, desde nuestros Primeros Padres, ha dañado ese discernimiento. De algún modo, se asume que no es posible conocer el Bien de forma clara y rechazarlo, porque el Bien, a saber, Dios, es Aquello a lo cual todas las criaturas tienden como a su fin. El problema es que nuestra condición está deteriorada, y eso nos hace ver lo bueno donde no lo está. Por eso, una de las virtudes cardinales es la prudencia, que consiste en saber diferenciar lo verdaderamente bueno de lo aparentemente bueno.

De este concluimos que, si hacer el bien es hacer aquello mediante lo cual nuestra naturaleza alcanza su perfección y su cumplimiento máximo, como para ello hay que conocer el bien, debemos conocer la naturaleza humana. La naturaleza humana, tal y como ha sido creada por Dios a su imagen y semejanza, previa mancha por el Pecado, es intrínsecamente buena y, ante un conocimiento claro de ella, no cabe resistirse a ella. Entonces, quedaría conocer la naturaleza humana.

Para ello, vamos a recubrir a un pasaje de la obra del mayor escolástico de la historia, el que fuera conocido poéticamente como *el más santo entre los sabios y el más sabio entre los santos*: Santo Tomás de Aquino.

El cuerpo, en tanto que parte de la persona, participa de la Ley Natural, que es captable mediante la razón natural del hombre y que hace partícipe al ser humano de la Providencia divina que lo orienta hacia el sumo bien o sumo fin: la consumación de la naturaleza humana (para la cosmovisión cristiana medieval, el hombre es un ser vivo social y espiritual) y, por tanto, Jesucristo

Ahora bien, sabremos qué se entiende por consumación de la naturaleza humana cuando digamos que todo ser humano es, en primer lugar, un *ser*: hay «en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción». Además de ser, es un ser *vivo*: «Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes»; en definitiva, forma supuestamente parte de la naturaleza humana formar una familia en el seno de la cual se procreen hijos que sean educados por los padres en la Verdad.

en las discrepancias entre una vida bien ordenada y una existencia desorientada». “Reason”, p. 276. Del mismo modo, se peca cuando no se distingue claramente el Pecado de lo bueno.

También, es *social* al tiempo que *espiritual*: «hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la *inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad*. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto»⁷⁷. Hace referencia al carácter espiritual del hombre su necesidad de buscar la verdad, y hace referencia a su carácter de animal social su inclinación a vivir con sus semejantes.

Como vemos, sacamos en claro de este apartado lo siguiente: que, para la cosmovisión católica, el hombre es alma y cuerpo, siendo el alma la forma del cuerpo, éste último el cual participa de la misma dignidad que la del alma en virtud de su condición de cuerpo humano. Por lo tanto, el cuerpo debe ser respetado y cuidado. El ascetismo consiste en mortificar la carne, en domarla, en dominarla, en no ser esclavo de sus impulsos, mas no en maltratarla. Ser esclavo de los impulsos de la carne supone un maltrato al cuerpo, en lo que tiene de degradación del cuerpo. Cuando los impulsos biológicos contrarios a la Ley de Dios acaban materializándose, ese cuerpo es dañado en su dignidad, es humillado. Usar el cuerpo para fines que no son acordes a la naturaleza del hombre, es decir, que no sean *buenos* moralmente, supone un maltrato al cuerpo, que de este modo sufre una degradación que refleja un desprecio hacia él.

Este desprecio del cuerpo también puede traducirse en una actitud de despotismo con fines técnicos o no técnicos pero en todo caso ajenos a su función natural, hablando desde una perspectiva católica, usando sus funciones para otro objetivo que aquél para el que existe en realidad. Por ejemplo, un acto sexual con métodos anticonceptivos que eviten la reproducción sería un caso de un empleo del cuerpo ajeno del fin natural de éste que solo busca el placer sin consecuencias. Aquí, el cuerpo, que para la doctrina cristiana es una parte del ser humano, es empleado en sus funciones no para el fin de la comunión con Cristo (la santidad) sino para un fin no natural. Esto sería un pecado, que degrada no ya sólo al cuerpo, sino a la persona en su integridad que posee ese cuerpo. Esto no deja de ser un *maltrato*. La voluntad se impone sobre la realidad y las funciones naturales de las cosas y las manipula, maneja, emplea, daña, deteriora y – lo más importante – no la acepta como límite fáctico de sus deseos, por lo que vive de negarla sistemáticamente, de ir *contra ella*.

⁷⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica I-II*, q. 94, a. 2. Traducción de Jesús María Rodríguez Arias. Cursivas nuestras.

2.2. *Secularización del soberano y desacralización del cuerpo*

En este apartado, después de haber hablado de la concepción católica del cuerpo y del hombre, vamos a ir asistiendo a una tendencia moderna, hasta cierto punto denunciada por Voegelin, en la que el proceso de desdivinización del soberano va dando lugar, a medida que el soberano se va secularizando por completo, a una desacralización absoluta del cuerpo, sobre el cual no tiene ya nunca más poder Dios, ya que su configuración queda a merced de una voluntad humana, sea la que sea. Veremos cómo el cuerpo, en ausencia de una naturaleza humana que comprenda la corporalidad, va convirtiéndose en la Modernidad en el ámbito o depositario de manipulaciones o acciones técnicas por parte del soberano, que elabora la ley, de tal modo que el cuerpo va quedando poco a poco *desustancializado* o despojado de su esencia.

2.2.1. *El desprecio de la corporalidad en el gnosticismo*

Voegelin ha hecho mucho hincapié en que el rasgo del gnosticismo que pervive a lo largo de los movimientos ideológicos de la Modernidad es la convicción de que el ser humano, por sí solo, sin ayuda de la divinidad, puede procurarse la salvación. Todo esto viene acompañado de una serie de consideraciones que se constituyen en condiciones de posibilidad de esa convicción: la posibilidad de cambiar la naturaleza humana, la consideración ontológico-positiva por esencia de los actos del colectivo salvador. Sin embargo, queremos proponer otro rasgo del gnosticismo al que el pensador alemán no ha prestado suficiente atención: el desprecio de la corporalidad.

Caracterizaba al gnosticismo antiguo, en general, como herejía cristiana, la afirmación de que el mundo físico había sido el producto de un aborto de Sofía quien, en lugar de aparejarse con su correspondiente eón cósmico, quiso subir hasta el Padre inalcanzable. Al no conseguirlo, la materia materna quedó infecunda y sin forma (quedó amorfa) y cayó como un menstruo a partir del cual se originó la materia. El dios malo o mal artesano intentó modelar esta materia pero sin éxito⁷⁸, y el mundo resultante resultó malo e imperfecto, donde imperaba la muerte y el sufrimiento. En el mundo material encontramos los hombres pneumáticos, que no pertenecen a él, por lo que su misión consistirá en desentenderse de lo corporal para tratar de alcanzar la elevación mediante el conocimiento. Esta elevación se toma como una liberación del yugo material.

⁷⁸ Al respecto, se puede comprobar lo que decimos aquí en el siguiente libro: Gómez de Liaño, I., *El círculo de la Sabiduría*, Siruela, Madrid, 1998.

Como se ve, la consideración de la materia no es muy halagüeña, y quizás por influencia del platonismo, se llega a la consideración de que el mundo y la carne son dos realidades malas en sí mismas de las que el hombre necesita desentenderse para volver a entrar en comunión con el mundo de las fuentes divinas. En este sentido, el maniqueísmo comparte muchos rasgos con el gnosticismo. Como ascetismos mal entendidos, propugnan un maltrato de la carne que en absoluto consiente la ética cristiana, la cual interpreta el daño al propio cuerpo y su degradación como auténticas afrentas hacia Dios.

Sin embargo, se suele entender normalmente que el cristianismo defiende algo parecido al gnosticismo, porque se interpreta que no responder a todos los impulsos del cuerpo sería vejarse, sería privarlo de los placeres que embellecen esta vida. Esta consideración es falsa, porque, como señalamos antes, para la doctrina católica, el cuerpo es una realidad que también es maltratada cuando se emplea para fines que no son lícitos como, por ejemplo, según la Iglesia, el acto sexual sin propósitos de procrear. En este sentido, para la cosmovisión de la Iglesia, el cuerpo es algo *sagrado* que, como tal, no cabe profanar con actos pecaminosos. ¿Por qué constituye un maltrato al cuerpo el utilizarlo para fines no acordes a la naturaleza del cuerpo? Pues, muy sencillo, porque en ese caso se volvería un medio para algo que en absoluto acerca al hombre a Dios. En otras palabras, se vuelve un medio técnico para satisfacer los caprichos arbitrarios y mal orientados de una voluntad, cualquiera que sea.

La Modernidad nos ha dado de sobra muestras en las que el cuerpo humano ha sido utilizado como carne de cañón para los más atroces o deshumanizadores proyectos. Quizás, el ejemplo más sonado sería la prostitución. Es cierta que esta profesión no se originó en la Modernidad, pero de alguna forma el capitalismo exacerbado ha conducido a una instrumentalización del cuerpo que en absoluto responde a la dignidad humana. En todos estos casos, esos cuerpos han sido empleados como medios para los deseos de una voluntad.

Si el gnosticismo es algo que ha vuelto a surgir en la Modernidad de la mano de ideologías que han llegado a ser auténticamente sanguinarias, veremos que lo que se ha experimentado en esta época histórica es, en vínculo con la desdivinización voegeliniana, una progresiva desacralización del cuerpo, que ha ido acompañada de una secularización progresiva del soberano, de tal modo que, si la independencia en el actuar constituye uno de los rasgos esenciales de la soberanía, y si Dios ya no es soberano porque nos hemos cerrado a él, entonces el cuerpo pasa a estar a merced de un soberano de este mundo, el cual ya no es garantía de bondad absoluta, y, por lo tanto, si el cuerpo era sagrado porque

llevaba la impronta de Dios (Dios nos creó de la forma en la que él quería encarnarse en la Segunda Persona de la Trinidad), ahora es totalmente desacralizado.

2.2.2. *El concepto de soberanía*

Suele definirse al soberano, entre otras maneras, como aquél que elabora las leyes pero no está sometido a ellas. Evidentemente, esta definición tiene muchas limitaciones. Podría aplicarse sin problemas, por ejemplo, a Dios, Quien elabora la Ley Natural pero que, como no criatura, no está ontológicamente supeditado a ella, o también a la *Commonwealth* de Hobbes o el Leviatán, que es actor de los actos cuya autoría reside en los súbditos. Sin embargo, cuando se dice que el pueblo o la nación son soberanos, no puede aplicarse estrictamente la definición ofrecida.

Rousseau intentó solventar esta dificultad diciendo que los individuos legislan en tanto soberanos, en favor del interés general, pero que obedecen en tanto súbditos: «En cuanto a los asociados, estos toman colectivamente el nombre de *Pueblo* y particularmente el de *ciudadanos*, como partícipes de la autoridad soberana, y el de *súbditos* por estar sometidos a las leyes del Estado»⁷⁹. Esta definición puede no ser satisfactoria, porque no se puede ser al mismo tiempo quien manda y quien obedece una determinada orden. Señala el ginebrino que, efectivamente, no puede mantenerse el principio del derecho civil de que los compromisos contraídos con uno mismo no generan obligación, porque en realidad la obligación en el Contrato Social es con el todo al que se pertenece. Esto quiere decir que yo por mí mismo no soy soberano, sino solo como parte de la Voluntad General. Podría discutirse si una concepción así puede ser realmente democrática o no llevaría más que al totalitarismo.

Por su parte, el artículo 1.2 de la Constitución Española de 1978 dice lo siguiente: «La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado». Pero, ¿quién es el pueblo? ¿El conjunto de los ciudadanos de la nación? Posiblemente. Pero, entonces, quien cumple con el carácter de independencia del soberano será el pueblo español, pero nadie en concreto que forme parte de la totalidad del pueblo. El pueblo, que manda representantes a la Cortes mediante elecciones, crea sus leyes, pero también está obligado a obedecerlas. Podríamos explicar este fenómeno diciendo que, si bien la soberanía reside en el pueblo, quien la ejerce de forma efectiva es el Estado.

⁷⁹ Rousseau, J.J., op. cit., p. 56.

Todas estas dificultades para comprender correctamente lo que significa *soberanía* da prueba de que el establecimiento de una definición precisa de lo que quiere decir este término no está en absoluto resuelto. Por eso, dice Sinfiriano Moreno, citando a Carré de Malberg, que el traslado de la soberanía del monarca absoluto a la Nación que efectuó la Revolución destruyó el concepto mismo de soberanía⁸⁰.

Por otro lado, primordialmente, ¿de qué es atributo la soberanía? ¿Del monarca? ¿Del Estado? ¿De una república? Es conocida la frase de Bodino de que «la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República». Quizás de esta definición, sobre la cual tantas aclaraciones se han vertido, nos resulte de más utilidad en lo que nos concierne ahora mismo el núcleo del sintagma nominal del atributo de la definición y sus adyacentes, a saber, *poder absoluto y perpetuo*. Es evidente que uno de los rasgos esenciales de la soberanía es la independencia con respecto a todo límite exterior. El soberano no está limitado por ninguna norma ajena y, por tanto, puede sobre eso ajeno imponer su propia norma, la creada por él. Por eso, decir que un Estado es soberano significa que no depende de ningún otro poder externo. En este sentido, algunos autores han tenido que aceptar que la definición de soberanía es de naturaleza esencialmente negativa⁸¹. No dice de lo que es soberano – a saber, del Estado, por ejemplo – lo que es, sino lo que *no es*, a saber, dependiente de instancia externa cualquiera. Por eso, sería bastante plausible la hipótesis de que un término así se generaría en Francia en una época donde el rey buscaba desprenderse de todas las limitaciones que constituían los señores feudales, el emperador y el Pontífice, por lo que el concepto adquirió esa significación negativa por la que expresa la ausencia de toda subordinación y, por lo tanto, un carácter absoluto en lo que tiene de limitante consigo mismo y con nada más.

Esto, como veremos, no es más que una ficción que no responde a la consistencia ontológica de la persona soberana, que no deja de ser una unión de un alma y un cuerpo, un cuerpo que, por su misma naturaleza, es limitado, corruptible y mortal. Y es que, si la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República que pasa a estar en manos de un monarca, ¿cómo solventar esa perpetuidad una vez que el soberano muere?

Ahora bien, señala el mencionado autor, Moreno, – citando, esta vez, a Jellinek – que Bodino se embarca en la empresa de proporcionar al concepto un contenido positivo que pueda reafirmar la lucha. El teórico francés considera, en un ambiente de guerras

⁸⁰ Cfr. Moreno, S., *La concepción y el concepto de soberanía. Particular referencia al artículo 1.2 de la Constitución española de 1.978*, Tesis Doctoral por la UNED, recuperado de: <http://soberania.es/>

⁸¹ Cfr. *Id.*

civiles constantes en su país, que el Estado solo podía sobrevivir si se reconocía el poder absoluto del monarca, en una operación que «consustancializa el Estado cada vez más con la persona del príncipe»⁸². Para dar contenido positivo a la definición de soberanía, lo que hizo fue establecerla como uno de los criterios imprescindibles de la potestad estatal, la cual consiste en poderes efectivos⁸³. Con esto, Bodino inicia una confusión que perdura hasta nuestros días. Quizás fue esta confusión la que creó el campo propicio para la transmisión de la soberanía del monarca a otras entidades como la Nación o el Pueblo, dado que sólo se entiende que algo tan etéreo, poco concreto, e irreal hasta cierto punto, como la Nación y el Pueblo pueda adquirir el papel de soberano, si actúa en el seno de algo tan complejo e intrincado – y que canalice tantas voluntades diferentes – como es el Estado. Como súbdito que en mi individualidad soy, solo puedo ser soberano como partícipe en la conformación del Estado, a cuyo poder legislativo enviamos nuestros representantes. De alguna manera, el Estado encubriría todo el engaño del proceso.

Todo esto no puede hacernos olvidar que es esencial a la soberanía también su dimensión negativa: la ausencia de límites, su carácter supremo y absoluto: «La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo»⁸⁴. La soberanía es, en virtud de este principio, indivisible y solo podría aplicarse propiamente a un monarca, porque si hubiera varios soberanos (como por lo demás cabe caer en el riesgo de concebir en los días en los que *la soberanía reside en el pueblo*), no habría en realidad ninguno, «ya que nadie por sí solo puede dar ni recibir ley de su igual»⁸⁵.

En realidad, estrictamente solo podría aplicarse esta categoría a Dios. Ahora bien, siempre queda la pregunta de si Dios puede desear cualquier cosa. Para los intelectualistas, la acción de Dios se veía limitada por reglas racionales. No podía desear lo irracional como, por otro lado, sí pueden desear los hombres. Frente a esta postura se erigió la alternativa expuesta por los voluntaristas franciscanos, donde incluimos a Buenaventura, pero, sobre todo a Guillermo de Ockham, quienes sostenían que la voluntad de Dios era caprichosa y no estaba sometida siquiera a las reglas de la razón. Esto supone una diferencia enorme, porque los riesgos de que un soberano en la Tierra dé rienda suelta a sus caprichos, por irracionales y dañinos que sean, es muy real. Además,

⁸² *Id.*

⁸³ Esta confusión podría estar justificada, dado que las luchas por la independencia del Estado durante la Edad Media se presentaban como luchas por el poder entre el rey y el emperador, entre el gobernante secular y el Papa. Cfr. *Id.*

⁸⁴ Bodino, J., *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 49.

⁸⁵ *Id.*

esa condición puede poner a los sometidos a esa voluntad en una tesitura de incertidumbre insoportable que sólo puede ser atenuada por lo que Voegelin ya llamaba el *leve y fino hilo de la fe*. Por eso, el mismo Bodino sostuvo que el poder absoluto del monarca estaba limitado por la Ley Natural y la Ley de Dios.

Las concepciones de un Dios voluntarista tienen consecuencias decisivas, porque la secularización de una voluntad así da lugar a una voluntad con pleno poder sobre lo material y, además, cerrado a la trascendencia. El camino abierto por los nominalistas en la consideración de una voluntad caprichosa y por Bodino en el establecimiento de un monarca absoluto será continuado por Lutero, pero sobre todo por Hobbes.

2.2.3. Lutero

La aparición del protestantismo en el siglo XVI fue aprovechada por numerosos príncipes alemanes que vieron en él un instrumento político para librarse de las injerencias políticas del Sacro Imperio. Por eso, decíamos, la cuestión genuinamente religiosa era secundaria. Tras la *herejía* de Lutero, Carlos V se embarcó en una guerra con príncipes alemanes que se saldaría con la Paz de Augsburgo de 1555, donde se adoptó la famosa consigna: *Cuius regio, eius religio*. A cada príncipe, una religión. El príncipe tendría derecho elegir su confesión y los habitantes de su reino tendrían la obligación de profesarla o bien de trasladarse a un reino con la misma confesión que la suya.

Pues bien, la Guerra de los Treinta Años y la Paz de Westfalia de 1648 supuso un paso más en esta dirección. Podemos observar que se trataba de una libertad religiosa *sólo* para los príncipes. La Europa que sale del conflicto bélico estaba devastada. La guerra continental en muchos lugares se tradujo en guerras civiles. Por otro lado, no hay que olvidar que entre 1642 y 1648 en Inglaterra tiene lugar una guerra entre la facción realista que apoya a Carlos I y los puritanos y parlamentaristas encabezados por Oliver Cromwell. El resultado fue la instauración de una dictadura y el ajusticiamiento de Carlos por decapitación en 1649.

En este contexto, empiezan a aparecer teóricos que, en clara afinidad con la doctrina luterana, empiezan a dudar de la bondad natural del ser humano. Hobbes es un claro ejemplo. Esto ya lo iremos viendo más adelante. También es preciso observar que la cláusula *Cuius regio eius religio* genera una situación política en la que el *bien* como categoría moral se desentiende totalmente de la política. El rey pasa a ser la cima absoluta del orden político, en una especie de reedición terrenal del Dios voluntarista de los

franciscanos. El rey sigue sometido a Dios en tanto que su vicario en la Tierra, pero lo bueno ya no se define con respecto a una instancia trascendental divina, sino que lo bueno es lo que el soberano *dice* que es bueno. *Autocritas, non veritas, facit legem*. La voluntad del soberano es la única fuente legítima de derecho, por lo que se abre paso al positivismo jurídico cuyo máximo exponente sería Hans Kelsen (curiosamente con quien se doctoró Voegelin), quien consuma la separación entre *derecho* y *moral* (entendiendo *moral* como referencia a un orden trascendente del que el hombre participa por medio de la Ley Natural)⁸⁶.

La desaparición de la referencia a un orden supranatural y absoluto del que el mundo terreno participara tuvo consecuencias decisivas. Si toda la Edad Media había descansado en la teorización de una armonía entre un poder secular (el Imperio) y un poder supratemporal (el del Sumo Pontífice), donde cada uno tenía sus funciones pero donde al final se asume que el poder de la Iglesia es superior al de los príncipes (prueba de ello es cómo la Santa Sede usaba la excomunión como recurso habitual para influir en las políticas de los príncipes), Lutero comienza a exigir la total y absoluta separación de los dos ámbitos. La cosmovisión feudal es consustancial a una jerarquización de la sociedad: hay una separación entre quienes asumen el poder supratemporal (los eclesiásticos) y quienes se inscriben dentro de la esfera terrenal aunque tengan que someterse a aquel poder (los laicos, incluyendo el príncipe secular). Lutero viene a decir que esta distinción carece de sentido⁸⁷, y señala que la esfera del poder espiritual no debe tener ninguna influencia o poder en el mundo terreno so pena de que se convierta ella misma en un poder terreno⁸⁸. De este modo, debe desaparecer la diferenciación entre laicos y eclesiásticos, y todos deben asumir un cargo dentro de la comunidad política⁸⁹. El pastor o asesor espiritual, así, no sería más que un cargo en la comunidad. Como Lutero parte de una comprensión antropológica muy pesimista (pensando por ejemplo que la razón humana está demasiado dañada por el pecado como para comprender por sí sola y sin la Gracia divina las Sagradas Escrituras), por la cual piensa que el hombre es tendente al mal, considera que la espada es siempre necesaria y que es deber de los cristianos obedecerla siempre por el bien de la comunidad. En todo caso, considera también que no

⁸⁶ Cfr. Kelsen, H., "La méthode et la notion fondamentale de la théorie pure du droit", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Abril 1934, t. 41, No. 2 (Abril 1934), pp. 188. Hay que considerar que la separación entre el derecho y la naturaleza es la condición para elaborar una *teoría pura del derecho*.

⁸⁷ Cfr. Várnagy, T., "El pensamiento político de Martín Lutero", *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, CLACSO, Buenos Aires, 1999, p. 149.

⁸⁸ Eso es lo que pasó con la Iglesia Católica, embarcada en numerosas guerras por intereses territoriales.

⁸⁹ No hay dos órdenes, sino uno solo, al que todos los cristianos pertenecen. Cfr. *Ibid.*, p. 150.

es papel del poder político ni de la ley humana inmiscuirse en cuestiones de conciencia ni ordenar qué creer. Eso queda para el fuero interno de cada uno. La espada sí debe garantizar la convivencia y ello se consigue a base de una sumisión incondicional a la legalidad positiva. La ley humana puede hacer lo que le parezca con el cuerpo y con lo relativo a él, pero el cristiano debe callar ante ello y no le debe importar ni preocupar⁹⁰.

Aquí ya empezamos a ver tres rasgos que son claves:

1. En primer lugar, es notable en este punto la vena agustiniana de Lutero, en lo que tiene de exigencia a los cristianos de sumisión al poder secular.
2. En segundo lugar, es de apreciar que subyace un desprecio del cuerpo y la reafirmación de un dualismo radical que, en última instancia, hace del ser humano un ser descarnado. El cuerpo, así, pasa a ser el objeto por excelencia de la voluntad de poder, lo que se traduce en el dominio y el maltrato del cuerpo.
3. En tercer lugar, se generará un subjetivismo que prime el espíritu sobre la materia, lo que implica en realidad un primado de la *voluntad* (que no la libertad) sobre lo corporal.

En lo relativo al segundo punto, es cierto que puede parecer una interpretación gratuita de la obra de Lutero. Aparte de que en este teólogo podemos encontrar indicios que nos den la razón, nuestra misión aquí es también comprobar cómo una serie de ideas con mayor o menor importancia en el autor original se van proyectando posteriormente. En su escrito de 1523, titulado *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, Lutero dice lo siguiente:

El régimen temporal tiene una ley que sólo abarca el cuerpo y los bienes y lo externo en la tierra. Dios no quiere que nadie gobierne las almas, sino sólo él. Por consiguiente, si la autoridad temporal se atreve a imponer una ley al alma, se entromete en el régimen divino, seduciendo y descarriando las almas. Vamos a esclarecer esto lo necesario para entenderlo con el fin de que nuestros señores, los príncipes y obispos, se den cuenta de cuan insensatos son al pretender, con sus leyes y mandatos, obligar a la gente a creer en una forma u otra⁹¹.

Aquí se vislumbra un dualismo que, como hemos visto, en la Edad Media y sobre todo en el pensamiento realista cristiano (del que Santo Tomás sería el máximo exponente, como es lógico) no existe.

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 153.

⁹¹ Lutero, M., *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, recuperado de: <http://www.escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/2014/08/1523-La-Autoridad-Secular.pdf>, p. 13.

Sin embargo, lo que se entiende del texto citado de Lutero es precisamente que el cuerpo, en tanto parte de la esfera terrenal pasa a estar por entero bajo el dominio de la ley secular, que puede ser justa o injusta. Dicho en coordenadas modernas, esto quiere decir que el cuerpo pasa a estar bajo la jurisdicción de la voluntad caprichosa del soberano secularizado. La Providencia así desaparece del mapa y se crean las condiciones para que el cuerpo sea un objeto modificable a voluntad e incluso de dominio técnico. Como en este mundo la referencia a Dios pasa a confinarse en los límites de la relación personal e íntima con Él, el ámbito de lo externo, esto es, de lo público, queda totalmente decapitado y pierde toda referencia a lo trascendente⁹². Y como el cuerpo forma parte de esa exterioridad, él también se pierde en la dinámica meramente mecánica de un mundo *desencantado*. Originalmente se consideró que este mundo moderno estaría regido por leyes universales con los que Dios diseña el mundo (las leyes naturales de la física y las de la moral)⁹³. En todo caso, conforme pase el tiempo, los rastros de este diseño se irán perdiendo también y la única ley que quede será la positiva.

Sin embargo, la esfera del alma queda fuera del dominio de la ley temporal. No corresponde al poder terrenal ordenar a los ciudadanos en qué o qué deben creer. La esfera de lo público no debe entrometerse en la relación personal con Dios y en la búsqueda individual de la verdad. Su único papel es contrarrestar la maldad natural del ser humano manteniéndolo a raya mediante el uso de la espada y de la coerción. Esta concepción genera un subjetivismo que desdeña el cuerpo como algo meramente animal que nos constriñe y nos limita a funciones meramente naturales. El cuerpo, al dejar de ser sagrado, solo es motivo de humillación, y, en una reedición de la filosofía platónica, se pasa a considerar que el espíritu debe desprenderse a toda costa del cuerpo para ser verdaderamente algo humano y libre. Lo más fácil es imaginar que este desprecio del cuerpo se traduce principalmente en su maltrato y vejación. Los placeres de la vida son vistos con recelo e impera de alguna manera el autocastigo infligido por la culpa de tener una dimensión material y pecadora.

El soberano moderno, como dueño y señor de la esfera temporal, es el espíritu que tiene poder sobre lo material, sobre lo terrenal. Y como su figura es incompatible con la presencia de Dios en el ámbito temporal, puede ir contra lo que, siendo en realidad y después de todo ficción, fue tomado por *natural*. Desde la dinámica interna del soberano,

⁹² Lo que Charles Taylor llama *secularización de la esfera pública* (*secularization of the public sphere*).

⁹³ Cfr. Taylor, C., *Varieties of religion today*, Harvard University Press, Massachusetts, 2003, pp. 66, 67.

no es que éste pueda ir contra lo natural, es que lo natural, sin Dios, no es más que un constructo, modificable y cambiante.

2.2.4. *Hobbes*

Conviene empezar este apartado con una cita del catedrático Pablo Badillo que deja clara el enfoque especial que Voegelin dirige a Hobbes:

La teoría política de la modernidad se va a caracterizar, por su condición de gnóstica, por una clara desdivinización del mundo y de la política. En este plano quizás el autor más emblemático para Voegelin no sea otro que Thomas Hobbes. En Hobbes se produce la absoluta laicización de la política, no obstante lo cual, y debido a los problemas políticos a los que se enfrenta en la Inglaterra de su época, se plantea la necesidad de elaborar una “theologia civilis” para que sirva de fundamento duradero al hecho político de que se trate⁹⁴.

Y es que un autor como el inglés es esencial porque, según el alemán, emprende una secularización absoluta de los móviles de los actos humanos. El hombre actúa sin orientarse a algo trascendente, sino con una respuesta a un estímulo que provoca miedo y que hace del hombre un componente más, en cuanto corporalidad, del mundo material, algo típico de una concepción nominalista.

Ya hemos tenido ocasión de señalar que la concepción de un soberano totalmente arbitrario provoca ansiedad en los súbditos. Hobbes dedica partes de su obra magna, *Leviathan*, a la cuestión de la incertidumbre, como una categoría esencial para comprender la desorientación que caracteriza al hombre moderno. Hobbes comienza a prefigurar el carácter del soberano por el que los súbditos llegan en algún momento a la conclusión de que su miseria y su desdicha carece de sentido y es vana porque no pertenece a ningún plan divino, precisamente cuando ese soberano ya no es Dios, sino un individuo – un rey absoluto – que, aunque inicialmente gobierna por derecho divino, va poco a poco desacralizándose y, por tanto, revelándose en toda su fragilidad material. El soberano, si ya no es Dios, puede morir. Pero antes, veamos qué nos dice el filósofo británico, después de dejar claro que la religión es un fenómeno exclusivamente humano:

La causa natural de la religión, la ansiedad ante el tiempo venidero. Los primeros dos [motivos] generan ansiedad. En efecto, cuando estamos seguros de que todo lo que haya sucedido o vaya a suceder tiene causas, es imposible para un hombre, que continuamente intenta darse su propia seguridad contra los males que

⁹⁴ Badillo, P., “*Scienza nouva y The new science of politics*”, de *Cuadernos sobre Vico* 7/8, 1997., pp. 52, 53.

teme y procura el bien que desea, no estar en una perpetua preocupación por el tiempo venidero. [...] De esta manera, el hombre que ve un futuro muy lejano con preocupación, tiene su corazón todo el día roído por el miedo a la muerte, a la pobreza y a otras calamidades; y no tiene respuesta ni pausa a esa ansiedad sino es durmiendo⁹⁵.

Continúa nuestro pensador:

Este miedo perpetuo, siempre acompañando a la humanidad en la ignorancia de las causas que permanece en la oscuridad, tiene por objeto que tener alguna cosa. En consecuencia, si nada es visto, no hay nada a lo que achacar la buena o la mala fortuna que no sea algún Poder o Agente Invisible⁹⁶.

Cuando habla de un *Agente invisible* está introduciendo uno de los rasgos que caracterizarán al gran Leviatán, o, más bien, a la vida bajo el gran Leviatán. En el estado de guerra de todos contra todos, nada es justo o injusto, porque «donde no hay un Poder común, no hay Ley; donde no hay Ley, no hay injusticia»⁹⁷. La vida en el Estado de Naturaleza es solitaria, por lo que hablar en ella de cualidades sociales como la que distingue lo justo de lo injusto es absurdo. Por eso, a la paz solo inclina a los hombres el miedo a la muerte, siendo la razón la que propone los artículos de paz para conseguirla.

Debemos decir que, tal y como hemos anteriormente caracterizado primariamente la *soberanía* – a saber, como independencia, como ausencia de sujeción – estamos facultados para concluir que el hombre en el hobbesiano Estado de Naturaleza por el cual tiene una condición enferma (*ill condition*)⁹⁸ es soberano. Prueba de ello es el Derecho de la Naturaleza (*Right of Nature*) que consiste en la Libertad que cada individuo tiene «para usar su propio poder para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida». Hay que tener en cuenta que Hobbes define a continuación *libertad*, precisamente, como «ausencia de impedimentos externos»⁹⁹. Luego es definida la *Ley Natural* como un precepto o regla hallado por la Razón por la cual un hombre no puede hacer aquello que destruye su vida o los medios para preservarla. De este modo, va contra la Ley Natural que un hombre se prive a sí mismo de su propia libertad. Por eso, es natural que cada individuo use su propio poder para conseguir más poder, lo que, por otro lado, hacen los Estados que velan por su interés y que, actualmente, luchan por mantener su soberanía.

⁹⁵ Hobbes, T., *Leviathan*, Penguin Classics, United Kingdom, 2017, pp. 87, 88. De aquí en adelante, todas nuestras citas de esta obra serán traducciones nuestras.

⁹⁶ *Id.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 105.

⁹⁹ Cfr. *Id.*

Es interesante notar que Hobbes indica algo que nos ayuda a defender una de las tesis de este trabajo: partiendo de que en el Estado de Naturaleza o de anarquía cada uno es libre¹⁰⁰ para regirse a sí mismo de acuerdo con su propia razón, «se sigue que, en semejante condición, todos los hombres tienen derecho a todo; incluso *a los cuerpos de los otros*»¹⁰¹.

Con esta cita, debemos notar dos aspectos. Primero, esta afirmación recuerda a la afirmación de Lutero de que el príncipe secular – la espada – debe tener pleno poder sobre los cuerpos y los bienes de los cristianos para mantener la seguridad. Vemos, así, que, tal y como se plantea en la Modernidad, uno de los aspectos esenciales de la soberanía es el derecho que tiene sobre el ámbito, no de lo espiritual, sino de lo material, de lo corporal, a saber, sobre el ámbito de la exterioridad, sea quien sea o lo que sea el soberano. Como el poder del soberano tiende a ser empleado para aumentar ese mismo poder, una de las operaciones más lógicas consistiría en rechazar simplemente como inexistente el ámbito del espíritu para que ese soberano, siendo él mismo un espíritu (y engañándose creyendo que él *no es también* un cuerpo, sino que *posee* un cuerpo), tenga poder sobre *todo lo que existe*. Y esto no sería otra cosa que totalitarismo. Vemos aquí que lo que se ha producido es el proceso de *desdivinización* por el que se da una separación tajante entre el ámbito de lo corporal, que pasa a ser plenamente manejado por el soberano secular (y ya no por Dios), y el ámbito de lo espiritual, que todavía sigue bajo la tutela de Dios y que, por eso, el proceso de *redivinización* intentará anularlo mediante la represión de la verdad del alma, de la apertura del alma hacia la trascendencia.

En segundo lugar, esa cita parece decirnos – y no en contradicción con lo dicho en anteriores apartados – que la soberanía es primariamente el atributo de un individuo. Los individuos del Estado de Naturaleza son soberanos: tienen poder de vida y muerte sobre los demás, como lo tendrá la Voluntad General de Rousseau. Sin embargo, siendo todos soberanos, se origina necesariamente una guerra de todos contra todos, porque todos tienen cuerpo, y la corporalidad es la dimensión por la que interactuamos y luchamos con los otros. Por eso, la Razón hobbesiana sugiere unos artículos de paz para procurar su propia seguridad, por la cual ceden todo su poder de auto-defenderse a la bestia, que actúa en representación de todos los hombres que la conforman y que tiene poder de vida y muerte sobre los súbditos, si bien no puede vulnerar la Ley Natural obligando a un súbdito a dejarse ajusticiar.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 292.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 106.

Mediante la operación del contrato (artificial, no natural), la soberanía es transferida a un poder común que implante la seguridad. Este poder común, dice Hobbes, puede ser un hombre o una asamblea de hombres, al que se le da la libertad de defenderse a cambio de que todos los demás lo hagan. A ese Dios Mortal deben los hombres, bajo el *Dios Inmortal*, su defensa y su paz. Y el motor por el que dicho Dios Mortal maneja y forma las voluntades de los hombres es, una vez más, el miedo¹⁰², en este caso, el miedo al castigo corporal o monetario, por ejemplo¹⁰³, que, como pasión, es más potente que la razón¹⁰⁴.

Una muestra más de que el Leviatán es una reedición del Dios voluntarista de los franciscanos que, por su naturaleza humana, es además menos digno de fiar en su arbitrariedad (porque lo humano es menos digno de confianza que lo divino y más percibido como vulnerable¹⁰⁵), lo aporta Hobbes cuando dice que «la condición de los súbditos es muy miserable al ser odioso el estar sujeto a los deseos y a las pasiones irregulares de aquel que tiene tal ilimitado poder en sus manos»¹⁰⁶. Hobbes trata de salir del paso de esta objeción alegando que ninguna de estas molestias o sufrimientos sería comparable a las calamidades de la guerra civil.

El soberano constituido, así, como *Commonwealth*, tiene poder absoluto, y tiene poder de vida y muerte sobre sus súbditos de modo tal que, si incluso condena a muerte a un individuo inocente, no actúa injustamente contra dicho súbdito, porque lo condena con la propia autoridad que le da el súbdito. Eso sí, al hacer eso el soberano sí estaría cometiendo una injuria contra la Ley Natural que ordena la equidad y, por tanto, contra Dios¹⁰⁷. Aquí vemos, por tanto, que todavía con Hobbes, Dios sigue suponiendo de alguna manera un límite a la acción del monarca, aunque ya vemos cada vez más que el ámbito de acción del monarca hacia los súbditos está un poco más secularizado. El soberano puede pecar contra Dios, pero no contra los hombres. También es cierto que Hobbes plantea la necesidad de definir las Leyes Divinas, porque hay que precisar un modo por el que los súbditos sepan si, cuando obedecen las leyes del soberano, están repugnando las Leyes de Dios¹⁰⁸.

¹⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 140.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 153.

¹⁰⁵ El fenómeno del magnicidio da prueba de ello. Nicolás II puede morir; Dios, no está tan claro.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 150.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 174.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 293.

Pero, por otra parte, el soberano, siendo el legislador de la *Commonwealth* es quien elabora las leyes, hablando con propiedad, las leyes civiles, las cuales no pueden ser injustas porque reflejan la voluntad del soberano. Y, además, siendo el que elabora las leyes, no está sometido a ellas:

El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles. Porque, teniendo poder para hacer y derogar leyes, puede, cuando le plazca, librarse a sí mismo de esa sujeción, derogando esas leyes que le incomodaban, y haciendo unas nuevas, pero eso quiere decir que era libre desde antes. Porque es libre quien puede ser libre cuando quiera. Tampoco es posible que una persona esté sujeta a sí misma, porque quien puede ligar puede liberar, y por lo tanto quien se liga solo a sí mismo, no está sujeto¹⁰⁹.

Es curioso observar, en lo que venimos reiterando sobre una pérdida progresiva del reconocimiento de la validez por sí mismas de las leyes naturales (que acabará desembocando en el positivismo encabezado por Kelsen), que Hobbes diga en el capítulo XXVI que las Leyes de la Naturaleza, como la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales no son leyes propiamente hablando cuando estamos en el Estado de Naturaleza, sino meras «cualidades [*qualities*] que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia», y que sólo con su conversión en Leyes Civiles cuando el establecimiento de la *Commonwealth* se vuelven propiamente leyes, porque entonces sí es el poder soberano ya instaurado el que obliga a los hombres a obedecerlas¹¹⁰. Por eso, dice el pensador inglés que las Leyes de la Naturaleza son parte de las Leyes Civiles, al igual que viceversa, ya que el cumplimiento del pacto por el que cada súbdito se compromete a cumplir las leyes civiles pertenece a la Ley de la Naturaleza.

*

Como hemos podido ver, con Hobbes se da un paso más en la secularización absoluta del soberano. Todavía queda en él cierto resquicio de naturaleza humana, aunque se trate de una antropología que cada vez va igualando más y más al ser humano con cualesquiera otros elementos naturales. Hay un estadio, aunque sea hipotético, donde la condición del hombre no se diferenciaba naturalmente de la de los animales salvajes, y era movido exclusivamente por el miedo a la muerte. Incluso una vez instaurada la *Commonwealth*, el miedo sigue siendo el motor fundamental. Además, la consideración mecanicista de los seres que defiende el británico va vaciando poco a poco al ser humano

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 218.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 219.

de su componente divino, y el hombre dejaba de tener, en palabras de Voegelin, un *sensorium* de la trascendencia que lo orientara al sumo bien, para adquirir una condición enferma que le hace más bien huir del sumo mal.

Esto, naturalmente – lo cual, además, es comprensible, dado que Hobbes es un nominalista – lleva a una concepción negativa de libertad: la libertad deja de definirse por su componente positivo, a saber, por el sumo bien para cuya búsqueda fuimos dotados de libertad, para pasar a ser entendida simplemente como ausencia de sujeciones. Pero, claro, si avanzamos en esta dirección, lo lógico es que acaben entrando dentro de estas sujeciones, de las que el ser humano querría desprenderse en su búsqueda de la libertad, la propia naturaleza humana. Veremos, por tanto, cómo vamos a ir entrando en un estadio donde el ser humano va poco a poco desnaturalizándose hasta convertirse en otra cosa. En ese estadio, la dignidad dejará de definirse en función de la pertenencia a la especie humana y residirá más bien en la ausencia de sujeciones. Soy más libre cuantas menos determinaciones – incluidas las naturales e incluso las genéticas – tenga que padecer. Pero esta concepción tiene trampa, porque si anteriormente la libertad negativa era garantizada porque el ser humano de antes tiene una libertad positiva en la que reside su dignidad (para el catolicismo el hombre es digno porque es libre, positivamente, de orientarse hacia su Creador; ahora bien, para que ello sea posible, hay que dejarle libertad negativa), ahora, sin naturaleza humana y, por tanto, sin misión u objetivo, la libertad negativa pasa a ser condición *sine quanon* de nuestra dignidad. ¿Y, entonces, qué pasaría cuando nos encierran, y siendo nosotros inocentes, o cuando nos amputan una pierna? Que me encierren siendo yo inocente, según la antropología y la ética cristianas, es una vulneración de mi dignidad preexistente. Ahora, sin una naturaleza humana, sin embargo, es algo que hace que mi dignidad deje de existir, porque me vuelve cosa. Sin naturaleza que sea contenido positivo de mi dignidad, mi dignidad – lo que me distingue de los demás objetos – pasará a residir en la ausencia de sujeciones. Si estoy sujeto, ya no soy digno.

Veremos que, a medida que se vaya perdiendo una noción de naturaleza humana, será el derecho el que pase a modelar esa naturaleza. Entonces, estaremos asistiendo a la concepción por la que el único derecho que existe es el positivo. Esto, combinado con 1) una concepción negativa de libertad que tratamos de extender a todo el mundo (hasta tal punto que cada individuo sea, de alguna manera sospechada, un soberano), 2) la secularización absoluta de esa libertad (como libertad para hacer con nuestros cuerpos lo que deseemos sin atender a ningún plan divino), y 3) un miedo a la muerte que en virtud

de nuestra materialidad (porque por muy libres negativamente que seamos, es decir, por mucho que seamos espíritu que manda sobre lo corporal, nunca dejamos ser *también* nuestro cuerpo y dependemos de él para poder seguir mandando sobre él) nunca ha dejado de estar presente, puede llevar a algunas complicaciones.

2.2.5. *Rousseau*

Rousseau fue el gran genio político del siglo XVIII que consumó la transferencia de la soberanía del monarca absoluto al pueblo. No pretendemos aquí hacer un resumen de su obra política más importante, *El contrato social*, pero sí vamos a destacar algunos aspectos.

Ya hemos tenido oportunidad de ver que, con este cambio de depositario de la soberanía, se genera una serie de problemas. El primero, relativo a la naturaleza misma de soberanía. ¿Cómo es posible ser soberano y al mismo tiempo estar sometido a las leyes? Rousseau lo pregunta de la siguiente manera: «¿cómo puede un hombre ser libre y estar al mismo tiempo obligado a someterse a una voluntad que no es la suya?». Curiosamente, el ginebrino responde que está mal planteada, quizás para darle la razón a Voegelin en su diagnóstico del fenómeno de la prohibición de realizar ciertas preguntas. Ya hemos aportado anteriormente la solución del filósofo del siglo XVIII a este dilema: creo las leyes como soberano, pero obedezco como súbdito. El poder del soberano, que es el pueblo, es absoluto, es su expresión, y la voluntad general siempre tiene razón, hasta tal punto que, siendo la voluntad general lo que le interesa a la asociación para su preservación, si alguien vota lo contrario a lo que vota la mayoría, eso quiere decir que ese individuo simplemente estaba equivocado. Por eso, Rousseau dice: «Cuando se propone una ley en las asambleas del pueblo no se busca precisamente conocer la opinión de cada uno de sus miembros, ni de si deben aprobarla o rechazarla, sino de saber si ella está de acuerdo con la voluntad general, que es la de todos»¹¹¹. La voluntad general está en la voluntad de la mayoría, cuya elección constituye el criterio de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto.

«El soberano, por la sola razón de serlo, es lo que siempre debe ser», nos dice el pensador en el capítulo VII del Libro Primero. En el Libro Segundo expone los caracteres de la soberanía a los que ya veníamos asistiendo con Hobbes. La soberanía, que consiste en el ejercicio de la voluntad general, no puede ser alienable, esto es, no puede ser

¹¹¹ Rousseau, J.J., *op.cit.*, p. 179.

representado por otro, sino que se representa a sí misma. Esto no sucedía en Hobbes, donde la representación se daba en términos de actor-autor donde el autor de los actos del soberano instituido es el súbdito y el actor dicho soberano en su ejercicio político. Evidentemente, el modelo rousseauiano de soberanía solo podría ser aplicable en un modelo de democracia directa, porque si hablamos de una democracia representativa, siendo el pueblo donde reside la soberanía, los componentes del pueblo eligen a sus representantes, los cuales defienden sus intereses.

Por otro lado, la soberanía es indivisible. Esto es lógico, dado que, si hubiera dos soberanías, habría dos voluntades generales, lo cual es contradictorio. La unicidad de la soberanía ya viene planteada en Hobbes, quien, al hablar de la constitución o la generación del Estado, señala que, aun cuando en soberana se erija una asamblea, es condición indispensable que las voluntades de los componentes de esa asamblea se reduzcan a una sola voluntad, de tal suerte que se cree *una persona* – artificial en el caso de la asamblea – única. Por eso, el inglés decía que la *Commonwealth* es «una persona de cuyos actos una gran multitud, por contratos mutuos uno con el otro, han hecho de ellos el autor»¹¹². En términos similares, el ginebrino habla del Estado como una *persona moral*¹¹³ (*personne morale*).

La voluntad general, que busca la utilidad pública y que se distingue de la *voluntad de todos* en que ésta consiste en una suma de las voluntades particulares, nunca yerra, aunque el pueblo a veces no pueda entenderla y no vea con claridad el interés común¹¹⁴. Esto no obsta para que, además, el poder soberano, por sus propios requerimientos, tenga un carácter absoluto, en virtud del pacto social. Esto implica que el soberano tiene derecho sobre la vida y la muerte de los ciudadanos, hasta tal punto que Rousseau llega a decir, poniendo en entredicho incluso el carácter sagrado de la vida como don divino en tanto natural, que la vida del súbdito «no es ya solamente un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado»¹¹⁵. En otras palabras, la razón de Estado, que pasa a ser sagrado, prevalece sobre lo que, en otras circunstancias es sagrado por ser un regalo divino: la vida humana. Con esto no queremos decir que el pobre Rousseau sea culpable de las atrocidades genocidas que sucedieron en el siglo XX y que podrían también estar sucediendo en lo que llevamos de XXI. Pero sí señalar que continúa un camino por el que

¹¹² Hobbes, T., *op.cit.*, p. 140.

¹¹³ Cfr. Rousseau, J.J., *op.cit.*, p. 74.

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 80.

lo terrenal acaba sacralizándose por completo en detrimento de la desacralización absoluta de lo que antes sí era sagrado: la vida del individuo y su propio cuerpo, sobre el que el soberano, que elabora las leyes, tiene poder absoluto.

Tal alcance tendría ese poder en el pensador mencionado que incluso llega a decir algo que revela de forma muy pertinente la verdad detrás de ese proceso de desacralización de lo sagrado, y que tiene que ver directamente con el legislador, que es uno de los caracteres fundamentales del soberano, el que elabora la ley:

El que se atreve a iniciar la tarea de instituir a un pueblo debe sentirse en condiciones de trastornar, por así decirlo, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por él mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual recibe en cierta manera la vida y el ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. Es preciso, en una palabra, que despoje al hombre de sus fuerzas propias, dándole otras extrañas, de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otros¹¹⁶.

Hay un aspecto fundamental que notar en este fragmento: trastornar la naturaleza para hacer del hombre mera parte de un todo mayor va inextricablemente unido a un desprecio inocultable de la corporalidad física o la materia como principio de individuación, materia que constituye una limitación a los deseos de una voluntad que quiere imponerse a toda costa. Aparte de que aquí se pronostica un panorama bastante convincente del totalitarismo, quién sabe si en este punto Rousseau está prefigurando la idea de una red universal, de un Tercer Entorno, donde no haya términos originales y absolutos, donde ya no haya personas, sino solo perfiles, en remisión unos a otros en una totalidad informática que no tiene un origen, sino que es ella misma su propio origen. El derecho, por otro lado, sirve para transmutar esta naturaleza humana, una naturaleza que prácticamente va volviéndose líquida, que está desapareciendo poco a poco de las coordenadas del pensamiento occidental.

El próximo paso en este papel del derecho como configurador de la naturaleza humana lo constituye el iuspositivismo de Hans Kelsen. Si sólo hay ley positiva, no hay ninguna ley natural imbricada en una naturaleza a la que tenga que responder. Veremos las implicaciones de esta concepción.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 87, 88. Capítulo VII titulado “El legislador”.

2.2.6. *El papel del derecho: Kelsen*

Debe quedar claro lo siguiente. Para toda ley tiene que haber alguien que elabore esa ley. Si el que elabora esa ley no es Dios, entonces aquella es producto de una voluntad humana soberana, la cual, en principio, no está sometida a las leyes que ella misma promulga. Es esta voluntad soberana la que determina lo que está bien y lo que está mal, lo que es justo y lo que es injusto. Si esta ley se aplica a un mundo donde no hay Dios, al mundo de la exterioridad, entonces tenemos que una voluntad rige y domina lo corporal. De quién sea esa voluntad, es la cuestión. Mientras era la de un monarca, los demás individuos tenían que confinarse en la interioridad de sus propios espíritus. En realidad, el mecanismo seguía siendo similar cuando pasó a ser la del *pueblo o nación*. De hecho, éste fue un paso más en la secularización definitiva, en tanto que desaparecía toda noción de monarquía de derecho divino. El rey ya no era vicario de Dios en la Tierra ni necesitaba siquiera Su aprobación¹¹⁷. El paso siguiente, completada la secularización del poder terrenal, sería idealmente, si queremos mejorar la calidad democrática de nuestras sociedades, la extensión de la titularidad de la soberanía a la voluntad del ser más compacto y que más seguridad inspira de todos: el *individuo*.

Este movimiento, como veníamos insinuando, no puede ser desligado del hecho siguiente: que el predominio del positivismo jurídico, que no quiere ver que haya una fundamentación de la norma en orden trascendente alguno, termina identificando lo que es legal exclusivamente con la voluntad del soberano. Si éste pasa a ser el individuo, se solventarían todos los problemas de representatividad que generaba la comprensión del *pueblo o nación* como origen de la soberanía.

Habiendo mencionado al positivismo jurídico, no podemos seguir adelante sin hablar someramente de la *nueva ciencia del derecho* del iuspositivista de más renombre: Hans Kelsen. Maestro de Voegelin, no le perdonó nunca al alemán que tomara sus propios caminos. No es difícil darse cuenta de que el alemán defendió unas ideas frontalmente opuestas a las del austríaco, sobre todo teniendo en consideración que el primero tomaba a la naturaleza humana como dimensión normativa que sirve a la clarificación crítica de la teoría política. Por eso, Voegelin estaba convencido de que los movimientos gnósticos

¹¹⁷ Hagen Schulze ilustra a la perfección el fenómeno: «Luis Felipe, el “rey burgués” francés, prestó su juramento de coronación en 1830 no sobre las Sagradas Escrituras, sino sobre la Constitución; recibió el título de rey no de Dios por mediación del arzobispo de París, sino del Parlamento». Schulze, H., *Estado y Nación en Europa*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 129.

necesitaban cambiar la naturaleza humana en orden a poder establecer una sociedad transfigurada, nueva¹¹⁸.

Hemos visto que, a partir de Bodino, pero sobre todo de Hobbes, el proceso de secularización absoluta del soberano llega a su fase decisiva. El término al que conducirá este proceso consistirá en un estadio donde el soberano, en última instancia, puede (o se siente facultado para ello) actuar contra la naturaleza humana, lo cual tiene necesariamente como condición la concepción de una naturaleza humana que en realidad no es tal. Si puedo ir contra lo natural *de forma eficaz*¹¹⁹ – y eso es lo que piensa el soberano secularizado – es que eso natural no era en realidad natural, sino mera cultura o convención. Y la forma de actuar contra dicha naturaleza sería por medio del derecho, de un derecho, por cierto, que, para ser útil en su objetivo, no puede actuar con miras a ninguna Ley Natural que sí presuponga una esencia humana, sino en el sentido de la Teoría Pura del Derecho.

«La teoría pura del derecho es la teoría del positivismo jurídico»¹²⁰ - concluye Kelsen un escrito célebre. Con esta cita nos pone en el punto de partida de toda su doctrina, de su intento de hacer una ciencia rigurosa, desprendida de toda ideologización, del derecho. Uno de los aspectos más importantes de su doctrina consiste en la distinción entre el sentido objetivo y el sentido subjetivo. El sentido objetivo de una acción es, según Kelsen, el significado que su autor le da o quiere darle. El sentido subjetivo, el que el sistema jurídico le da. Aunque a veces los dos sentidos coinciden, eso no sucede siempre. Lo que para una persona es un acto de venganza justa, para el orden normativo más eficaz no es más que un asesinato, a saber, un delito¹²¹.

Este desarrollo pone ante nosotros algo esencial: la distinción entre las interpretaciones subjetivas y la significación objetiva de algo. Por eso, dice Kelsen:

Una planta nada puede transmitir sobre sí misma al investigador natural que la determina científicamente. No intenta en forma alguna explicarse a sí misma desde un punto de vista científico natural. Pero un acto de conducta humana puede llevar muy bien consigo misma una autoatribución de significado jurídico; es decir: contener enjuiciación sobre lo que significa jurídicamente. [...] El conocimiento conceptual del derecho encuentra a veces ya una autocaracterización

¹¹⁸ Cfr. *NCP*, p. 184.

¹¹⁹ La cláusula de la eficacia aquí es esencial. Si contra lo que actúo es una verdadera naturaleza, lo único que haré como legislador será darme cabezazos contra un muro una y otra vez, justo como Voegelin consideraba que hacían los gnósticos con respecto al orden del ser que continuamente negaban.

¹²⁰ Kelsen, H., *op.cit.*, p. 204.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 165.

jurídica del material, que se anticipa a la explicitación que cumplirá el conocimiento jurídico¹²².

En toda acción hay que distinguir la acción en cuanto perceptible por los sentidos, como un evento externo que se desarrolla en espacio y tiempo, y luego su *significación específica*, es decir, la interpretación que se le da y que no se percibe mediante los sentidos. Dentro de este segundo aspecto entran el sentido objetivo y el subjetivo. Como dice el austríaco, con respecto a la interpretación, muchas veces una acción social viene acompañada ya de una auto-interpretación, es decir, de un enunciado que dice lo que ella significa. Ahora bien, observa Kelsen que: «el conocimiento jurídico, si no quiere engañarse a sí mismo, debe guardarse de aceptar simple y acríticamente esta autointerpretación, es decir, de atribuirle a la acción la significación que ella misma pretende tener»¹²³, es decir, debe guardarse de hacer justo lo que hace Voegelin. El alemán tomaba por buenas las interpretaciones que las civilizaciones hacían de sí mismas como depositarias de una misión histórica. Por eso, Kelsen da entender que una de las facetas de la actuación de una teoría pura del derecho consiste en una crítica de las ideologías.

Por otro lado, para el iuspositivista, lo que verdaderamente constituye la norma no es que haga obligatorios los actos a cuya omisión encadena un acto coactivo o sanción, sino que hace obligatorio el cumplimiento de esos actos coactivos a los que se liga la acción o la omisión prohibida como condición. Sólo en este carácter reside la efectividad distintiva de la norma y, por tanto, del sistema jurídico que instituye esta norma. La efectividad de la norma jurídica para que una persona no haga aquel acto a cuya realización la norma impone una sanción puede – y de hecho es lo que ocurre en la mayoría de las ocasiones – que sea compartida con otras representaciones, como la de un mandato religioso o moral. Por eso, el papel de la representación del derecho en la no ejecución de actos prohibidos es una de las funciones del Derecho¹²⁴, pero no lo que distingue al Derecho de otros órdenes. Por eso, lo que primariamente ordena una norma jurídica es que, a tal acto u omisión que constituye la condición de una determinada sanción, *debe* seguirle dicha sanción: «La conducta obligatoria no es la conducta debida; debida es la sanción. Que una conducta sea obligatoria significa que lo opuesto de esa conducta es condición de que la sanción sea debida»¹²⁵.

¹²² Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, UNAM, México, 1982, p. 17.

¹²³ Kelsen, H., “La méthode...”, *op.cit.*, p. 185. Traducción muestra.

¹²⁴ Cfr. Kelsen, H., *Teoría...*, *op.cit.*, p. 48.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 39.

Esto nos lleva a concluir que «el derecho es un orden coactivo». Por qué sea así, nos lo expresa Kelsen en el siguiente fragmento:

El derecho es un orden coactivo, no en el sentido de que ejerce – o, más concretamente: su representación – coacción psíquica, sino en el sentido en que los actos coactivos [las sanciones] [...] son estatuidos por él como consecuencias de condiciones que él determina. Esas condiciones son, en primero término – aunque no, como ya los hemos observado y los veremos más de cerca, exclusivamente – una determinada conducta humana que, por haber sido convertida en condición de un acto de coacción dirigido contra el hombre que así se comporta [...], se convierte en prohibida, en contraria a derecho, para ser así impedida y para que deba ser producida la contraria, la conducta [...] conforme a derecho¹²⁶.

Esto tiene una serie de consecuencias. En primer lugar, que no es elemento primario de la norma la amenaza; la norma es, más bien, un enunciado condicional imperativo formalizado: «si A, entonces *se debe* B». En segundo lugar, que el orden coactivo, para ser eficaz, debe dar cierta paz y seguridad colectiva, lo cual se consigue, ante aquellos aspectos de la vida que no prohíbe, es decir, en los que el individuo tenga libertad (una libertad entendida como ausencia de impedimentos), prohibiendo aquellas conductas por las cuales algunos limitan la libertad de los otros¹²⁷. Hay ocasiones en los que la coacción, como fuerza física, no debe ser ejercida, en función de lo cual debe el orden proteger «a los individuos a él sometidos contra el uso de la fuerza por parte de otros individuos»¹²⁸. En tercer lugar, que el derecho es un orden coactivo, pero no todos los órdenes coactivos son órdenes jurídicos, porque no todos son válidos.

Entra, por tanto, dentro de una teoría pura del derecho establecer las condiciones de validez de un orden jurídico. Kelsen dice que una de las funciones o finalidades esenciales de los órdenes coactivos consiste en procurar la paz y la seguridad interna y colectiva entre los miembros del dominio en el que ese orden actúa¹²⁹. Ahora bien, visto esto, ¿qué podría decirse acerca de una potencia sanguinaria y despótica en la que hay un sistema totalitario y que en el exterior actúa vulnerando todas las reglas del derecho internacional? ¿Sería válido el orden coactivo instaurado en el interior de esa unidad territorial, aunque vulnera frontalmente derechos fundamentales de los individuos que

¹²⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁷ «Lo que los órdenes jurídicos modernos [que se caracterizan por una gran centralización tendente, aunque sin hacerlo completamente, a eliminar el derecho a la defensa propia] prohíben casi sin excepción es el impedir mediante la fuerza física la conducta no prohibida del otro». *Ibid.*, p. 56.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 60.

viven en él, aun siendo profundamente injusto? Kelsen nos diría que hablar de injusticia carece de sentido en el seno de una teoría pura del derecho. Por tanto, en el carácter justo de un orden no puede residir su validez. ¿Dónde reside entonces? Dice el austríaco, en su eficacia, en su efectividad. Aun cuando un grupo de personas con un orden coactivo propio actúe de puertas afuera como una auténtica *banda de ladrones* (Kelsen usa esta categoría en referencia a San Agustín), si ese orden coactivo logra imponer sus normas (que expresan subjetivamente un *debes*) a largo plazo sobre cualquier otro orden coactivo, pasará a ser un orden jurídico que no tardará en ser reconocido como Estado por los demás Estados¹³⁰.

Por ejemplo, si una banda de ladrones se rige en el interior por un orden coactivo con normas que establezcan sanciones concretas como consecuencias a ciertas conductas que constituyen condiciones de dichas sanciones, es posible que llegue un momento donde ese orden coactivo choque con otro preexistente. En ese caso, si un ladrón amenaza a una persona de fuera de la banda con matarlo si no le da dinero, si lo mata, en realidad, está solo obedeciendo la norma del grupo de ladrones por la cual, si alguien de fuera de la banda no le da algo, él *debe* quitarle la vida. Pero si lo mata, estará cometiendo un delito siempre y cuando el orden por el cual a la conducta de matar viene ligada una determinada sanción sea válido, y solo es válido si es efectivo. ¿Por qué en un caso donde el orden de los ladrones es válido el ladrón solo está aplicando una ley y, sin embargo, en el otro está cometiendo un delito? Porque en el primer caso, la significación subjetiva que la banda de ladrones da al acto de matar al que no obedece coincide con la objetiva que es la que proporciona un orden válido. En el segundo caso, como el orden no es válido, el sentido subjetivo («estoy obedeciendo una norma al matar al que no me ha obedecido») no coincide con el objetivo («estás cometiendo un delito»).

Como se ve, hay bajo este análisis de Kelsen un divorcio absoluto entre derecho y justicia, ya que ésta última queda relegada al ámbito de lo que llama juicio de valor subjetivo¹³¹. La prohibición del uso recíproco de la fuerza entre los miembros de una comunidad que establece el orden coactivo que ellos mismos han instituido, por muy ilegalmente que actúen en el extranjero de acuerdo con el derecho internacional positivo, da lugar a una seguridad colectiva que es condición esencial de la eficacia duradera del orden constitutivo de esa comunidad¹³².

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 62, 63.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 37.

¹³² Cfr. *Ibid.*, p. 61.

Esta concepción, de la que seguimos siendo deudores en nuestros días, da prueba de que el positivismo jurídico – lo admite el propio Kelsen – da cobertura al totalitarismo e incluso a los genocidios. Esa es la condición de una radical escisión entre derecho y moral. Por eso, consecuente, afirma que:

Según el derecho de los Estados totalitarios, el Gobierno está facultado a encerrar en campos de concentración a personas de ideología, religión o raza indeseables, conстриéndolas a cualquier labor, y hasta matarlos. Medidas semejantes pueden ser juzgadas moralmente con la máxima severidad, pero no se puede considerarlas externas al régimen jurídico de esos Estados¹³³.

Régimen jurídico que, por lo demás, es válido porque es eficaz. Cuando Kelsen dice que lo esencial de una norma es que a tal conducta-condición debe seguir una sanción, no obvia también la posibilidad de que la condición no sea solo una determinada conducta, sino que, con carácter preventivo de futuras conductas, lo sea la pertenencia a una determinada raza, ideología y religión que sea «indeseable». Se da, así, una extensión del concepto de sanción, al dejar de estar conectado como consecuencia con un acto ilícito.

Es una cuestión moral, no si debe encerrarse a personas de determinado modo de ser en campos de concentración, sino ya si debe encerrarse a alguien por lo que *es* y no por lo que hace. Pero, efectivamente, sin una naturaleza humana existente, es muy fácil jugar con esa noción de naturaleza para deshumanizar a los adversarios ideológicos, tal y como hacen las religiones políticas en Voegelin. Sin embargo, el hecho de que todo orden jurídico obtenga su validez de su eficacia pone ante la mesa el papel preponderante de otra categoría muy empleada por el autor alemán: la Voluntad de Poder, por la cual ya no queda debate, ya no queda esperanza de comprender al otro, sino sólo la guerra y la imposición. Las distopías cinematográficas que fantasean con una victoria nacionalsocialista en la Segunda Guerra Mundial que no era contradictoria en sí misma para ser posible dan prueba de ello. La URSS misma, siendo un régimen brutal y tiránico, sí venció e impuso su influencia sobre gran parte del mundo.

Si una teoría pura del derecho parte de que la Ley no puede extraer su legitimidad de ningún orden anterior en el que encaje de forma armónica la naturaleza humana – que poco a poco va dejando de existir –, eso significa que presupone que la Ley positiva depende de la Voluntad de Poder, y, del mismo modo que la Voluntad de Poder busca

¹³³ *Ibid.*, p. 54.

umentar su poder, esos ordenamientos coactivos luchan cuerpo a cuerpo contra otros órdenes coactivos para ganar validez.

Javier Álvarez nos pone ante la clave del motivo por el que una concepción iuspositivista del derecho puede dar cobertura al totalitarismo, que se caracteriza por una intromisión del Estado hasta en los ámbitos más recónditos de la vida privada:

El Derecho se convierte así en el resultado de la voluntad del legislador, quedando descartada cualquier otra fuente generadora de Derecho. Esto nos lleva a situar otro emparejamiento indiscernible cual es Derecho y Estado. Todo Derecho, en tanto emana del Estado, es Derecho de Estado; por lo que los problemas jurídicos son reducibles a la validez del orden jurídico. [...] De ahí que, si el Estado es el origen del Derecho, no hay posibilidad jurídica de poner límites al poder del Estado. El Estado libre es el democrático en tanto refleja la voluntad de aquellos que están sometidos al Estado mismo. En consecuencia el legislador carece de límites en su actuación, pues no hay ningún fundamento ni principio regulador de carácter pre-político, ni metafísico, que sea apelable a la hora de pedir responsabilidad al legislador¹³⁴.

Es posible que ese sea un precio inevitable a pagar para que una sociedad sea libre y democrática. Por otro lado, no es conveniente olvidar que todo lo que se plantea en esta cita tienes sus raíces ya en Rousseau. Además, cabe pensar en un totalitarismo democrático, siempre y cuando el soberano sea absoluto y, por medio del orden jurídico, pueda modelar la naturaleza humana como convenga a su interés. Otra cosa es que ese riesgo es, hoy por hoy lejano, o no tanto. Pero, si al final, lo que da validez a un ordenamiento es siempre el procedimiento, a saber, su forma, y nunca el contenido, cabe esperar cualquier cosa, de tal modo que el Estado pasa a ser la suprema y última fuente del Derecho¹³⁵.

2.3. *El soberano leve*

¿Y qué peligro puede haber en que, siendo la soberanía ilimitada, resida en *nosotros* el pueblo? Pues es una cuestión de tensionar el término. Soberanía es primariamente algo que se aplicaba a un Estado, encarnada así inicialmente en el poder de un individuo que pasaba a ser soberano; atribuir la noción de soberanía a un conjunto tan gigantesco como el pueblo genera problemas de representatividad que van en detrimento de la misma libertad en consecución de la cual se extendió la soberanía al

¹³⁴ Álvarez, J., *El colorante laicista*, Rialp, Sevilla, 2012, p. 129.

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 140.

propio pueblo. Lo lógico en este proceso sería que la soberanía retornara a un individuo, pero no puede volver a un monarca, sino a cada uno de los individuos que conforma el pueblo. Sería algo deseable, ciertamente. Pero esto conllevaría una serie de problemas que nos recordarían al Estado de Naturaleza de Hobbes.

¿Una soberanía de vuelta al individuo, pero *todos* los individuos, para acabar con problemas de representatividad? ¿Qué hacer, en ese caso, para evitar una guerra de todos contra todos? Semejante operación tendría riesgos innegables. Teniendo en cuenta el proceso de secularización del soberano por la que éste tiene poder absoluto sobre el ámbito de la corporalidad, de un cuerpo que ha quedado (en virtud de la desdivinización) totalmente desacralizado, y teniendo en cuenta que el soberano es una voluntad o espíritu que, para actuar, debe estar provisto de un cuerpo, podemos concebir las consecuencias de una soberanía que vuelve al individuo, pero a *todos* los individuos. Sería un individuo con pleno poder sobre su propio cuerpo: en virtud de ello, puede ponerse *piercing*, tintarse el pelo, hacerse una operación de cirugía plástica, tatuarse, y tomar pastillas para la alopecia. Yendo incluso más allá, un individuo puede incluso decidir el momento en el que le ha llegado la hora de morir o también decidir interrumpir su embarazo. Estos derechos, aunque esenciales para la constitución de una sociedad cada vez más democrática, nos ponen en una serie de dilemas morales y éticos que no están en absoluto resueltos.

La doctrina moderna de la soberanía presupone que el soberano es un espíritu que manda. Tal y como se va desarrollando el concepto, se va avanzando a un estadio donde el cuerpo ya no es algo que se *es*, sino algo que *se tiene*, algo de lo que se dispone. Esto, en realidad, es una ficción, porque vivimos gracias a nuestro cuerpo, mediante nuestro cuerpo interactuamos con los demás, y morimos cuando nuestro cuerpo es destruido. Por eso, una vez que la soberanía, como voluntad carente de sujeciones que tiene poder sobre lo corporal que ya no está bajo Dios, pasa a estar en el individuo, el individuo no quiere saber nada de una lucha de todos contra todos en el que podría perecer. No ha ido luchando por la independencia, a saber, por la soberanía, para caer en un estado horrendo donde la vida sea *solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta*. Semejante lucha sería algo inevitable porque cada uno es un cuerpo diferente con diferentes cualidades y propios intereses, de tal modo que, en muchos casos, lo que yo haga con mi cuerpo afecta o vulnera el derecho de otros a disponer de su propio cuerpo o incluso de su propia vida. Pero, como por otro lado, el soberano es legislador, en ausencia de una naturaleza humana, y como el derecho va modelando esa naturaleza, la única forma de evitar un

estado de guerra total sería legislar derechos cada vez más etéreos y abstractos, derechos con poca aplicación efectiva en el ámbito material y práctico, en detrimento de derechos antaño considerados fundamentales (como el derecho a la libre movilidad, a la libertad de expresión, a la libertad de conciencia, a la vida, etc.). Y como dijimos que, sin una naturaleza humana que sirviera de base para una moral en la cual se basase un Derecho Natural, entonces el derecho positivo pasaría a determinar lo que es humano, llega un momento donde este derecho ha hecho del humano algo tan abstracto, escurridizo, insignificante, leve y, en suma, descarnado, que terminemos dándonos cuenta de que el ser humano no es otra que un soplo, pero un soplo que es dueño de sí. ¿Dueño de qué? De nada.

CONCLUSIONES

De esta investigación, creemos haber demostrado lo siguiente:

1. Voegelin dice que lo propio de la ciencia política es la respuesta a la verdad del alma, que consiste en su apertura a lo trascendente por medio de la cual se revela una naturaleza humana en función de la cual hay que organizar la sociedad.
2. Sin embargo, llegada la Modernidad, el resurgimiento del gnosticismo, caracterizado por la confianza del hombre en sus solas fuerzas para alcanzar la salvación, provoca el inicio de la represión del carácter abierto del alma a la fuente del orden. Este proceso viene caracterizado por el acto de *hipostatizar*¹³⁶ los dos polos de la tensión, el orden y el desorden, de tal forma que ya solo pueden aparecer como enfrentados absolutamente y no siendo el segundo partícipe del primero. Este proceso de hipostatizar viene necesariamente acompañado de la inmanentización de los dos términos, de tal modo que tanto el principio del Bien como el principio del Mal pasan a residir en la Tierra. Entonces, asistimos al surgimiento de las ideologías y de las religiones políticas.
3. Este proceso es comprensible en virtud del concepto de *desdivinización*, por el cual se produce una escisión radicalmente férrea entre lo terreno con respecto de lo sagrado de lo cual participaba, para que así lo terreno pasase a sacralizarse por sí mismo en lo que Voegelin llamaba *redivinización*.
4. Sin embargo, entendemos que solo podemos sacar todas las consecuencias del pensamiento de Voegelin si añadimos a su caracterización del gnosticismo otro rasgo esencial: su desprecio de la corporalidad.
5. Hemos demostrado que esta desdivinización, que es condición de la redivinización, viene realizándose desde Lutero, que en algunos documentos defendió la plena separación entre la esfera temporal y la esfera supratemporal, de tal modo que el ámbito de relación con Dios quedaba confinado a la interioridad de una relación íntima con Él y, por otro lado, que en el mundo terreno solo debía existir el poder temporal, la espada, que tiene pleno derecho a actuar sobre lo material y sobre los cuerpos y bienes de los mismos cristianos. Por otro lado, estos cristianos deben someterse a la espada en agradecimiento a Dios por haber establecido un poder terrenal que pusiera al margen la maldad natural de los seres humanos. De este modo

¹³⁶ Traducción nuestra para el término *hypostatize* que usa Voegelin en inglés. Cfr. "Eq.", *op.cit.*, p. 120.

- ya encontramos en Lutero que en cierta manera el príncipe secular viene a ser una suerte de reedición terrena de la voluntad caprichosa del Dios de los franciscanos.
6. En el siglo en el que Lutero escribe, Bodino ya plantea su teoría del soberano, pensada para fortalecer el poder del monarca francés de la época. Soberano es, entre otras cosas, quien elabora las leyes y no está sometido a ellas. La soberanía es, esencialmente, un concepto por el que se entiende absoluta independencia. Bodino trató de darle un contenido positivo identificándola con la soberanía del Estado. Pero puso límites a ese poder.
 7. Con Hobbes los caminos abiertos por Lutero alcanzan su apogeo: el ser humano es un lobo para el hombre, y solo le mueve el miedo, sobre todo el miedo a la muerte. Por ello, finalmente los hombres optan por entregarle mediante un contrato a un individuo todo el poder natural que tenían de defenderse en el Estado de Naturaleza. El poder de este soberano es absoluto, tiene plena potestad sobre los cuerpos.
 8. Vemos de momento que el mundo terreno va quedando poco a poco totalmente secularizado, en tanto que el único que tiene poder sobre él es a su vez un soberano secular y no un poder supratemporal. Sin embargo, a lo largo de los siglos XVII y XVIII el rastro de Dios se deja ver todavía en la figura del monarca, al tratarse de una monarquía de derecho divino.
 9. Lo que ocurre es que la vida bajo el soberano secular (que ha terminado acaparando el poder sobre todo lo que no es divino, a saber, sobre lo corporal) en poco se nota diferente de la vida bajo la soberanía de Dios: en ambos casos, la incertidumbre ante una voluntad o espíritu (el soberano secular no deja de ser un espíritu que impone sus leyes sobre el ámbito material) caprichoso y ante el futuro persisten. Pero, por otro lado, el fin del mundo ya no parece tan cerca. Entonces, entra el deseo de tomar las riendas de la existencia y hacerse con el dominio del propio destino (Voluntad de poder): esto es lo que caracterizaría para Voegelin a los movimientos gnósticos. El mundo terreno, en otras palabras, va quedando cada vez más desacralizado. La presencia de Dios en él se deja ver cada vez más difícilmente.
 10. Visto esto, podemos decir que las revoluciones de los siglos XVIII y XIX son revoluciones gnósticas. Y se han ido caracterizando simplemente por terminar de rematar con un tiro de gracia el derecho divino con el que gobernaba el monarca absoluto (puesto que si Dios instaura un rey por voluntad propia, obedecer la voluntad del rey es obedecer a Dios), decapitando al mundo y terminando por desacralizar por completo el mundo temporal, y por ir extendiendo la soberanía absoluta sobre lo

terreno hacia cada vez más amplias pero abstractas capas de sociedad: la Nación (sufragio restringido), el Pueblo (sufragio universal masculino y luego también femenino). El paso siguiente y lógico del proceso sería la extensión de la soberanía al individuo.

11. ¿Qué ha ocurrido aquí? Los movimientos gnósticos han imanentizado el *escathon*, situando lo sacro en este mundo. Ya no es que este mundo participe de lo sagrado en tanto que tiene su origen en un principio trascendente, sino que lo sagrado ya está por completo en este mundo. Pero claro, para que lo sagrado esté por completo en el mundo secular, este mundo secular tuvo primero que desacralizarse por completo, esto es, cortar todo vínculo con su origen divino, es decir, con Dios. Dios debe dejar de tener poder directo sobre este mundo. Pues bien, esto lo comenzaron Lutero y Hobbes, quienes lo único que hicieron en el fondo fue traerse aquí abajo la voluntad caprichosa del Dios del nominalismo de Ockham: la voluntad del príncipe o soberano secular tiene pleno poder para disponer de los cuerpos y los bienes de las personas. Como ese soberano ya está aquí abajo, lo único que hay que hacer para ser dueños del propio destino es cortarle la cabeza (Carlos I y Luis XVI) o matarlo a tiros (Nicolás II), acabando con el único elemento por el que Dios todavía tenía cierta presencia en este mundo.
12. Ha tenido que haber una separación clara entre alma y cuerpo (*hipostatizar* los dos términos de la tensión de tal modo que se haya producido la condición de una redivinización, a saber, la generación primeramente de un mundo desdivinizado, sin rastro de la divinidad, donde el rastro de la divinidad solo deja verse, y momentáneamente, en las leyes naturales), entre interno y externo, entre Dios y mundo, es decir, había que acabar primero con ese entrelazamiento de lo sagrado y lo profano que posibilita el flujo, para poder hacer luego desaparecer lo sagrado – el alma – y para que así solo quedara dentro de la existencia aquello que es manejable técnicamente: el cuerpo. Solo de ese modo, el soberano ya completamente secularizado, tiene poder sobre *todo lo que existe*, que existe, por cierto, sin contener ninguna naturaleza que respetar o que cumplir, lo que permite que, siendo el soberano el espíritu que elabora las leyes y no está sometido a ellas, sea la ley, a saber, la voluntad del soberano, lo que modela la naturaleza. La doctrina del positivismo jurídico expresa esta realidad: sin una naturaleza humana u orden trascendente del que sacar principios para el derecho, el derecho positivo es el único que existe y que, además, puede manipular una naturaleza que nunca había existido. Ahora bien, ¿quién

será el soberano? En el momento en que se corta todo vínculo con lo trascendente, con lo espiritual (consecuencia lógica de la represión de la verdad del alma), el soberano, que tiene pleno poder sobre lo material, tiene pleno poder sobre *todo lo que existe*. Eso sería totalitarismo.

13. Y entonces, no es que esa soberanía absoluta sobre el mundo material (que antaño perteneció a Dios y luego al monarca absoluto) desaparezca, simplemente se traspasa a otra entidad, a saber, el pueblo, la nación, etc. Rousseau es la prueba de ello: no deja de hablar de voluntad (el soberano es una voluntad y el soberano secular es la voluntad de un hombre que tiene pleno poder sobre el mundo físico), y dice que la voluntad general puede condenar a muerte a un individuo. ¿Qué mayor dominio sobre el cuerpo que ese? Luego, el titular de la soberanía fue cambiando para ir sorteando problemas de representatividad, hasta que lo lógico sería llegar al individuo como independiente y soberano de sí mismo. El individuo es lo más concreto que hay. A diferencia del griterío del pueblo, tiene voz propia para decir «yo soy» y «yo quiero». Pero no por eso su poder deja de ser absoluto sobre el mundo material, del mismo modo que lo era el príncipe secular del que hablaba Lutero.
14. Si cada individuo es soberano, llega un momento donde la voluntad de cada uno choca con la de los demás. Pero como por otro lado, en ausencia de una naturaleza humana en la que fundarse el derecho, es el derecho positivo el que pasa a querer modelar la naturaleza humana, entonces el problema del choque de voluntades se solventa legislando derechos cada vez más falsos y etéreos, sin aplicación práctica efectiva. Y todo eso en detrimento de los verdaderos derechos del hombre de carne y hueso: la libertad de expresión, de movilidad, de pensamiento, el derecho a la vida, etc.
15. Los sistemas totalitarios actuarían contra la naturaleza humana de dos maneras: de manera derivada, contra el carácter primordial del ser humano como compuesto de cuerpo y alma, al haber establecido una férrea separación entre esas dos categorías (al haber *hipostatizado* los dos polos de la tensión del voegeliniano *flux of existence*) y haber desechado el alma; y de manera directa, al actuar directamente contra la dignidad del cuerpo, si bien, una vez rechazado que un alma humana habite en ese cuerpo, ¿tendrá sentido decir que cierta fuerza actúa contra la dignidad de ese cuerpo? La Iglesia diría que no.
16. Detrás de la exaltación de la corporalidad que caracteriza a las religiones políticas, hay un fuerte desprecio del cuerpo, porque se toma al cuerpo como un objeto de

posesión, condicionado y que hay que dominar. Y maltratarlo va contra Dios. El gnosticismo y las religiones políticas son esencialmente iguales.

No hemos demostrado: por qué necesariamente, en ausencia de una naturaleza humana, es el orden jurídico el que modela al ser humano, y no otras instancias; pero esto lo dejaremos para una próxima investigación.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ÁLVAREZ, J., *El colorante laicista*, Rialp, Sevilla, 2012.
- *La religión de la sociedad secular*, Thémata, Sevilla, 2017.
- ARENDT, H., *Filosofía y política*, Besatari, Rontegi, 1997.
- BADILLO, P., “*Scienza nouva y The new science of politics*”, de *Cuadernos sobre Vico* 7/8, 1997.
- BERLIN, I., *Conceptos y categorías*, FCE, Madrid, 1992.
- BODINO, J., *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Catecismo de la Iglesia Católica (web).
- COOPER, B., *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, USA, 1999.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2013.
- GÓMEZ, I., *El círculo de la Sabiduría*, Siruela, Madrid, 1998.
- HOBBS, T., *Leviathan*, Penguin Classics, United Kingdom, 2017.
- KELSEN, H., “La méthode et la notion fondamentale de la théorie pure du droit”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Abril 1934, t. 41, No. 2 (Abril 1934).
- *Teoría pura del derecho*, UNAM, México, 1982.
- *¿Una nueva ciencia de la política?*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- LÖWITZ, K., *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- LUTERO, M., *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia* (web).
- MORENO, S., *La concepción y el concepto de soberanía. Particular referencia al artículo 1.2 de la Constitución española de 1.978* (web).
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Austral, Barcelona, 2011.
- OTTO, R., *Lo santo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- RAMOS, N.A., *El fundamento del orden en Voegelin*, Universidad FASTA, Buenos Aires, 2010.
- ROIZ, J., “La teoría política de Eric Voegelin”, *Revista de estudios políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Num. 107, Madrid, enero-marzo 2000.
- ROUSSEAU, J.J., *El Contrato Social*, Edaf, Madrid, 1999.

- SCHULZE, H., *Estado y Nación en Europa*, Crítica, Barcelona, 1997.
- TAYLOR, C., *Varieties of religion today*, Harvard University Press, Massachusetts, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, BAC, Madrid, 1988.
- VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la teoría política 5*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- VÁRNAGY, T., “El pensamiento político de Martín Lutero”, *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, CLACSO, Buenos Aires, 1999.
- VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014.
 - *Nueva ciencia de la política (NCP)*, Katz, Buenos Aires, 2006.
 - *The collected works of Eric Voegelin Vol. 6: Anamnesis*, University of Missouri Press, USA, 2002.
 - *The collected works of Eric Voegelin, Vol. 12: Published Essays 1966-1985*, Louisiana State University Press, USA, 1990.
- WALZER, M., *La revolución de los santos*, Katz, Madrid, 2008.