

## LA NORMATIVIDAD DEL DERECHO. UN DEBATE ENTRE VOEGELIN Y KELSEN

JOSÉ MARÍA CARABANTE\*

*Abstract:* this article addresses the normative dimension of the political order in the face of positivism. Based on notions present in the work of Eric Voegelin and Hans Kelsen, the purpose is to point out the criticism of Kelsen's legal theory and its consequences at the level of political praxis. To do this, the career and contributions of Eric Voegelin are reviewed and based on his experience proposal to point out the extent to which human beings can grasp the normative order.

*Keywords:* Legal Order – Praxis – Kelsen y Voegelin

### **1. Introducción**

Eric Voegelin es tal vez uno de los filósofos de la política más importantes del siglo XX y es de sobra conocido por sus aportaciones en el ámbito de la teoría política. Se inscribe por derecho propio en la nómina de autores que, ante el avance del positivismo metodológico se propusieron reivindicar la filosofía política clásica y rehabilitar el planteamiento normativo en el ámbito político, demasiado escorado hacia el descriptivismo.

Es en su obra más conocida, *Nueva Ciencia de la política*, donde Voegelin propone una ciencia del orden social y critica una distinción que considera espuria y que, a su juicio, devalúa la dimensión normativa del derecho. Se refiere a la clásica diferencia que consolidó Max Weber, distinguiendo entre juicios de hecho y juicios de valor. Según Voegelin, eso implica primar el método sobre la investigación y el conocimiento de lo real. El cuestionamiento de Voegelin apunta a algo que en la crítica a la neutralidad axiológica se olvidaba, a saber, que lo principal de ese punto de vista neutral no es tanto que impide ahondar en el sentido de los valores jurídicos como que no capta la

---

\* José María Carabante, Profesor ayudant doctor de filosofía del derecho, Universidad Complutense de Madrid. E-mail: jcarab02@ucm.es

dimensión ontológica de lo normativo. Como se había apuntado en la tradición clásica del derecho natural, el autor alemán señalaba que la experiencia del ser no es solo veritativa, sino asimismo normativa. Desde un punto de vista histórico-político, la cuestión no es baladí y resulta también actual. Sin esa pretensión normativa del derecho, que se reivindica también hoy en la obra, por ejemplo, de Habermas, lo jurídico acaba siendo mera fuerza.

Sin embargo, la postura de Voegelin es interesante porque expone la forma y las condiciones en que se puede reivindicar la normatividad. No se trata de reafirmar el mundo del deber ser, sino sobre todo ahondar en la entraña de lo real. Por ello, cabe decir que lo más relevante en su postura es la reivindicación de la metafísica clásica a partir de una comprensión de la ciencia como «búsqueda de la verdad de las distintas regiones de la existencia». En el caso de la política, propone entender la sociedad como una entidad autocomprensiva, que busca realizar un determinado orden, y lo hace articulando su existencia mediante representantes.

Con este artículo queremos volver a la teoría socio-jurídica de Voegelin con el fin de repensar el contexto normativo y político contemporáneo. Orden es, de hecho, el concepto que articula toda su producción y cabe reconstruir su noción atendiendo a los diferentes sentidos en que lo utiliza. Pero a diferencia de lo que suponen algunos sí que existe una concepción peculiar de orden<sup>1</sup>. Descubrimos en su obra no solo intuiciones interesantes para superar la crisis política y los dilemas a los que se enfrenta la comunidad política. Precisamente, a tenor de su idea de representación y acción política, se pueden delinear caminos para superar la decantación populista que hoy está presente en los sistemas políticos y jurídicos occidentales. Con todo, parece pertinente preguntarse por qué recurrir a un autor del siglo XX. Creemos que a tenor de la situación que atraviesa el derecho y la política puede ser bueno preguntarse por lo que Voegelin propuso, teniendo en cuenta que empezó su carrera académica en el círculo de Hans Kelsen y que su obra está enfocada a superar los dilemas del positivismo. Al mismo tiempo se enfrentó especialmente al fervor ideológico de principios de siglo. La suya es una filosofía política terapéutica. «El fin de mi filosofía» confesaba Voegelin «ha sido redescubrir la experiencia de la realidad, además del lenguaje que adecuadamente la expresa»<sup>2</sup>. Parte, pues, nuestro autor, de la inquietud política, a la manera de Platón, es decir, de la situación vital que le tocó en suerte vivir. La tarea que se propone es la de redescubrir la realidad, la cual le lleva, como es fácil colegir, a buscar la restauración de las vivencias que allegan al ser humano hasta la fuente última y normativa de ser.

Antes de entrar en sus principales contribuciones, conviene hablar de esa experiencia, a la que hemos dedicado otros trabajos. Para enfrentarse a la deriva ideológica, Voegelin busca el anclaje empírico de la política y el derecho, encontrando que estos complejos simbólicos normativos nacen de una vivencia que denomina

---

<sup>1</sup> W. M. Thompson y D. L. Morse, 2000, 257.

<sup>2</sup> E. Voegelin, 1989, 93-94.

trascendente. Se trata de una vivencia filosófica en la que se atisba la fuente del ser, así como la verdad y el bien. Como contraparte de esa experiencia -que es muy similar a la platónica-, se produce un cambio de vida, una orientación de la existencia hacia los valores entrevistos e intuidos en la experiencia fundante. Esa experiencia -contemplativa y práctica, y que, en puridad, es un movimiento espiritual mediante el cual el alma se abre luminosamente-, no solo da respuesta al problema «etiológico» del ser humano y del orden inmanente, sino que constituye una fuerza de orden inspiradora y vinculante<sup>3</sup>. Es aquí donde aparece el llamado «principio antropológico», de raigambre platónica, de acuerdo con el cual el orden de la sociedad refleja el orden espiritual de los miembros que la componen<sup>4</sup>.

Es interesante destacar cómo se lleva a cabo esa vinculación entre ser humano y ser social, entre orden personal y orden comunitario. El saber filosófico es un saber normativo y posee una dimensión pública inexorable, puesto que, a juicio de este autor, la experiencia del ser tiende a comunicarse. La vivencia determina un cambio de vida, pero también actúa como criterio determinante y normativo para el análisis de la realidad social<sup>5</sup>. El filósofo que alcanza a vislumbrar el orden del ser -como sugiere el mito platónico de la caverna- se propone comunicar la verdad a la ciudad en que vive, intentando adaptar la ordenación de esta última a aquel requerimiento. Por esa razón, siempre se encuentra en peligro su vida, como demuestra el caso paradigmático de Sócrates: al revelar la inconsistencia de la opinión común y poner de manifiesto la verdad, su discurso resulta incómodo, incluso subversivo. El filósofo político es «el representante de una nueva verdad que rivaliza con la verdad representada por la sociedad»<sup>6</sup>. A nadie se le escapa que todo este complejo de temas y mitos constituye un caldo de cultivo muy útil para entender la deriva contemporánea.

## **2. El derecho en la trayectoria de Voegelin**

Llama la atención la repercusión que han tenido algunas de las más polémicas contribuciones de Voegelin. Nos referimos, por ejemplo, a su interpretación gnóstica de la Modernidad -que, a su juicio, surge cuando se cancela o se emborrona la distinción entre orden inmanente y trascendente- o a la idea de orden histórico y sus formas simbólicas de concreción. Sin embargo, se ha prestado menos atención a la aproximación de Voegelin al derecho, a pesar de que llegó a él, como se ha indicado, de la mano de Kelsen. Voegelin estudió jurisprudencia en Viena con el famoso autor de *La teoría pura del derecho*, participó en su famoso seminario y fue el propio Kelsen el que le dirigió su tesis doctoral. Más tarde, ya en los sesenta, con motivo de la publicación de *Nueva*

---

<sup>3</sup> E. Voegelin, 2006, 87.

<sup>4</sup> Ivi, 80.

<sup>5</sup> E. Voegelin, 2001, 123.

<sup>6</sup> E. Voegelin, 2006, 90.

*Ciencia de la política*, Kelsen escribió un ensayo en el que criticaba por metafísica y, por tanto, ideológica, la categoría de representación existencial que proponía Voegelin y negando la posibilidad de reconducir los movimientos políticos a unos supuestos orígenes místicos<sup>7</sup>. El manuscrito en el que ajustaba cuentas con Voegelin no fue publicado, sino en forma póstuma, aunque sí una obra más extensa, titulada *Religión Secular*, en la que en la que hace referencia a Voegelin de manera sumaria y en la que cree que la expresión es antinómica<sup>8</sup>. De hecho, señala que ve peligrosa la noción, a diferencia de Voegelin.

La relación entre Voegelin y Kelsen empezó siendo muy cercana, para ir poco a poco quebrándose. Es importante a este respecto entender por qué ambos se alejaron. En primer lugar, Voegelin discutió la noción normativista de la teoría política, según la cual Estado y Derecho se identifican, como veremos a continuación. Hay aspectos de lo político no recogidos por el derecho porque la sociedad hace referencia a autocomprensiones que exceden el campo de vigencia del poder civil. Esta deficiencia llevó a Voegelin a replantearse el estatuto de la ciencia política y a adentrarse en la naturaleza del derecho. Y es hoy pertinente recordarlo cuando creemos también que el Derecho constituye, paradójicamente, un instrumento político, no una forma de domesticación del poder<sup>9</sup>.

Sería erróneo pensar que Voegelin critica la teoría pura desde el ámbito del iusnaturalismo, sino que cuestiona la propuesta de Kelsen desde el punto de vista metafísico, buscando ensanchar el ámbito de la experiencia jurídica. Así desea completar el análisis formal con una reflexión sustantiva sobre lo jurídico, admitiendo la capacidad de la razón para enjuiciar el derecho positivo con criterios objetivos de justicia. Esto es también lo que hoy se niega. Ahora bien, eso no quiere decir que Voegelin no tuviera deudas con Kelsen. Como discípulo, Voegelin le agradece dos cosas que marcaron su propio trabajo teórico: por un lado, afirma que el jurista austriaco le ayudó a interpretar y leer textos legales, algo de especial importancia en su trayectoria, pues tras su exilio en Estados Unidos, Voegelin tendrá que impartir derecho constitucional y teoría del derecho; Y por otro lado, también le agradece el rigor lógico y metodológico en el que le educó. Voegelin siempre sintió agradecimiento hacia Kelsen.

Pero ¿qué es lo que achaca a la Teoría Pura del Derecho? Esta se mueve en dos niveles: uno lógico, que considerará siempre válido y del que se ayudará cuando se introduzca en cuestiones de filosofía del derecho, y otro, el sustantivo o ideológico, que someterá a crítica desde bien temprano. Es el contacto con Kelsen, sin embargo, lo que le lleva a tomar la primera dirección de sus trabajos de investigación y explica, al fin y al cabo, la pretensión de su teoría política: si Voegelin ve la necesidad de «reconstruir su ámbito», es precisamente porque el neokantismo, representado en este caso por Kelsen, reducía la ciencia política a Teoría del Estado y esta, finalmente, a teoría del derecho,

---

<sup>7</sup> H. Kelsen, 2006, *passim*.

<sup>8</sup> H. Kelsen, 2015, 55.

<sup>9</sup> Para una ampliación de las relaciones entre Kelsen y Voegelin, F. Lecoutre, 2021, 100.

pero con ella, con una mera lógica de normas, no era posible afrontar científicamente los problemas políticos representados, en ese momento de la vida de Voegelin, por el auge de las ideologías<sup>10</sup>. Esta es, a nuestro juicio, una de las principales notas de actualidad de nuestro autor y lo que nos ha hecho volver a él: también hoy el derecho parece reducido a la forma, sin que se entienda la manera en que ha de incorporar criterios axiológicos. Pero considerado como forma es susceptible de ideologización.

Aunque Voegelin había dedicado diversos trabajos especializados a la teoría del derecho y la teoría constitucional, el libro en el que rebate la doctrina kelseniana es *Der autoritäre Staat*, publicado en 1936 en Viena y escrito de modo forzado con el fin de obtener la habilitación para poder enseñar ciencia política (hasta entonces su venia abarcaba únicamente sociología). Además de la teoría del derecho, como ha indicado Lecoutre, hay otros aspectos que más tarde Voegelin impugnará de Kelsen, como la doctrina acerca del totalitarismo<sup>11</sup>. Se trata de un texto heterogéneo en el que trata algún asunto propiamente político; entre otros temas, analiza la Constitución austriaca de 1934<sup>12</sup>. Voegelin se mostró favorable al Partido Socialcristiano Austriaco y defendió la limitación de los poderes democráticos por la situación de extremismo ideológico que vivía el país, convencido de que un Estado autoritario como el que delineaba la carta constitucional austriaca «constituía la mejor defensa de la democracia»<sup>13</sup>. ¿Cuál era el motivo? A su juicio, mantenía bajo control las ideologías. A diferencia de otras opciones políticas, de tipo revolucionario, pensaba que el Partido Socialcristiano defendía la alta cultura europea.

No se trata de un ensayo menor, a pesar de que es uno de sus primeros trabajos. Y no lo es porque en él se incluyen distinciones que luego irá precisando y articulando, como por ejemplo la distinción entre símbolos políticos, con asiento en la experiencia, y los conceptos teóricos, que constituyen elaboraciones reflexivas de estas<sup>14</sup>. Trata de aplicar su intuición para distinguir entre regímenes autoritarios y totales, aclarando que estos no son sistemas u objetos, sino símbolos cuya significación no se puede apuntar de forma independiente de la realidad a la que se refieren<sup>15</sup>. Esta distinción será después aceptada en la Teoría Política. Además, es posible hallar otro de los motivos centrales de la filosofía voegeliniana en esas páginas tempranas: la raíz espiritual de las ideologías políticas. Sostiene, así, que la concepción totalitaria del Estado bebe de una matriz averroísta y descansa en la creencia de que es posible incardinar la individualidad en

---

<sup>10</sup> E. Voegelin, 1989, 53.

<sup>11</sup> F. Lecoutre, 2021, 523.

<sup>12</sup> Tras el golpe de Estado de E. Dollfuss, en Austria se instauró un régimen de tipo corporativo gracias a la Constitución de 1934, inspirada en la Encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI, publicada en 1934.

<sup>13</sup> E. Voegelin, 1989, 41. Sobre la preferencia, en determinadas circunstancias, de un régimen autoritario frente a la democracia para evitar la llegada al poder de ideologías totalitarias, véanse las conferencias de Voegelin sobre Hitler y los alemanes. De ahí se parece concluir que, según Voegelin, un modelo autoritario podría haber salvado la República de Weimar y, por tanto, haber evitado la llegada al poder de Hitler.

<sup>14</sup> Modificará esa distinción para hablar de *topoi* y conceptos. E. Voegelin, 1989, 51.

<sup>15</sup> E. Voegelin, 1999, 105-106.

sustancias colectivas totales, hundiendo en ellas a la persona individual, hasta que esta desaparece<sup>16</sup>.

Es en la tercera parte del trabajo donde enjuicia el positivismo metafísico que sustenta la teoría kelseniana y el estrechamiento del análisis político, consecuencia de limitar la ciencia del derecho a lo formal<sup>17</sup>. La Teoría Pura del Derecho, basada en la distinción entre el reino del ser y del deber ser (*Sein / Sollen*), implica un corte o hiato que hace incomprendible lo normativo; a fin de cuentas, una norma «cuenta con un significado porque tiene como finalidad regular un determinado ámbito del ser. Únicamente es posible acceder a su significado completo cuando se integra en un contexto de sentido propio del ámbito del ser que busca ordenar»<sup>18</sup>. Pues bien, ese contexto era el que, por exigencias de la pureza de su teoría, Kelsen quería eludir. Con la publicación de *Der autoritäre Staat* cambió su relación con Kelsen, quien se alejó de su discípulo<sup>19</sup>.

Es importante notar, por otro lado, que cuando se aproxima a la teoría pura, Voegelin no cuestiona la validez lógica del sistema kelseniano, sino su adecuación metafísica. La pregunta ante las construcciones políticas, sociales y jurídicas no es, nos aclara, si obedecen a los criterios de un sistema, si se adecuan a la lógica, sino si recogen la experiencia jurídica. Pues bien, lo ideológico resulta de la opacidad hacia esa experiencia principal; por ejemplo, la dualidad entre juicios de hecho y juicios de valor no refleja cómo tiene lugar la constitución de lo normativo en la conciencia individual y social. Por ello mismo resulta espuria esa distinción, un fruto de los mecanismos ideológicos. Sin estas precisiones no se puede superar el dogma positivista ni plantear la reflexión sobre el derecho como una investigación acerca del orden adecuado y la corrección o incorrección de la acción humana.

### **3. Derecho e ideología**

A este respecto, conviene recordar que la teoría pura de Kelsen tenía varias pretensiones de fondo y que su propósito no era solo combatir o desarmar el iusnaturalismo, sino ofrecer alternativas al positivismo decimonónico y asegurar que el derecho tomaba el «camino seguro de la ciencia». Para Kelsen, la pureza de la teoría contiene con la ideología, que define como aquello que confunde y mezcla la valoración con el objeto susceptible de ser conocido. Señala el propio autor austriaco: «Precisamente a causa de su tendencia antiideológica, la teoría pura del derecho demuestra ser la verdadera ciencia jurídica; pues la ciencia, en cuanto mero conocimiento, tiene como aspiración inmanente mostrar al descubierto el objeto que

---

<sup>16</sup> Ivi, 73.

<sup>17</sup> Ivi, 180.

<sup>18</sup> Ivi, 207.

<sup>19</sup> E. Sandoz, 2000, 37.

conoce. La ideología, por el contrario, encubre la realidad, desfigurándola con el propósito de conservarla o defenderla, o desenfocándola con el propósito de destruirla y sustituirla por otra. Todas las ideologías tienen su raíz en la voluntad, y no en el conocimiento»<sup>20</sup>.

Podemos decir que, a la hora de entender la teoría del derecho de ambos autores, ambos parten de la necesidad de superar el ambiente ideológico, pero llegan a resultados bien diversos. En efecto, si Kelsen escribe su obra para defender la ciencia del derecho de intereses ideológicos, también la crítica de Voegelin estará explícitamente animada por ese espíritu, pero mientras que en Kelsen lo ideológico es lo metafísico, para Voegelin lo ideológico es todo aquello que, como el sistema, impide el conocimiento del área de lo real que se estudia.

Pero ¿cuál es la crítica de fondo que hace Voegelin a la teoría pura? La crítica de Voegelin no tiene por objeto la reivindicación del derecho natural, sino que sus motivos son metodológicos y afectan, especialmente, a la viabilidad de la ciencia del orden social, en definitiva, de la teoría política, tras el varapalo que había recibido por parte de Kelsen. El fundador de la teoría pura deseaba purificar el derecho de sus adherencias políticas, ya que para Kelsen la política era el ámbito del subjetivismo voluntarista.

Es esta la razón por la que, después de denunciar el dualismo entre Derecho y Estado, termina identificándolos. Kelsen llega a afirmar que la teoría del estado había heredado la necesidad de justificación de la metafísica y que, por lo tanto, cualquier otra forma de justificación que no fuera la jurídica sería anticientífica. La teoría pura funda, pues, la equivalencia entre Derecho y Estado en la medida en que el Estado, liberado de las ataduras metafísicas, es «un orden social coactivo que se identifica directamente con el ordenamiento jurídico»<sup>21</sup>. En definitiva, Estado es el ordenamiento jurídico que ha alcanzado cierto grado de centralización. Así es cómo entiende la validez normativa Kelsen: «La norma, que otorga al acto el significado de un acto conforme a derecho (o contrario a derecho), es ella misma producida mediante un acto de derecho que, por su lado, nuevamente recibe su significación jurídica de otra norma»<sup>22</sup>.

Precisamente por ello, Voegelin comienza a trabajar en una nueva de la ciencia política que no soslaye el planteamiento del orden correcto, lo que concluirá en la reconstrucción de una *episteme politiké* de inspiración platónica y clásica que incluya, como parte importantísima, el estudio de la justicia. En gran medida, su orientación anti-ideológica surge de su viaje por Estados Unidos, donde advirtió de una orientación más pragmática tanto del derecho como de la política<sup>23</sup>. Eso exigía cambios metodológicos importantes: en primer lugar, aceptar la capacidad de la razón para conocer el orden correcto, en segundo, primar la realidad sobre el método, analizando experiencias

---

<sup>20</sup> H. Kelsen, 1982, 15.

<sup>21</sup> E. Voegelin, 1999, 120.

<sup>22</sup> H. Kelsen, 1982, 18.

<sup>23</sup> L. Trepanier, 2018, 218.

humanas que subyacen a los símbolos culturales para recuperar y estudiar su sentido. Se trata de aspectos que hemos intentado estudiar en otro lugar.

La hostilidad de Voegelin hacia la ideología responde a tres motivos: en primer lugar, nace de la alta consideración que tiene de las exigencias de la honestidad intelectual, aprendida con la vecindad frecuente de grandes académicos, como M. Weber, y de acuerdo con la cual la principal tarea del intelectual es procurarse un buen conocimiento de la realidad; en segundo término, nace de su incompreensión hacia quien disfruta haciendo daños a los demás, incluso matándolos<sup>24</sup> y, en última instancia, también proviene de su inclinación hacia el lenguaje limpio, claro y con sentido, un lenguaje que, como había aprendido de la obra de Karl Kraus, era destruido por la perversión ideológica, el uso de clichés y la persistente vulgarización<sup>25</sup>. Dicho sucintamente: la ideología es un factor de deformación espiritual que aleja al ser humano de lo real y rebaja la transparencia ontológica del lenguaje, erigiendo una segunda realidad, fantasmagórica y artificial, como trataremos de analizar en las páginas que siguen.

Teniendo en cuenta lo dicho en estos párrafos precedentes, estamos ahora en condiciones de ensayar una posible definición de ideología que no traicione su sentido clásico. Como sabemos, ideología viene de ideas y tiene una larga tradición de denuncia en la que la constatación de los *idola* de F. Bacon no es un hito menor. También en Marx todavía aparece ese significado que posee de engaño. Así, pues, lo ideológico se caracteriza por el empeño de oscurecer lo real y el bloqueo del centro existencial del hombre<sup>26</sup>. Conceptualmente, la ideología es un enunciado lingüístico de carácter simbólico que en lugar de asentarse en la experiencia diferenciadora y revelar la estructura de lo real, nace de una vivencia parcial y, por tanto, deformada, imposibilitando el acceso al ser por parte de la persona.

En el análisis de Voegelin descubrimos, sin embargo, que la ideología opera en tres estructuras: la estructura vivencial, la estructura ontológica y la lingüística. En efecto, la ideología supone -estructura vivencial- la cancelación de la diferenciación entre trascendencia e inmanencia a la que apuntaba la experiencia fundante. Eso significa que solo puede surgir lo ideológico en el mundo y la cultura modernas, en cuanto implica el retroceso de ese grado de diferenciación máximo alcanzado por la cultura clásica al que nos hemos referido<sup>27</sup>. De ahí que sea una revuelta, una resistencia espiritual, la obstinación en no reconocerse en cuanto ser participativo, y que parte, por tanto, del rechazo, en definitiva, a la experiencia primaria. Es la porfía por evitar la luminosidad del ser. En términos ontológicos, su mayor repercusión es el estrechamiento de la realidad: esta se reduce o bien al marco espacio-temporal, perdiendo su mordiente normativo y simbólico. Muy elocuentemente habla aquí Voegelin del «eclipse de lo real». Y, por

---

<sup>24</sup> Ivi, 74.

<sup>25</sup> Ivi, 47.

<sup>26</sup> E. Voegelin, 2002, 360.

<sup>27</sup> E. Voegelin, 2006, 101.



último, empobrece el lenguaje, ya que alcanza solo a articularse de modo proposicional, en correspondencia con los objetos de la inmanencia.

Además de aludir a estas estructuras y relacionar la ideología con la diferencia entre trascendencia e inmanencia, Voegelin añade otra novedad al concepto de ideología. Pues a su juicio esta no es una noción solo político-social. Voegelin amplía el concepto, incluyendo en él tanto corrientes políticas -nazismo, fascismo, liberalismo...- como científico-filosóficas -positivismo, hegelianismo, romanticismo-, sin dejar de lado las religiosas -gnosticismo-. Así como la filosofía y sus variantes, el orden espiritual, el social e histórico, dimanar de la experiencia trascendente, la ideología parte de una vivencia de la trascendencia fallida: el proceso de descomposición es fruto indudablemente de la «secularización del espíritu»<sup>28</sup>. En su inconclusa *Historia de las ideas políticas*, al referirse a la crisis moderna, aporta un diagnóstico sumamente elocuente y claro sobre las raíces de las ideologías. Indica allí: «Sabemos hoy que la crisis no es una perturbación política, en el estricto sentido de lo referente al poder político (...) Sabemos que es esencialmente una crisis del espíritu»<sup>29</sup>.

Creemos que esta lectura que proponemos acerca de la ideología permite entender mejor y en toda su amplitud muchos fenómenos y experiencias que Voegelin no pudo articular de un modo tan sistemático ni unitario como era aconsejable. Por esta razón, estuvo acuñando expresiones y términos -religiones políticas, gnosticismo, sistema, apocalipsis metastásico- para hacer referencia a elementos y rasgos que, en nuestra opinión, resultan más inteligibles como especies de un género más abarcador: la ideología. Para entender esta última hay que subrayar que cualquier manifestación ideológica depende de una experiencia deformada, fallida. Por eso hay tanta unión entre metafísica, política y derecho.

#### **4. Repercusiones de la ideología**

Es sumamente importante advertir de forma separada cuáles son las manifestaciones de la ideología, entendiendo por ello existencia deformada. Procederemos a continuación a hablar de algunas de ellas, para dedicarles un análisis pormenorizado a las más significativas, sin olvidar un extremo relevante: toda ideología tiene que ver con el olvido de la experiencia normativa.

*Pérdida de contacto con la realidad.* Ya se ha aludido al eclipse de la realidad que supone la vivencia deformada existencialmente. Se ha dado igualmente por sentado y totalmente aclarado la amplia extensión significativa que posee la realidad para nuestro

---

<sup>28</sup> E. Voegelin, 2014, 24.

<sup>29</sup> E. Voegelin, 1989 (2), 162.

autor. Como consecuencia, «tanto la realidad como el más allá se convierten en dos realidades separadas, en dos cosas, que puede ser manipuladas»<sup>30</sup>.

*La desaparición de la verdad, irracionalidad y estupidez individual y colectiva*<sup>31</sup>. La vivencia ontológica y normativa es lo que posibilita el encuentro del hombre con la verdad, su desvelamiento. Por eso, lo hace porque según indica E. Webb, para nuestro autor el conocimiento es un proceso existencial<sup>32</sup>.

A la inversa, por tanto, la evasión del horizonte de lo real conduce a la ignorancia y la estupidez. Voegelin no está más que siguiendo una larga tradición, en este caso filosófica y religiosa<sup>33</sup>, que pone de manifiesto que quien se cierra a la verdad de la trascendencia se introduce por los derroteros de la sinrazón. «Si la relación con la realidad se encuentra tan sumamente perturbada que los elementos esenciales han sido (...) excluidos de cualquier consideración es obvio que nos hemos situado más allá de la razón»<sup>34</sup>.

La irracionalidad que procede de la ignorancia acerca del orden existencial es un efecto significativo de la ideología. «Cuando un ser humano – nos advierte Voegelin – se rebela locamente contra Dios, se sumerge en la confusión y llega a ser incapaz de reconocer el orden de la existencia y de la sociedad. Debemos usar -aconseja- el término locura (*Dummheit*) como palabra antitética al sentido común, es decir, para designar lo contrario a la capacidad del hombre cabal y razonable de actuar bien en los asuntos diarios. La cadena positiva de conceptos que conforman fe, razón y sentido común se corresponde con la negativa establecida por locura, irracionalidad y estupidez»<sup>35</sup>.

A pesar de que se entiende con claridad por qué el ser humano alcanza la irracionalidad, es más elocuente la opción terminológica que hace Voegelin. Este nos indica que el hombre que se resiste a la verdad se convierte en un tonto, en un estúpido<sup>36</sup>. Emplea a este respecto el término griego *agnoia* porque refleja mejor en qué sentido la estulticia implica la ausencia o alteración de la parte noética. En *La nueva ciencia de la política* afirma que la ausencia de la verdad trascendente no es solo una mentira, sino «la suprema mentira de la ignorancia, la *agnoia*»<sup>37</sup>.

La estupidez repercute, necesariamente, en el campo de la acción y en el de la sociedad, como es lógico, y en el del derecho. Así, quien no se guía ni se conduce

<sup>30</sup> E. Voegelin, 2000, 51.

<sup>31</sup> A veces, con gran acierto, Voegelin alude al fenómeno con el término analfabetismo. Para comprender lo que intenta indicar hay que partir de que, en verdad, quien sabe muchas cosas, pero ignora lo más fundamental -la dependencia de su ser de una fuente que le trasciende y le resulta indisponible- no sabe en puridad nada. He ahí, por cierto, lo que expresa la famosa ironía socrática.

<sup>32</sup> E. Webb, 20154, 89.

<sup>33</sup> El estúpido es el necio de la Biblia, «el que dice en su corazón no hay Dios», según el Salmo 53. A quien no admite la revelación se le denomina «*nabal*» en hebreo. Platón acusa al estúpido de ser preso de la *amathia* y Tomás de Aquino habló del *stultus*. La estupidez es la dimensión cognitiva de la neumopatología porque estúpido es quien «ha perdido contacto con la realidad y actúa teniendo en mente una imagen deficiente de la misma».

<sup>34</sup> E. Voegelin, 2014, 138.

<sup>35</sup> E. Voegelin, 2002, 310.

<sup>36</sup> E. Voegelin, 2000, 57.

<sup>37</sup> E. Voegelin, 2006, 89.

orientado por una imagen fidedigna de lo real, sino por una falsa, es lógico que propenda al desorden. En este marco se advierten algunos fenómenos interesantes, como el de la voluntad de poder o la exaltación de las pasiones, o la recaída de las sociedades hacia formas totalitarias. Asimismo, el clima público de mentira y doble verdad arraiga en estas experiencias fraudulentas. El nihilismo o el nazismo son aspectos también de lo mismo, de acuerdo con la exégesis voegeliniana, lo cual origina, en última instancia, la descomposición y decadencia de la sociedad. Este fue el principal problema de la sociedad alemana, lo que explica la llegada de Hitler y la desintegración de la comunidad política, condición sine qua non del nazismo.

¿Hay también alguna forma en que se refleja la estupidez colectivamente? Debe tener su consecuencia en el campo social, verdaderamente, la estupidez individual. Voegelin decide dotar de sentido científico a un vocablo común, el de plebe, justamente para designar la situación de aquellas sociedades en las que, en lugar de seguir a los hombres representativos, guiados por la razón, siguen a quienes carecen de ella. Se puede imaginar a qué situación concreta hacía referencia.

El diagnóstico que hace Voegelin es de enorme trascendencia hoy, cuando es difícil, a causa del relativismo, darse cuenta de lo que supone la desaparición de la verdad en el escenario público. En este sentido, a diferencia de otras propuestas, centradas en la diferencia entre la teoría y la verdad política<sup>38</sup>, Voegelin alumbró la raíz patológica, religiosa y espiritual del relativismo. Pero su filosofía no supone solo una llamada de atención sobre las causas más profundas de la desorientación del individuo y, con ello, de las formaciones humanas<sup>39</sup>; implica también una salida a la crisis a través de la necesaria asunción de responsabilidades existenciales. En este marco interpretativo se puede entender que el olvido de la experiencia originaria afecte a la disolución de la esfera pública y rebaje, en continuidad con lo que acabamos de explicar, los parámetros de racionalidad que operan en ella. Porque es evidente que la discusión sobre lo que concierne al hombre, sobre la existencia social, únicamente se puede dar cuando hay un saber anclado en la vivencia del ser. En tanto que falta, «la discusión estará dominada por el desconocimiento»<sup>40</sup>. Veremos en su momento cómo una de las manifestaciones más flagrantes de esto último se evidencia en la construcción de sistemas cerrados, en los que se prohíben las preguntas.

*La devaluación del lenguaje.* Estructuralmente existe una correspondencia entre la realidad, la conciencia y el lenguaje. De hecho, en la doble estructura del lenguaje (nivel intencional – nivel simbólico) se transparentaba la dualidad ontológica (realidad-cosa / realidad-ello). Desde este punto de vista, el fenómeno de la ideológica infecta también el ámbito de las expresiones lingüísticas; indica Voegelin que, al perder su capacidad

<sup>38</sup> H. Arendt, 2017, *passim*.

<sup>39</sup> E. Voegelin, 2014, 24.

<sup>40</sup> E. Voegelin, 1989, 305-306. La falta de capacidad para la discusión racional no se traduce en la pacificación del debate público, sino en una mayor fiebre discutiadora y en fenómenos polarizadores.

ontológica, también en el ser humano queda devaluada su capacidad expresiva, intensificando su analfabetismo.

A este respecto, los análisis de Voegelin son deudores de la concepción krausiana del lenguaje: el autor de *La antorcha*<sup>41</sup> le llevó a convencerse del pernicioso efecto del estilo ideologizado, aquel que había desanudado el vínculo entre lenguaje y realidad<sup>42</sup>. El problema del lenguaje ideológico es que es tanto un síntoma como una causa: es un síntoma por cuanto, en efecto, pone de manifiesto hasta dónde repercuten las experiencias deformantes de lo trascendente, pero también es causa de las mismas ya que impide que los individuos las reconstruyan o lleguen a la fuente del ser. El lenguaje ideologizado -lo supo ver también acuñando el término 'neolengua' George Orwell- es un artefacto de dominación que cancela por completo la vivencia fundamental. Por eso, perpetua las servidumbres.

Si hay un lenguaje en las sociedades ideológicas, es el que se emplea con una finalidad enmascaradora. Hace suya Voegelin para expresar con más claridad lo que quiere decir una herramienta conceptual de Mircea Eliade: los símbolos degradados<sup>43</sup>. Descubre, al fin y al cabo, que, en términos lingüísticos, la vivencia deformada se articula de dos modos: en primer lugar, en la desaparición u olvido de experiencias que subyacen a los símbolos, con lo que estos pierden su capacidad para reactualizarlas -su sentido terapéutico-; y, en segundo lugar, en la creación de nuevas expresiones que ya no se sustentan sobre experiencias de trascendencia precedentes, sino que concretan con los medios del lenguaje el estado de alienación.

En el uso del cliché, de los lugares comunes, en el estilo literario, etc., se puede percibir el estado de alienación y la deformación existencial, tanto del individuo como de la cultura o la sociedad. Ese lenguaje, elaborado y diseñado por sujetos rebeldes desde el punto de vista vivencial, previene el contacto con el ser auténtico, expresando al fin y a la postre la revuelta contra el conocimiento, en lugar de «su realidad y verdad»<sup>44</sup>. Por otro lado, se evidencia que reganar la realidad implica recuperar la transparencia del lenguaje y viceversa<sup>45</sup>.

Lo relevante es partir de las consecuencias del principio antropológico, hasta el punto de que lo personal tiene un reflejo en el campo epistémico e institucional. La cancelación que provoca la ideología aflige al pensar filosófico y científico, que se transforma en algo inmanente y se desprende de su aguijón crítico y terapéutico.

---

<sup>41</sup> «La crítica krausiana de la sociedad vienesa -explican A. Janik y S. Toulmin- tenía por tanto sus raíces en parte en la mística del lenguaje» que suscribía Kraus. Cfr. A. Janik y S. Toulmin, 1987, 113.

<sup>42</sup> E. Voegelin, 1989, 118.

<sup>43</sup> M. Eliade, 1988, 89.

<sup>44</sup> E. Voegelin, 1999, 385-386.

<sup>45</sup> Recordamos que las dificultades que tuvo el propio Voegelin a la hora de articular sus intuiciones provenían del olvido del lenguaje simbólico y de las experiencias que le dan sentido. De ahí la complejidad terminológica de su propia obra y su interés por desarrollar conceptos y expresiones adecuadas.

## 5. Un derecho ideológico

Tras analizar la ideología, toca ver ahora en qué sentido una concepción del derecho nueva o alternativa a la positivista puede afrontar los desafíos que presentan la devaluación de la experiencia y el lenguaje. ¿Cuál es el punto de partida del análisis voegeliniano del Derecho? A diferencia de Kelsen, que partía de una construcción teórica, la norma, el punto de partida de Voegelin es preanalítico, y, por ello mismo, puede juzgar reduccionista el normativismo kelseniano al percatarse de que la experiencia humana de lo jurídico tiene un mayor alcance que el que determinan las normas. Desde este punto de vista, el derecho aparece como un fenómeno eminentemente social y emerge como un elemento inherente al complejo social. Así afirma Voegelin «Las relaciones entre seres humanos tiene una estructura legal y esa característica es la que permite afirmar que el derecho es algo que va más allá de la ley».

Para entender el derecho en Voegelin es menester partir de su idea acerca de la existencia humana, que explica en función de la noción de búsqueda. Así, se ha dicho que «Para Voegelin, lo que es constante y universal en la existencia humana es la búsqueda de sentido (...) Esta búsqueda continua de la verdad y del orden a la que se refiere Voegelin constituye el principio dinámico y permanente de cada individuo y cada sociedad, en la medida en que la existencia es una lucha por la experiencia de sentido y de su realización»<sup>46</sup>.

Pero ¿cuál es, a su juicio, la experiencia fundante del derecho? Voegelin afirma que lo jurídico (*nomos*) remite a la corrección o incorrección y se refiere al establecimiento de relaciones humanas que se juzgan en función de su referencia a un orden concreto. Dicho de otro modo: lo normativo es la entraña de lo jurídico y sin esa noción se devalúa ideológicamente. La experiencia originariamente jurídica no es formal, sino que es la de un orden sustantivo que, a lo largo de la historia, se ha ido desintegrando y separando, en elementos formales y materiales, perdiendo, pues, su sentido. Por eso pretende recuperar esa experiencia unitaria del orden que, en última instancia, hace referencia a la idea platónica de *kosmos*<sup>47</sup>.

Es el descubrimiento del orden sustantivo el que permite a Voegelin replantear la cuestión de la validez que es, como se sabe, la raíz de la ontología jurídica. Para Kelsen, la validez es «la existencia específica de la norma, el modo concreto en que la norma existe». Y el propio Kelsen resolvió la cuestión formalmente mediante la llamada norma hipotética fundamental, como cierre del sistema. Para Voegelin, sin embargo, «el problema de la validez no se puede solventar de un modo intrasistémico». Y cree que la construcción del sistema kelseniano impide profundizar en la investigación sobre el derecho, ya que detiene la profundización en la experiencia básica. Por esta razón y en aras de la cientificidad, ensaya una suerte de ampliación de la validez jurídica, insertando

<sup>46</sup> G. Hughes, 1993, 74.

<sup>47</sup> J. M. Rhodes, 1992, 621-647.

el fenómeno del derecho en el campo de la organización socio-política. Si se quiere evitar el vacío al que conduce el sistema, la construcción artificial, no hay más remedio que reconocer que, a diferencia de lo que supone Kelsen, la validez del orden legal remite a lo social.

No se trata de terminar reconduciendo el derecho a la política, sino de reconocer que lo jurídico no es un objeto de investigación independiente, sino que alcanza su sentido con el «establecimiento del orden de una sociedad». En este sentido, como hemos indicado, Voegelin piensa que está devolviendo el estudio del derecho al campo en el que se debe investigar, el de la *episteme politiké*. Para comprender este paso, es necesario aludir, de nuevo, a la concepción socio-política de Eric Voegelin. A su juicio, cada sociedad se autocomprende en función de un orden trascendente y estructura su existencia en la historia conforme a ese orden que pretende representar, estableciéndose una suerte de tensión entre el orden que busca articular y el orden que, de hecho, articula. Es ese desajuste y tensión el que dota al orden metafísico de normatividad.

La validez no descansa en una retahíla infinita de delegaciones procedimentales que culminarían en una norma hipotética fundamental – un modo de justificación del derecho que, según Voegelin, no consigue explicar la cuestión de la validez, sino que posterga su solución «indefinidamente» –; deriva más bien del orden de ser, que aparece como estándar de la acción humana<sup>48</sup>. El origen de la normatividad es la divergencia que existe entre el orden descubierto y la perentoriedad y contingencia del orden empírico. Y explica que «el deber ser no es en sí mismo ni un postulado ni una norma, sino la tensión experimentada entre el orden del ser y la conducta del hombre (...) La normatividad deriva de esa tensión»<sup>49</sup>.

Estas consideraciones, y en especial la relevancia que adquiere la existencia de un orden que la sociedad se encarga de realizar, explican que, en concreto, las normas sean, de algún modo, instrumentos o herramientas de realización del mismo, proyectos, en definitiva, de ese orden. El orden, en cualquier caso, provee de contenido a la validez jurídica y establece un criterio último de normatividad que permite enjuiciar materialmente el derecho positivo. El símbolo derecho natural sería, de algún modo, lo que articularía esta experiencia de un *nomos* superior al positivo.

El positivismo es ideológico precisamente porque suplanta la experiencia del orden por lo que se llama el sistema, una construcción especulativa que constituye la manifestación paradigmática de la ideología en la esfera intelectual. ¿Qué es un sistema para nuestro autor? Realmente, se ve enfrentado con ellos desde joven: un sistema era, precisamente, la roca con la que se topaba cuando, en los años de su formación intelectual, observaba con insatisfacción las construcciones ideales<sup>50</sup>. Sistema es, asimismo, la némesis de la filosofía voegeliana porque, al pivotar sobre ideas

---

<sup>48</sup> E. Voegelin, 1991, 44.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> E. Voegelin, 1999, 81

desencarnadas y relaciones entre ellas, eclipsa la vivencia fundamental en términos cognitivos y existenciales. Lo interesante es que percibe el sistema y el pensar sistemático como la más evidente deformación de la existencia y el principio de ello es manifiesto, puesto que la primacía que establece el sistema en relación con las ideas aleja de lo real, orillando la dimensión ontológica. Sistema y especulación resultan sinónimos a todos los efectos<sup>51</sup>.

La vivencia que da lugar al sistema oscurece el vínculo entre trascendencia e immanencia y, por tanto, posterga la realidad normativa. Con esto, sin embargo, no habría nada propio o característico en su construcción. La pregunta pertinente es cuál constituye el rasgo más característico del pensar sistemático. Al ser una construcción, los sistemas, fenómenos típicamente modernos, revolucionan la estructura ontológica del mundo. Desde este punto de vista, son una ideología llevada al extremo, en la medida en que no se contentan con oscurecer la raíz ontológica ni la realidad de la participación, sino que se obligan al establecimiento de una realidad paralela.

He aquí el problema de lo que nuestro autor ha llamado «segunda realidad». Se refiere a la fantasía del teórico y del idealista de crear una realidad distinta de la verdadera. Tengamos en cuenta para comprender el significado de ello la porfía de la realidad existente. Ya hemos dicho que, a pesar de los sueños libidinosos y de la voluntad de poder, el superhombre fracasa. «La voluntad de poder se estrella contra el muro del ser, que se ha convertido en una prisión. Esto obliga al espíritu a entrar en el ritmo del engaño y la autolaceración»<sup>52</sup>. Ese engaño – sea consciente e inconsciente – es la espita que abre la posibilidad de construir una segunda realidad, partiendo de la negación de la realidad del ser, de la primera. El mecanismo es fácil de describir: primero, nos encontramos con la resistencia del sujeto a aceptar tanto la realidad del ser como su orden; luego, esa experiencia rebelde, patológica, se normaliza, transformándose en el modelo de medida ontológico, en criterio de lo real, según la egofanía. Así, la imaginación intelectual crea una realidad paralela: «las segundas realidades deformadas se transforman en la ‘primera realidad’ (...) el orden de la relación entre formación y deformación se invierte»<sup>53</sup>.

La cultura literaria de Voegelin y su convencimiento de que en las novelas y los escritores de un determinado tiempo habitan las fuentes experienciales de una época concreta le condujo al estudio de los principales autores del siglo XX. En ellos halló exactamente descrito tanto el fenómeno de la segunda realidad como su terminología<sup>54</sup>. De hecho, la mejor definición que encontramos es la que el propio Voegelin elabora a partir de su lectura. Confiesa así que estos autores acuñaron esa expresión – segunda realidad – «para referirse a la imagen de una realidad creada por los seres humanos

---

<sup>51</sup> Para Voegelin, el pensador sistemático por excelencia es Hegel. Hay innumerables referencias a la obra de este último, todas críticas con su construcción idealista.

<sup>52</sup> E. Voegelin, 2014, 93.

<sup>53</sup> E. Voegelin, 2000, 72.

<sup>54</sup> Nos referimos a los siguientes novelistas: A. Doderer, A. P. Güterlosch y R. Musil.

cuando existen y viven en un estado de alienación»<sup>55</sup>. La cuestión relevante para la construcción de sistemas es, precisamente, la constatación de la existencia de una estructura ontológica que, por razones pasionales, por causa de un deseo no encauzado noéticamente -una fantasía concupiscente, llega a decir el pensador alemán-, el sujeto que lo experimenta se niega a aceptar. Eso le conduce -ocupando la posición de un Dios frente al que se rebela- a autoafirmarse con los poderes creativos de su imaginación. Como eso no altera la realidad, lo que surge de este complejo vivencial es una imagen falsa de la misma: la segunda realidad.

«Como el ser humano no puede ni suprimir ni abolir la realidad no existente [recuérdese que está refiriéndose a la fuente trascendente, JMC], el espacio que deja su ausencia es ocupado por símbolos provenientes de la segunda realidad»<sup>56</sup>. Dicho de otro modo, como se ha de silenciar y olvidar la experiencia primordial, el sujeto ya no se siente dispuesto a acoger el orden del ser, sino que este queda inexorablemente reemplazado por el sistema especulativo<sup>57</sup>. Finalmente, la cosmovisión, la doctrina -al fin y a la postre, la ideología- ocupa el lugar de la realidad. Si esto es posible es a causa de la negativa del hombre a recibir lo real. Este rechazo de tipo ontológico aparece mencionado con la categoría de *Apperzeptionsverweigerung*: la negativa sistemática a aprehender la estructura ontológica del mundo.

Pero ¿por qué resulta tan problemático el sistema? Nada más indicado para comprender sus efectos que comparar la experiencia imaginaria que posibilitan las construcciones idealistas con la vivencia originaria. Lo primero de todo es comentar que la elaboración del sistema hace mucho más difícil, claro está, tomar conciencia de la auténtica realidad. Por eso, en cuanto patología, es tan peligroso. Comparemos las dos vivencias, como decimos, pues el análisis de sus diferencias nos da una pista acerca de la posibilidad de salvarnos de sus riesgos. Descubrimos, así, la diferencia entre una actitud participante hacia la realidad, acogedora, en la que se descubre el orden indisponible del ser, de una autocomprensión basada en la autonomía y el dominio sobre la realidad. Lo dice el filósofo alemán con mucho acierto: «Siempre que el origen del ser se encuentra más allá del ser de este mundo; en la medida en que el ser eterno no puede ser completamente captado mediante instrumentos del mundo inmanente, es decir, a través del conocimiento finito; y en la medida en que el ser divino pueda ser pensado únicamente con la analogía *entis*, resultará imposible la concepción de un sistema»<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> E. Voegelin, 1989, 43.

<sup>56</sup> E. Voegelin, 2006, 163.

<sup>57</sup> E. Voegelin, 2000, 65.

<sup>58</sup> E. Voegelin, 2014, 101.



## 6. Conclusión

Se ha visto la dimensión normativa del orden jurídico y cómo la conceptúa Eric Voegelin en crítica con el planteamiento positivista. Si el orden jurídico queda sin esa dimensión, se transforma en un sistema meramente descriptivo. Asimismo, se ha considerado por qué Voegelin sostiene que el positivismo kelseniano constituye una manifestación de la ideología. Se resumen a continuación algunas de las conclusiones de este trabajo.

- 1) La experiencia normativa del derecho parte de una vivencia en el orden del ser. Eso quiere decir que, a juicio de nuestro autor, sin reivindicar la metafísica no se puede afrontar la perspectiva normativa del sistema jurídico.
- 2) Voegelin pone de manifiesto la deficiencia de la respuesta formalista a la cuestión de la validez y la normatividad remitiendo esas cuestiones de ciencia jurídica al orden sustantivo que cada sociedad articula. Ese orden sustantivo ofrece un criterio material de corrección al derecho positivo.
- 3) Voegelin creo que aporta densidad especulativa a la filosofía del derecho, recuperando, como hizo con la filosofía política, temas y cuestiones que el positivismo había arrumbado, pero sin renunciar a la capacidad de la razón por investigar sobre el orden correcto o justo.

Por último, en la medida en que Voegelin y Kelsen fueron dos figuras relevantes en la historia del pensamiento jurídico-político, profundizar sobre la discusión entre ambos, que ha recibido poca atención, puede ser para mejorar la comprensión sobre la naturaleza de sus aportaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

ARENDRT Hannah, 2017, *Verdad y mentira en política*. Página Indómita, Madrid.

ELIADE Mircea, 1988, *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona.

HUGHES Glenn, 1993, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*. Univ of Missouri Press, Missouri.

JANIK Allan y TOULMIN Stephen, 1987, *La Viena de Wittgenstein*. Taurus, Madrid.

KELSEN Hans, 2006, *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*. Katz, Madrid.

KELSEN Hans, 2015, *Religión Secular*. Trotta, Madrid.

LECOUTRE François, 2021, *La controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique*. Fondation Varenne/IFJD, Paris.

RHODES James M., 1992, «On Voegelin: His Collected Works and His Significance». En *Review of Politics*, 54.

SANDOZ Ellis, 2018, *The Voegelinian Revolution*. Routledge, London and New York.

THOMPSON William M. y MORSE David L. (eds.), 2000, *Voegelin's Israel and Revelation: An Interdisciplinary Debate and Anthology*. Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin.

TREPANIER Lee, 2018, «Eric Voegelin on Race, Hitler, and National Socialism». En *The Political Science Reviewer*, 42 (1).

VOEGELIN Eric, 1989, *Autobiographical Reflections*, Louisiana U. Press, Columbia and Londo.

VOEGELIN, Eric, 1989 (2), *History of Political Ideas. Crisis and the Apocalypse of Man*. U. Missouri Press, Columbia and London.

VOEGELIN Eric, 1991, *The Nature of Law and Related Legal Writings*. U. Missouri Press, Columbia and London.

VOEGELIN Eric, 1999, *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State*. U. Missouri Press, Columbia and London.

VOEGELIN Eric, 2001, *Order and History I. Israel and Revelation*. U. Missouri Press, Columbia and London.

VOEGELIN Eric, 2000, *Order and History V. In Search of Order*. U. Missouri Press, Columbia and London.

VOEGELIN Eric, 2002, *Anamensis. On The Theory of History and Politics*. U. Missouri Press, Columbia and London.

VOEGELIN Eric, 2006, *La nueva ciencia de la política*. Katz, Madrid.

VOEGELIN Eric, 2014, *Las religiones políticas*. Trotta, Madrid.

WEBB Eugene, 2015, *Eric Voegelin, Philosopher of History*. University of Washington Press, Washington.