

# LA TEORÍA POLÍTICA DE ERIC VOEGELIN

Por JAVIER ROIZ

## SUMARIO

PRIMEROS AÑOS.—HUYENDO DE LA OMNIPOTENCIA.—¿INMANENCIA O TRASCENDENCIA?—EL FUNDAMENTALISMO COMO DENOMINADOR COMÚN.—¿TRADICIONALISTA O REACCIONARIO?—VOEGELIN A TRAVÉS DE SU VIDA Y DE SU OBRA.—*DOXIMATA* Y LEYES DE HIERRO.—LA TEORÍA DE LA RAZA.—EL MUNDO INTERNO DEL INDIVIDUO.—LA HISTORIA COMO PERTURBACIÓN DEL ORDEN.—LEO STRAUSS Y ERIC VOEGELIN.—MAGIA APOCALÍPTICA: HEGEL. UN CASO DE BRUJERÍA.—LA CORRUPCIÓN DEL LENGUAJE: FREUD Y VOEGELIN.—CON LA HONESTIDAD NO BASTA.

*The incredible spectaculum of modernity... of having unified mankind into a global madhouse bursting with stupendous vitality* (1)

Es curioso que los más grandes de la teoría política del siglo veinte, Leo Strauss (1899-1973), Eric Voegelin (1901-84), Hannah Arendt (1906-75) y Sheldon S. Wolin (1922-), coincidan en cultivar a fondo la historia de las ideas. Parecen incapaces de referirse a su época sin antes buscar una guía con la que adentrarse en el mundo (2).

Intriga saber por qué estos titanes, como alguien les ha llamado, de la teoría política se sienten a todas luces más seguros indagando en el pasado remoto y alejado de sus vidas, que en el propio suelo de su existencia.

Es cierto que todos ellos han escrito muy comprometidamente de su propio tiempo. Strauss siempre fue muy crítico de la desnaturalización de la cultura demo-

---

(1) «El increíble espectáculo de la modernidad... de haber unificado la humanidad en una casa de locos global estallando de estupenda vitalidad». ERIC VOEGELIN: «Immortality: Experience and Symbol» (1967), en *Published Essays 1966-1985*, ed. Ellis Sandoz, vol. 12 de *The Collected Works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, pág. 55.

(2) «Su tesis principal, basada en Hegel, de que la reflexión histórica es un requisito peculiar de la filosofía moderna me parece completamente cierta». Carta de LEO STRAUSS a ERIC VOEGELIN de 12 de marzo de 1949, PETER EMBERLEY y BARRY COOPER (eds. y trads.): *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin. 1934-1964*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1993, pág. 58.

crática y de su decadencia. Voegelin rechazó de plano la cultura alemana del siglo veinte, a la que consideraba envenenada por la educación humboldtiana y enrarecida por unos hechos miserables aún no superados. Arendt se inmiscuyó en alguno de los acontecimientos más virulentos de su época como fueron el imperialismo o el caso Eichman. Wolin, por último, aún sigue combatiendo la ciencia *metodista* y denunciando la aparición del megastado en su país, los Estados Unidos de América.

Los cuatro han arriesgado en sus opiniones sobre temas importantes. Han demostrado coraje cívico y han arrojado la incomodidad de tener un criterio propio fuera de lo habitual. Ninguno ha sido un personaje del *establishment*. Sus carreras son el resultado de mucho sacrificio y todos renunciaron a cruzar la tierra filistéa. Aceptaron atravesar el desierto confiados en que llegaría diariamente un maná que afortunadamente no les faltó nunca.

Aun así, es llamativo que los cuatro insistan tanto en documentarse sobre el pasado; y que lo hagan de una manera tan sistemática, que casi se rinden a los rigores de la cronología o al culto del canon.

¿Por qué esa necesidad de arrojarse con una serie de figuras e interpretaciones con las que poder irrumpir en la política de sus tiempos biográficos?

El que nos da una respuesta más franca es Wolin, quien busca reconstruir una *tradición de discurso*. Encontrar tal tradición parece ofrecerle el amparo necesario para pensar. Strauss y Arendt dan la impresión de hallarse más emboscados en la necesidad de contar con un pasado repleto que les avale. Sobre todo Strauss, quien parece necesitar del impulso que la historia de la creatividad teórica pueda darle; algo así como si él fuese un peón más en el despliegue, un simple continuador de una historia entrelazada de sentido y poderosa en su conjunto.

Voegelin es un caso singular. Un gran pensador que ahora podremos estudiar con detalle gracias a la publicación de sus obras completas (3). En ellas se incluyen textos inéditos y otros que resultaban hasta hoy de difícil acceso.

#### PRIMEROS AÑOS

Eric Voegelin nació en Colonia en 1901 y a los diez años se trasladó con sus padres a Viena (4) en donde se formó en la tradición jurídica. Más tarde nunca dejará de buscar una ciencia política nueva, sin olvidar por eso el rigor metodológico del

(3) *The Collected Works of Eric Voegelin*, edición supervisada por un consejo editorial formado por Paul Caringella, Jürgen Gebhardt, Thomas A. Hollweck y Ellis Sandoz. La publicación anuncia un total de treinta y cuatro volúmenes. El primero en aparecer fue el núm. 12, impreso en 1990, y otros doce al menos han ido saliendo sin seguir un orden correlativo. La edición específica de cada volumen ha sido encargada a uno o varios especialistas y la impresión llevada a cabo en unos casos por Louisiana State University Press y en otros por University of Missouri Press.

(4) «Introduction» de ELLIS SANDOZ en ERIC VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, edición de ELLIS SANDOZ, Louisiana University Press, Baton Rouge, 1989, pág. ix.

derecho que tanto había absorbido. Sus primeras obras versan sobre temas muy acotados; como su libro sobre la teoría de las razas (5), que Hannah Arendt considera «el mejor relato histórico del pensamiento racial en el marco de la historia de las ideas» (6). Luego su interés evolucionará desde el derecho constitucional a la teoría del Estado y posteriormente a la ciencia política. En este punto comprenderá que necesita una justificación para independizarse de la tutela del derecho público.

Nuestro hombre se inclina entonces por el estudio de las instituciones comparadas y eso sólo se puede llevar a cabo en el espacio, viajando por diversos países, o en el tiempo, con desplazamientos históricos en busca de las formas de Estado que se han producido en medio del despliegue de la vida. Su lucha contra el formalismo se parapeta en la experiencia cotidiana frente a la visión constructivista a la que —según él— el derecho propende y a la que empuja a sus practicantes. El joven Voegelin comienza a estudiar las formas de vida política de otras épocas y para ello recurre a la documentación, a la historia y también al estudio en profundidad de los creadores más significativos de cada momento. La tarea que aspira a hacer, ya por entonces, es escribir una historia de las ideas que se aleje del modelo de la historiografía liberal, tipo George H. Sabine (7), a la que todo el mundo critica y casi todo el mundo sigue.

Voegelin dedicaría mucho tiempo, años y años, a documentarse y a penetrar en el pensamiento de otras épocas, para llegar un buen día a considerar que aquel trabajo había sido inútil.

Desde bien joven, en los tiempos de Viena en que daba clases nocturnas de *adult education* (8), Voegelin había recurrido a la historia como instrumento de trabajo y al concepto de idea como pieza central de su método. En 1943 se planteará la dudosa oportunidad de tales instrumentos. Trabajando precisamente sobre F. W. J. von Schelling, se da cuenta (9) de que «una historia de las ideas era una deformación ideológica de la realidad» (10) y de que «no había ideas a menos que hubiera símbolos de *experiencias* inmediatas» (11). Con el tiempo llegará a abandonar su proyec-

(5) *Vide infra*, nota 54.

(6) HANNAH ARENDT: *Los orígenes del totalitarismo* (1951), traducción de GUILLERMO SOLANA, Taurus, Madrid, 1998, pág. 222.

(7) «Comencé con los materiales usando en principio como modelo para saber lo que había que incluir o excluir la *History of Political Theory* de GEORGE H. SABINE (1937), que en aquel tiempo era la obra de referencia. Pero, tan pronto como comencé a profundizar en los materiales, descubrí que ciertamente aquel tratamiento dado a los temas era inadecuado». VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 62.

(8) Eso fue a partir de 1919 y con intermitencias hasta 1938, en la *Volkshochschule Wien-Volkshheim*, un proyecto patrocinado por el gobierno socialista de la ciudad de Viena. *Autobiographical Reflections*, págs. 85-86.

(9) VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 63. Ver también GERHART NIEMEYER: «Editor's Preface», en ERIC VOEGELIN: *Anamnesis*, trad. y ed. de GERHART NIEMEYER, University of Missouri Press, Columbia, 1978, pág. xxii.

(10) VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 63.

(11) *Ibid.*, pág. 63.

to, agotando la paciencia de su editor, quien se vio forzado después de muchos años de espera y cambios de orientación en la obra a cancelar el compromiso. En realidad esto más bien debió aliviar a Voegelin, ya por entonces convencido de la invalidez del esfuerzo. Consecuentemente decidirá que el concepto de idea no es válido como *explanans* de su proyecto inicial.

#### HUYENDO DE LA OMNIPOTENCIA

Llama la atención que un intelectual de formación vienesa decida dejar Europa en una época insólita para ello. Muy joven aún y en el centro del torbellino cultural más fuerte del momento, la Viena de comienzos de siglo, decide pedir una beca y salir de Centroeuropa. En 1922 visitará París e inmediatamente Inglaterra. Será una primera salida en firme hacia lo anglosajón, continuada como veremos más adelante durante otros tres años y culminada con su emigración definitiva a Estados Unidos en 1938 (12). Es muy significativo que un joven brillante, ayudante de Hans Kelsen en la facultad de derecho y bien atento a los atractivos intelectuales de la ciudad de Viena, decida marchar a América desde 1924 a 1926. Voegelin viajará por Estados Unidos buscando dejar atrás algo de lo que probablemente no se sabía deshacer de otra manera. ¿De qué escapaba? Su salida de Alemania no parece ser la huida de alguien que resuelve sus ansiedades poniendo tierra por medio para no ver lo que se avecina. Eric Voegelin ya había dado muestras antes, y las seguirá dando después durante toda su vida, de que estaba muy enterado de los grandes desafíos de aquella década. Su postura frente a sus colegas era inequívoca, no podía aceptar la reducción de la ciencia política a la teoría pura del derecho y a su identificación de lo formal con la esencia de la política. Tal actitud le había hecho resultar antipático en un círculo tan estricto y definido como debía ser el entorno de Kelsen, por aquel momento en la cima de su prestigio (13). Voegelin esta en una posición tan frágil que al

(12) ERIC y LISSY VOEGELIN adquirieron la nacionalidad norteamericana en 1944 y, aunque retornaron a Múnich de 1958 a 1969, nunca dejaron de ser ciudadanos norteamericanos.

(13) El checo Hans Kelsen fue —junto a Othmar Spann— uno de sus dos directores de tesis doctoral. Kelsen (1881-1973) era considerado justamente el «padre» de la Constitución austriaca de 1920 y de la mundialmente conocida teoría pura del derecho. Othmar Spann (1878-1973), vienes de nacimiento y catedrático de economía nacional y ciencias sociales, era conocido por sus convicciones antidemocráticas y favorables a un estado corporativo orgánico. ERIKA WEINZIERL: «Historical Commentary on the Period», en *The Authoritarian State*, trad. RUTH HEIN, ed. GILBERT WEISS, vol. 4 de *The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, 1999, págs. 13-14; también VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 21. En 1929 VOEGELIN llegó a ser *Privatdozent*, trabajando durante años como ayudante de investigación en derecho constitucional y administrativo con Kelsen. En 1930, cuando Kelsen pase a una cátedra en Colonia, dependerá del discípulo kelseniano Adolf Merkl. En 1933 Kelsen sería destituido de su cátedra por «marxista» y se trasladaría a una cátedra en Ginebra, luego a su nativa Praga y finalmente emigraría a Estados Unidos en 1939. Kelsen murió en Berkeley a los noventa y dos años en 1973. Ver ALBERT CALSAMIGLIA: «Prólogo» a Hans Kelsen, *Compendio de teoría general del es-*

principio sólo se conforma con oponer a la ciencia política formalista la teoría del Estado. Más adelante, y a no mucho tardar, abogaría lisa y llanamente por una ciencia madura de la política, una politología independizada de la tiranía del derecho público.

Su primera salida de Europa en años tan cargados de presagios es un movimiento anómalo, casi diríamos que descolocado en el tiempo. Después, cuando se vea obligado a emigrar a los Estados Unidos (14), recordará lo inusual de un traslado como el suyo, algo que resultaba incómodo de explicar a aquellos que sólo veían como razones válidas para pasar a América el ser comunista o judío (15).

En una época laica no es fácil prestar oídos a un filósofo que insiste en utilizar a dios como concepto clave. La impresión que provoca es la de ser un tradicionalista que está dando un paso atrás en el camino de la racionalidad. Sin embargo, basta con tener un poco de paciencia y seguir leyéndole para comprender que Voegelin no pretende tratar de temas teológicos. Lo que plantea es la comprensión del término dios como *locus* de poder, utilizado por el hombre para generar orden en su existencia.

Cuando en las religiones hebrea y cristiana se utiliza la palabra dios, se está buscando un lugar para la omnipotencia humana. Una vez identificado el poder y admitida su maligna tendencia a la concentración, las culturas se preguntan dónde se puede situar esa fuente de omnipotencia de la que se supone han emanado todos los demás poderes.

La explicación cosmológica, dirá Voegelin, planteaba la vida en una sola esfera de convivencia, donde se mezclaban dioses, animales, plantas y la materia en general. Los dioses, que en las culturas egipcia y mesopotámica se emplazaban en el cosmos, representaban acumulaciones de poder cuya acción alcanzaba a objetos y aspectos de la existencia de los hombres. En este sentido la política helénica tiene el enorme mérito de haber extraído a los hombres de su entorno. La vida suprema que genera la polis hace que sus *animales de polis* entren en una vida esencialmente distinta. La polis genera leyes que gobiernan la naturaleza y la materia; y también a los dioses y a los hombres. El concepto de ley que urde la vida es una creación no natural y procede de la grandeza metafísica de la polis. Este extrañamiento por elevación saca al hombre de su vida animal y lo encumbra con el logos en una categoría suprema. Claro que esta visión cosmológica, y aunque sea en una posición dominante, deja al hombre dentro de su cosmos originario en el que se encierran la materia, los dioses y el universo entero. El cosmos sigue siendo «un mundo lleno de dioses» (16).

*tudo*. (1925), tercera edición, trad. LUIS RECASENS SICHES y JUSTINO DE AZCÁRATE FLÓREZ, Blume, Barcelona, 1979, pág. 7.

(14) VOEGELIN fue separado de su puesto universitario el 22 de abril de 1938 y el mismo día le fue cancelada su *venia legendi* o licencia para enseñar. WEINZIERL: «Historical Commentary on the Period», pág. 15.

(15) VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, 44.

(16) ERIC VOEGELIN: «Anxiety and Reason» (1963), en *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, eds. THOMAS A. HOLLBECK y PAUL CARINGELLA, vol. 28 de *The Collected Works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, pág. 77.

Nuestro pensador da gran importancia al hecho de que el mundo hebreo segregue dos dimensiones de la realidad, vaciando el cosmos de toda divinidad. El mundo surge de esta renuncia a la omnipotencia. El poder queda primero concentrado en un *locus* único y después es reconocido por el pueblo de Israel como existente en un más allá al que el hombre no puede acceder. Se tiende a decir que Israel es el pueblo elegido de Yahvé, cuando quizá sea Yahvé el que resulta identificado desde abajo por Israel. Si resulta ser el pueblo elegido, esto se debe a que Israel acepta vivir en un mundo sin omnipotencia y por eso es capaz de reconocer la *omnipotencia como una ausencia*. Dios es una ausencia y no una presencia, como tienden a interpretarlo una y otra vez los autores cristianos al hablar de Israel.

El reconocimiento de esta ausencia de omnipotencia lleva a los hombres al borde de la desesperación; ya que, ante los grandes enemigos y peligros a los que han de enfrentarse, se añade ahora la constatación de que no pueden recurrir a la omnipotencia, de su limitación humana en el tiempo que han de vivir, las fuerzas que pueden generar y los recursos que malamente alcanzan para satisfacer sus carencias básicas. De ahí que ese *locus* absoluto de poder resulte ser algo sin figura, sin posibilidad de captación. La prohibición de hacer imágenes de él, de imaginárselo, supone un acatamiento radical de esa resignación voluntaria a no seguir buscando la omnipotencia por ningún medio. No se puede nombrar, ni imaginar, porque entre ese *locus* de omnipotencia y el hombre no hay puentes que crucen el abismo; la brecha es esencial, no se puede cubrir jamás. No hay remedio a esta separación, ya que la omnipotencia no puede volver al cosmos ni lo humano acceder a la omnipotencia. Esto es precisamente lo que se ha querido desde un principio evitar. Bajo el Faraón el súbdito más humilde participaba de la serenidad intemporal del orden cósmico, por eso Moisés será un líder que no solamente saca a su pueblo del cautiverio sino que «le conduce a un éxodo fuera de la civilización cosmológica» (17).

El resultado de esta visión de la vida es una *nueva valoración del poder*. Surge un mundo político más limpio en el que se dobllega por primera vez la tentación de omnipotencia. La vida política ya no es un embrollamiento de los deseos sin límites y los caprichos mágicos de cada ser humano, ni tampoco la guerra constante de dioses y héroes.

La tradición judía abre el paso a una política depurada de omnipotencia. Al contrario que en la tradición helénica, en dónde la visión cosmológica permite el auge de la polis como creación soberbia, la política en Israel recurre a la monarquía y a la función profética sin que ello suponga suplantación de dios. Una de las claves será la relación musical, más que visual, con la verdad como reflejo del compromiso entre Yahvé y su pueblo.

---

(17) ERIC VOEGELIN: *Israel and Revelation, Order and History*, vol. I, Louisiana University Press, Baton Rouge, 1956, págs. 111-112. Citado por KENNETH KEULMAN: *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, Pennsylvania University Press, University Park, Pennsylvania, 1990, págs. 113-116. *Israel and Revelation* está programado como volumen 14 de *The Collected Works of Eric Voegelin*, pero aún no ha sido publicado.

Voegelin ve pues en la tradición cristiana una alteración fundamental en el planteamiento de Israel. La llegada de un mesías descompone la atmósfera judía —hasta aquí depurada— y equivale a un retorno de omnipotencia, a una gran fuga desde la dimensión del más allá en la que pensábamos que la omnipotencia estaba concentrada y sellada. Por eso, concluye, no es de extrañar que en la historia cristiana vuelvan a aparecer sucedáneos de aquellos antiguos dioses que convivían con los humanos en el cosmos y contaminaban su aire:

La iglesia... con tacto psicológico, aportó versiones cristianas de santos lugares, imágenes que obran milagros y rituales, y desarrollaron un albergue de santos que substituyese a los dioses. Por lo que se ve no es posible deshacerse de los dioses intracósmicos (18).

### ¿INMANENCIA O TRASCENDENCIA?

Una de las cosas que quedan más claras en el pensamiento de Voegelin es su rechazo de lo que el llama la *perversión del inmanentismo*. Su idea es que el mundo moderno se presenta como un verdadero apocalipsis en el que en el fondo lo que se pretende es la cancelación de la era cristiana para entrar en la era postcristiana. El premio que se busca con ello es la derrota de la magia, de las creencias ilusas sin fundamento racional, y la superación de la dependencia de la población occidental respecto a sus autoridades.

Indudablemente nuestro autor no lo ve así. Su impresión —convencimiento, más bien— es que todo es un montaje maniaco, un engaño monumental. Si el judaísmo, como hemos visto, había expulsado a los dioses intracósmicos reconociendo primero a una divinidad única y atribuyéndola después a otra dimensión, la evolución cristiana volverá a interconectar la omnipotencia con la existencia. Y de nuevo se producirán emborronamientos.

Los dioses paganos eran un obstáculo para entender la grandeza política del Dios de los judíos, aunque paradójicamente su desaparición en el Antiguo Testamento dejó un rastro —quizá un vacío— dispuesto a darles entrada:

Bajo el estilo cosmológico de la verdad, el hombre es plenamente consciente de que los dioses están presentes en el cosmos. Cuando, sin embargo, una experiencia de trascendencia concentra la divinidad en un Más-allá del mundo, esta consciencia primaria puede sufrir daño. Por un *non sequitur*, la inmanencia puede resultar pervertida y pasar de ser un mundo vaciado de los dioses del politeísmo a ser un mundo vaciado de divinidad. Si los dioses intracósmicos son un obstáculo para comprender al dios trascendente, su desaparición puede llegar a ser no menos un obstáculo para comprender la presencia divina dentro del mundo (19).

(18) VOEGELIN: «Anxiety and Reason», pág. 78.

(19) *Ibidem*.

Donde la tradición bíblica había logrado una trasmutación política a partir del reconocimiento de la omnipotencia de Yahvé y su extracción del mundo, la modernidad negará la existencia de esta divinidad. Obcecada por ver en el asunto una cuestión terrenal del dios de los eclesiásticos, es incapaz de percibir que el tema de la omnipotencia en la política no es sólo de los eclesiásticos. Los modernos tienen razón en decir que los eclesiásticos han secuestrado la teología. Es verdad que han convertido el asunto en una cuestión terrenal y eso hace imprescindible desmontar sus artimañas para desarmarles a ellos y a los poderes escondidos tras sus hábitos. Ahora bien, la omnipotencia es un asunto primigenio en la experiencia política que afecta a la psique humana y no tiene nada que ver con las andanzas de los eclesiásticos cristianos de las diversas condiciones. Lutero vio muy bien que todo el montaje del poder occidental era un gran éxito eclesial, no obstante él tampoco redefinió el trasfondo de la cuestión. Probablemente porque él mismo era un eclesiástico cristiano, un prior agustino.

Los modernos rechazan en general el asunto de la divinidad como el que niega un drama falso que se asienta en premisas y personajes de mentira. Lo que sucede es que, al quedarse ahí y no profundizar en la verdadera raíz del asunto, reducen la emancipación del individuo al desprestigio de las telas de araña con la que los eclesiásticos romanos y los episcopalianos habían llegado a ahogar la sociedad europea.

Voegelin tiene el gran mérito de que, a pesar de sus presupuestos luteranos (20), se da cuenta de la responsabilidad que han tenido los propios eclesiásticos en terrenalizar la religión y desvirtuar para ello la visión hebrea de dios como locus de omnipotencia. Se da cuenta de que el cristianismo recupera para el hombre esa omnipotencia a través de la iglesia en la Tierra, una institución que viene a ser como la gran compuerta a través de la cual se puede acceder a esos poderes más grandes que el hombre y que se hallan en los cielos. Esta anegación otra vez del espacio humano por la omnipotencia depositada en el más allá, es un hecho obscuro.

Los modernos declaran la guerra a los eclesiásticos y a sus instituciones, en el fondo belicosas y totalitarias, pero asumen sus enseñanzas y sin darse cuenta mantienen la trampa del inmanentismo. Para la ciencia moderna la explicación de todo lo existente y por existir ha quedado encerrada en el cosmos. Tan encerrada como ha quedado también la omnipotencia, que vuelve a recorrer como un vendaval el interior de un mundo enclaustrado. La transfiguración del mundo no se admite que pueda hacerse mediante redención o revelación. Se ha de hacer a través de la revolución. La revelación cristiana es un *acceso a la omnipotencia*, que regresa así al género humano, aunque esa omnipotencia acabe al final secuestrada en las manos de unos cuantos. No obstante, no por eso deja de ser una acción de gran alcance en la

(20) Aunque siempre procura mantener la imparcialidad y oculta pudorosamente sus convicciones religiosas «para evitar cualquier sospecha de partidismo confesional», ERIC VOEGELIN parece adoptar una visión propia de un luterano cultural muy imbuido de agustinismo. «Immortality: Experience and Symbol» (1967), en *Published Essays, 1966-1985*, ed. ELLIS SANDOZ, vol. 12 de *The Collected Works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, pág. 53.

que se re-crea la realidad de las identidades humanas y se transmuta el mundo. A partir de aquí los cambios se originan en el seno del mundo y se quedan encerrados en él. Atrapados en el interior de la existencia, su recolección absoluta corresponderá al despliegue de la historia. La historia es el teatro de la epopeya revolucionaria producida por la acción de los pueblos como agentes depositarios de esa omnipotencia intramundana:

Entre los modernos apocalipsis deberían contarse especialmente ciertas «filosofías» de la historia que logran una transfiguración de la sociedad no por intervención divina, sino por la acción revolucionaria del hombre (21).

Voegelin cree que en el mundo cristiano ha preponderado la tradición helénica, de ahí que la expulsión de los dioses intracósmicos nunca se haya producido del todo.

#### EL FUNDAMENTALISMO COMO DENOMINADOR COMÚN

Voegelin observa los defectos y las carencias de la cultura moderna para trabajar sobre algunos puntos de la vida occidental. Si bien siguiendo otros derroteros, coincide con Sheldon Wolin —a quien no menciona— en la idea de que la modernidad ha traído un alto grado de militarización de la política. La extirpación de la religión se ha llevado a cabo una vez que el sentimiento trascendente ha sido arruinado por los eclesiásticos. Los eclesiásticos desecan la teología y los historiadores a su vez planchan la historia hasta despojarla de sus polivalencias y someterla a la temporalidad irreversible.

El encaje de la experiencia en el transcurso del tiempo y su desenvolvimiento en el espacio se presentan bajo la pancarta de la racionalidad. Ambas comportan la negación de los mitos y sus aledaños por considerarlos orígenes ilegítimos del conocimiento.

Voegelin señala la importancia de la perversión de la experiencia. Avisa de esa manipulación intelectual de la vida cotidiana que detrae de ella toda posibilidad de trascendencia, con lo que toda explicación ha de ser encontrada en la vida real. Como lo espiritual está en entredicho, lo real pasa a ser lo material. La Ilustración y las ideologías románticas arruinan la dimensión espiritual de la vida al ponerla bajo la sospecha de ser quintacolumnista de la divinidad. Los sueños, las evocaciones, los mitos bíblicos son tan irreales como los mismos ángeles. Todas las explicaciones de las cosas del mundo están por definición entre nosotros y sólo requieren para ser descubiertas las técnicas necesarias y el talento debido. La verdad —descubierta o por descubrir— es algo mundano.

---

(21) VOEGELIN: «Anxiety and Reason», pág. 66. En otro lugar las llamará «filosofías finales», VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 70.

Los mitos caen en la primera línea del frente ilustrado. Sobre todo aquellos mitos anclados en experiencias remotas y que surgieron con una razón de ser, como extractos creativos de exigencias de la vida. Tras su desmontaje o aniquilación, la modernidad en política aportará grandes magias o taumaturgias. Resulta interesante ver cómo Voegelin vincula la perversión del inmanentismo a otra maquinación anterior que la ha provocado. Se trata del *trascendentalismo de los eclesiásticos*:

La aguda perversión de la inmanencia que comienza con la Ilustración es una rebelión contra la perversión socialmente dominante de la trascendencia a través del fundamentalismo del cristianismo eclesiástico (22).

Se puede concluir que tanto el inmanentismo, que encierra la verdad en el mundo —con el peligro evidente de que haya alguien que pretenda haberla encontrado aunque sea tropezando—; como el trascendentalismo, que afirma tener ya la verdad revelada y desincentivada, se desprecupan de la búsqueda de la verdad por ser ésta innecesaria. El fondo común de ambas posturas es su *fundamentalismo*:

El denominador común a todas las perversiones correlativas de trascendencia e inmanencia es el fundamentalismo (23).

Trabajada la vida por estos manejos de los guardianes de la omnipotencia, se llega a una situación en que el hombre pierde el contacto con sus anclajes misteriosos, con su trascendencia, y aparecen suelos ficticios en los que apoyarse. Se construyen plataformas rígidas en las que asentar nuestra existencia y se producen grandes construcciones con pretensiones totalizadoras:

Cuando el hombre pierde el contacto con el suelo, se precisa un retorno. Se construyen suelos ficticios que se desarrollan en respuesta a la ansiedad (24).

En pocas palabras, los hombres se atreven a fabricar objetos que se suponían eran labor divina.

Cuando el hombre funciona como Dios, las cuerdas manejadas por el mago de las marionetas se convierten en los barrotes de una prisión (25).

Estas manipulaciones hacen que desaparezca la idea de limitación, quedando el campo abierto al hombre para que pueda pretender cualquier cosa. Por eso los filósofos de hoy no satisfacen a los ciudadanos, ya que aspiran a lo que *nunca podrán hacer* y que es alcanzar el poder para construir una ciudad ideal, una *kallipolis* platónica. En realidad se trata de algo tan simple como lo que siempre se han considerado «las limitaciones de la filosofía» y de lo que a estas alturas parecen no haberse enterado nuestros contemporáneos. Como Voegelin lacónicamente recuerda, los fi-

---

(22) *Ibid.*, pág. 81.

(23) *Ibidem*.

(24) *Ibid.*, pág. 82.

(25) *Ibid.*, pág. 83.

lósofos siempre han sido incapaces de construir la sociedad ideal: «nunca ha existido una sociedad filosófica en la historia» (26).

#### ¿TRADICIONALISTA O REACCIONARIO?

En 1983 Voegelin piensa ya que todos nosotros estamos amenazados en nuestra humanidad. No se refiere a nuestra seguridad física sino a «la fuerza masiva de los soñadores activistas». Una vez que la omnipotencia quede al alcance de los humanos, la política quedará también afectada. Dejará de ser ese ingenio excelso encaminado a encontrar un cierto orden vivible en medio del desconcierto del caos y en la franja entre la existencia y la no existencia.

El nuevo orden cósmico a desentrañar por científicos y pensadores viene a ser el objeto de una revelación desde dentro del mundo llevada a cabo mediante el destapamiento, el desvelamiento de una realidad escondida. Fuerzas y misterios quedan ahora convertidos en enigmas. Nuestro único problema será encontrar la clave que los abra. Una vez descodificado el enigma, éste se disuelve como un azucarillo en una taza de té.

El cosmos enigmático pero sin misterio es un predio abierto a los cazadores de conocimiento, a los investigadores. Su finitud introduce una figura nueva. Será la del sabio que nos desvele todo lo que queda por desvelar, el último desvelador, el último filósofo. Para éste y para sus seguidores, la idea de ansia y pasión por buscar la verdad deja de tener sentido, una vez que esa búsqueda ha concluido por haberse encontrado las leyes profundas de la política y del mundo. Quedaría sólo en pie el concepto de *sofía* o ciencia al alcance del trabajo de laboratorios y centros de investigación. Un trabajo profesional sin las premuras ansiosas del pasado.

La culminación de la filosofía acaba con su propia desaparición —y por supuesto lo mismo se ha de decir de la teología—, ya que nos posiciona en una situación nueva en la que los grandes sabios que han encontrado la clave de las cosas se alzan como verdaderos contradioses, capaces menos de hacer tablas con el creador de ese mundo ajedrecístico que es la vida terrena.

La conclusión de Voegelin es que todo este planteamiento no es sino un *acto de magia*. Estos elaboradores de un mundo encerrado en el que no hay fugas hacia la trascendencia abren la veda a los activistas que pueden ahora lanzarse a la caza en un recinto. El mundo llega a ser el contenedor de la verdad acorralada, el corral gigantesco de la verdad. Los soñadores activistas «quieren liberarnos de nuestras imperfecciones encerrándonos en la prisión perfecta de su fantasía» (27). Esta situación se ha tornado en algo cotidiano de nuestras vidas, ya que incluso en «nuestras así llamadas sociedades libres»:

(26) *Ibid.*, pág. 92.

(27) ERIC VOEGELIN: «Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation», en *Published Essays, 1966-1985*, 1983, pág. 315.

no pasa un solo día sin que seamos molestados seriamente, en encuentros con personas o con los medios de comunicación o con una supuesta literatura científica y filosófica, por la imaginación utópica de alguien (28).

Voegelin considera que una prueba evidente de todo esto es «la corrupción lingüística e intelectual de la época» (29) que se introduce implacable en la vida diaria de cada uno de nosotros con su atrocidad.

Con el uso de la palabra utopía en el sentido del activista y como parte del lenguaje diario, nos han metido en la cárcel del activista:

Tenemos que salir de esa cárcel y restaurar la libertad de la razón del filósofo, clarificando el sentido de la utopía (30).

Eric Voegelin es un autor poco conocido en España. Escasamente traducido, no ha sido explicado en las aulas salvo honrosas excepciones. Tampoco ha tenido una gran repercusión en los Estados Unidos, país del que su mujer Lissy Voegelin (31) y él mismo adquirieron la ciudadanía en 1944.

Quizá por esa falta de conocimiento detallado de su obra, las pocas referencias que se hacen a su persona le suelen asociar con toda una generación de intelectuales europeos que vivieron las dos guerras mundiales. Voegelin aparece así en la estela de Max Weber y de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo veinte. Su pensamiento se encarta en una tradición que pasa por Husserl, Heidegger y la escuela de Frankfurt, para acabar asociado a la obra de Hannah Arendt y Leo Strauss (32).

En la vida de Voegelin se tiende a resaltar su formación centroeuropea y sus vivencias del auge y crisis del nacionalsocialismo, con lo que éste tuvo de convulsión para toda Europa. Voegelin se uniría al coro de pensadores que vieron las sombras del proyecto ilustrado. Un crítico duro de esa modernidad que, con el objetivo de promover el progreso de la humanidad, había producido por contra un retorno a la barbarie. Voegelin coincidiría aquí en denunciar la crisis del mundo moderno al tiempo que la falsedad de sus presupuestos.

(28) *Ibidem*.

(29) *Ibidem*.

(30) *Ibid.*, pág. 316.

(31) LISSY ONKEL y ERIC VOEGELIN se casaron el 30 de julio de 1932.

(32) Un nombre importante en su formación será el fenomenólogo Alfred Schütz, cuya obra le valió para superar la influencia de Edmund Husserl y a quien siempre consideró su «*silent partner*» o socio silencioso de toda su obra. Como desde 1918 y con el establecimiento de la República en Austria, los jóvenes judíos tenían vetado el acceso a la docencia universitaria, Schütz trabajó como secretario de una organización bancaria y más tarde se dedicó a negocios de banca. Con el tiempo sería profesor de sociología en la *New School for Social Research* de Nueva York, a la vez que proseguía sus trabajos en el mundo de las finanzas. Historia paralela a la de otro coetáneo de Voegelin, el filósofo del derecho Felix Kaufmann, quien tuvo que dedicarse al negocio del petróleo y llegó a ser director de la *Anglo-Persian Oil Corporation*. Kaufmann también enseñó en la *New School* de Nueva York. VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, págs. 4-6. También VOEGELIN: *Anamnesis*, págs. 9-13 y KEULMAN: *The Balance of Consciousness*, pág. 113.

Otra característica de esta equívoca imagen de Voegelin es su elevación a la galería de pensadores insignes —los últimos verdaderamente grandes— que ha producido la filosofía política. Tamaña adulación, un tanto crepuscular, supone hacer uso de esa estrategia moderna que el propio Voegelin criticara de presentar la historia intelectual del pasado como una sucesión de peldaños dirigidos hacia lo alto de la escalera. En el punto más alto de ella se encuentra el narrador, que no es otro que el crítico de hoy que se siente capaz así de dominar la situación englobando a sus antepasados en una línea controlable. El colonés queda así atrapado en una generación de eruditos antimodernos o inexorables críticos de la modernidad que denunciaron sus excesos y contradicciones. Los practicantes de la ciencia política actual, los politólogos, nos los procuran presentar como una especie de encantadores dinosaurios, de estudiosos de la historia de las ideas que se embarcaron en la labor admirable —eso sí, libresca e imposible— de reescribir la historia de la teoría política para desactivar aquellos planteamientos tan siniestros cuyas consecuencias les había tocado vivir.

En realidad la recepción y explicación de Voegelin como uno de estos *die-hards* le encasilla en una reacción antimoderna, culta y casi quijotesca, que resulta tan enternecedora como inútil. Eso sí no le califican directamente de reaccionario, como yo he tenido ocasión de escuchar en alguna ocasión. Creo que es hora de aclarar que su antimodernismo no es tanto regresivo, como una postura dolida ante circunstancias que conoció de cerca y que le marcaron para siempre. Experiencias que le llevarían a profundizar en lo que él consideró «la enfermedad del hombre moderno» (33), y a desconfiar de las posibilidades de una modernidad futura que daba por superados los traumas del holocausto y las guerras mundiales.

La pintura más frecuente del maestro Voegelin nos lo caracteriza pues como un maestro a la antigua, desesperado ante las atrocidades de la modernidad y refugiado en los libros y en la crítica culta. Su aislamiento es el de quien ha sufrido catástrofes cuyo recuerdo le impide ahora ser objetivo y le imposibilita para pensar con ecuanimidad acerca de las opciones de un mundo del que se queda claramente fuera. ¿Es Voegelin exactamente una figura de este tipo? ¿Responde esta descripción a su pensamiento? ¿Nos dejó obra suficiente como para sacar nuestras propias conclusiones?

#### VOEGELIN A TRAVÉS DE SU VIDA Y DE SU OBRA

Un punto a tener en cuenta es que la obra de Voegelin no ha sido bien conocida. Sus publicaciones han sido extensas, pero el hecho de que su biografía sufra algún zigzag ha contribuido a que su obra intelectual se perciba fraccionada. Sus primeros escritos de Viena aparecieron en alemán. Algunos incluso se perdieron. Eran escri-

(33) ERIC VOEGELIN: *Hitler and the Germans*, (1964), eds. DETLEV CLEMENS y BRENDAN PUCCELL, vol. 31 de *The Collected Works of Eric Voegelin* University of Missouri Press, Columbia, 1999, pág. 198.

tos de un joven prometedor y nada más. Por otra parte su independencia respecto de sus maestros, en concreto de Kelsen, le hicieron seguir un camino difícil en el que no iba a contar —como suele ser habitual en estos casos— con el respaldo de sus jefes (34). Por último sus recelos hacia el nacionalsocialismo y sus críticas a algo tan medular para este movimiento como era la teoría de las razas, le iban a dejar aún más en la oscuridad. Más adelante tendría que empezar en Estados Unidos prácticamente de cero, como un recién doctorado que intenta abrirse paso en una tradición distinta a la suya, en una lengua aún incómoda para él y sin grandes protectores.

Hay que reconocer que tampoco él ponía las cosas fáciles con su visión de la profesión y su forma tan concienzuda de trabajar. Para empezar, mantenía siempre una honestidad muy aquilatada que le llevaba a no hablar de los temas sin documentarse a fondo. Y su estilo tendía a ser intrincado por su excesiva meticulosidad. Da la impresión de que, cuanto más trataba un tema, más lo respetaba y con más nitidez percibía lo que le faltaba para estar a la altura de lo que se hallaba investigando. Por otra parte sus propias ideas se desencajaban de lo que eran lugares comunes, por ejemplo su desplazamiento desde el concepto ubicuo de poder al de autoridad entendido «en el sentido etimológico de autoría» (35). En los años treinta, y en medio de lo que se estaba produciendo, era difícil escuchar con calma a alguien que reivindicaba la índole transracional del fenómeno de autoridad. Una voz que afirmaba la necesidad del ser humano de tener autores de su vida y a su vez ser autor de la vida de los demás:

autoridad no es despotismo ni dictadura, sino que se define como poder ordenado de acuerdo con la representación del autor (36).

Esto le llevará a dudar de las capacidades de la ciencia política. Los términos utilizados por la politología no son exactos y con frecuencia se quedan en símbolos o como expresiones ambiguas, vagas, vacías de contenido específico. En su opinión hay que abandonar la persecución de lo inalcanzable:

Es imposible asignar a la expresión política verbal un significado que sea «correcto» en un contexto epistemológico (37).

Al hablar así, nuestro autor tiene en mente la distinción entre lo que hoy conocemos como estado autoritario y estado totalitario, una diferencia que él encuentra en el concepto de «movilización total» de Ernst Jünger y en el concepto de «estado total» de Carl Schmitt (38).

Pero hay también alguna cosa más que se interpuso y quizá aún se interpone entre Voegelin y nosotros. Veamos si podemos precisar este asunto.

(34) WEINZIERL: «Historical Commentary on the Period», pág. 30.

(35) *Ibid.*, pág. 31.

(36) *Ibidem*. Ver también la versión de VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 53.

(37) ERIC VOEGELIN: *The Authoritarian State*, pág. 58.

(38) *Ibid.*, págs. 58-59.

Hemos visto que Voegelin es un intelectual que viaja de Viena a América. Con poco más de veinte años ya había estado en el corazón de la anglofilia, Oxford y Cambridge. Sin embargo ésa no será su *stazione termini* y, en una época en que no es en absoluto corriente, dará el salto a Estados Unidos. Quiere conocer lo que intuye es el futuro cultural de occidente y para ello vivirá en Nueva York durante el curso 1924-25. Este hecho resulta muy llamativo. Mientras se están ventilando en toda Europa, y con especial virulencia en su país, grandes confrontaciones, él sale de allí. No ciertamente por falta de sensibilidad para captar lo que se aproxima. Hay razones para pensar más bien lo contrario. Su visión crítica del nazismo, su rechazo de las falsas teorías en que apoyan su ideología, han quedado manifiestas. Lo ha puesto por escrito. Pero hay más. Él, que ha estudiado con cuidado a Karl Marx y que ha sido un apasionado marxista por un tiempo —según nos confiesa, cuatro meses (39)—, rechaza la ideología marxista como otro intento fraudulento de explicar la vida y de darle soluciones a nuestra pequeñez. Y así lo expone también por escrito. Voegelin sale pues del mundo de habla alemana porque no lo soporta. Lo deja atrás como el que huye de algo contra lo que se siente impotente y a lo que percibe como altamente nocivo y desintegrador para su vida.

Puede decirse que Voegelin es un pionero entre los intelectuales europeos que captan en Estados Unidos una buena sociedad para rehacer una vida deprimente y negativa en su propio país, una experiencia a olvidar. Ahora bien, admitido esto en general, cabe hacerse ya una pregunta más específica, ¿de qué huye exactamente Voegelin?

Nuestro hombre, al igual que le ocurriría después a Hannah Arendt por otros motivos, siente que en la Europa alemana se ha producido una mutación maligna. La transformación de la enseñanza que Wilhelm von Humboldt (40) ha provocado con sus reformas ha acabado por generar un tejido educativo descoyuntado. El resultado es un sistema universitario que desprovee a los alumnos de medios para ir cuajando una individualidad crítica e inclinada hacia la autonomía. Su consecuencia son instituciones desprovistas de orientación y de instrumentos para alcanzar una preparación personal de valor.

Voegelin apunta una y otra vez a la reaparición de la gnosis en el pensamiento político. El fundamentalismo eclesiástico, la desintegración del conocimiento filosófico y la corrupción del lenguaje han dejado a los alemanes inermes. Por otra parte la alienación de su vida cotidiana les hace presa fácil de los chispazos gnósticos. Fenómeno que se hará visible en una constelación repetida de mesías que aparecen para liderar esa era poscristiana que se han encargado de preparar los fundamentalismos.

---

(39) Exactamente, nos dice, de agosto a diciembre de 1919. VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 10.

(40) Barón Wilhelm von Humboldt (1767-1835), filólogo alemán y estadista. Hermano del barón Alexander von Humboldt (1769-1859), científico y explorador.

Otro dato a considerar es el paso ulterior que supuso su internamiento en la América profunda. No contento con su año en Nueva York, estancia muy rica en contactos y aprendizaje con sus visitas a Harvard y Princeton incluidas, Voegelin se interna en el corazón de la América de entonces. Viaja por el Mid-West y pasa a Wisconsin, en donde vivirá una época dorada de tranquilidad y enriquecimiento moral. ¿Qué pudo encontrar un intelectual de Viena en un estado granjero tan apartado de los centros de cultura norteamericana? Él mismo nos dice que allí respiró a gusto por primera vez y se sintió protegido de los horrores que dejó atrás engendrando pesadillas: «la experiencia rompió para siempre mi provincianismo centroeuropeo» (41). Al volver a Viena nos confiesa que muchas cosas que antes le afectaban «ya no tendrán nunca más efecto sobre mí» (42). Como prueba menciona la lectura de libros como *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, que el llegó a leer en 1928 y que, al no estar ya enganchado al aire turbio de Austria, no le afectó. Al regresar a casa siente que nada es igual. Su experiencia americana le protege: «había sido inmunizado contra todo el contexto del filosofar» (43) de su viciado ambiente alemán. La impresión que se deduce de todo esto es que Voegelin huía de los trastornos de su país y de la locura que se cernía en una situación de confrontación entre visiones mesiánicas pretendidamente reveladoras.

Otro aspecto no menos interesante es su descubrimiento de la obra de George Santayana. Muy en línea con su incapacidad para ver lo hispánico —una ausencia importantísima en su pensamiento—, llama a Santayana «el filósofo americano», si bien en otra parte da importancia «a la circunstancia (de) que Santayana, un extranjero, esté aislado en los Estados Unidos» (44). En otra ocasión se modifica su opinión sobre la identidad cultural de su admirado poeta y filósofo:

Santayana es español de nacimiento y aunque dominó la lengua inglesa tan completamente que, junto con Joseph Conrad, un polaco, es considerado un maestro moderno de la prosa inglesa, él todavía se siente extranjero en ella. Las raíces de la lengua no le llegan a la médula. Le faltan las memorias de su temprana infancia, de los cuentos de hadas y de las canciones de cuna, y le falta la captación firme del paisaje y de la sociedad (45).

No coincidió personalmente con él (46), pero su pensamiento le deslumbrará y su influencia será grande. Habla por sí sólo el hecho de que guardará consigo hasta sus últimos días los libros de Santayana que compró en el Nueva York de los años veinte. A través de él, descubrirá a Lucrecio y especialmente a Paul Valéry:

(41) VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, págs. 32-33.

(42) *Ibid.*, pág. 33.

(43) *Ibidem*.

(44) ERIC VOEGELIN: *On the Form of the American Mind*, (1928), trad. RUTH HEIN, eds. JÜRGEN GEBHARDT y BARRY COOPER, vol. 1 de *The Collected Works of Eric Voegelin* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1995, pág. 14.

(45) *Ibid.*, pág. 84.

(46) Santayana (1863-1952) abandonó su cátedra en Harvard en 1923 y se trasladó a vivir a Italia.

el impacto emocional de este descubrimiento fue tan fuerte y duradero que en los años sesenta... fui a ver el Cimetière Marin en Cette, donde Valéry está enterrado mirando al Mediterráneo (47).

Esta fase de la vida del maestro influye notablemente en su carrera académica. Y conecta con otra época muy posterior, ya en su madurez, cuando Voegelin se ha trasladado definitivamente a los Estados Unidos y se ha convertido en ciudadano americano. En 1958 la universidad alemana le recuperará mediante la oferta de una cátedra en Múnich y la dirección de un Instituto de Ciencia Política recién creado (48). La oferta se le hace como a un gran cerebro a repatriar y él acepta. Sin embargo, el regreso no será definitivo. Durará en el cargo hasta 1969, año en que decide regresar a Estados Unidos, su país de adopción. Con su marcha acabará también el Instituto creado por él (49).

Por las reflexiones que dejó escritas, durante ese tiempo que permaneció en Múnich debió de esforzarse por encontrar sentido a su Alemania materna, una sociedad que se encontraba ya olvidando la catástrofe de la guerra. Lo apasionante del caso es que el maestro, que ahora frisa en los sesenta años, emigra de nuevo sin que su diagnóstico sobre la sociedad alemana haya cambiado. No ve que Alemania haya logrado tomar conciencia de sus grandes carencias espirituales ni haya aprovechado la tragedia que ha sufrido con las guerras para rectificar los errores que la condujeron a la catástrofe. Un horror incomparable con nada de lo visto hasta entonces. Omnipotencia, trivialidad, separación del suelo básico de la experiencia, gnosticismo, magia y falta de aceptación depresiva del pasado. En 1969 Voegelin y su mujer, Lissy Voegelin, retomarán a USA para ya nunca más intentar repatriarse.

Con la perspectiva que hoy tenemos al salir del siglo, resulta llamativo cómo Voegelin escapa literalmente de la quema que ve llegar en 1938. Cuando huye de Alemania —más como *refugee* que como *emigrant*— no lo hace por tibieza o cobardía ni, como se decía en los militantes años sesenta, «por no querer comprometerse». En mi opinión ésa es una interpretación inadecuada. Su conducta de joven profesor ante el encumbrado Kelsen, testimonia lo contrario. Nos habla más bien de una personalidad firme en sus convicciones —casi terco— que no se doblega como un oportunista cualquiera ante su jefe directo. Dejando a un lado su gran admiración por Kelsen como teórico del derecho, lo cierto es que Voegelin no acepta la visión jurídico-formal de la vida política y propone como alternativa primero la ciencia del Estado y después la ciencia política. Había que tener coraje para, con veintipocos años y siendo ayudante en Viena en la Facultad de Derecho del todopoderoso Kelsen, contradecir sus teorías y proponer una ciencia nueva de la política. El tiempo sin duda ha dado la razón al joven Voegelin. Pero en su momento aquella valentía y aquella lucidez le debieron costar no pocas dificultades. En otro sentido, un joven

(47) *Autobiographical Reflections*, pág. 31.

(48) *Ibid.*, pág. 87.

(49) *Ibid.*, pág. 88.

académico que escribe como él lo hizo sobre la teoría de las razas tampoco da el perfil de oportunista o pusilánime. Por no recordar su carrera en Estados Unidos, en donde renunció a sueldos más elevados y se retiró a universidades sencillas y escondidas; a un lugar tranquilo, donde pudiera dedicarse a elaborar su pensamiento y su obra sin las interferencias de los refugiados marxistas ni de los lugares comunes ideologizados. En no pocos casos Voegelin optó por el camino difícil.

A la vista de lo que sabemos de él, hay que conceder que Eric Voegelin no se condujo como un oportunista ni un hombre sin carácter. Hasta su emigración será un conservador antimarxista. En último término saldrá de su país huyendo de la Gestapo (50).

#### DOXIMATA Y LEYES DE HIERRO

Como resultado del trabajo de los eclesiásticos fundamentalistas, Voegelin piensa que el mundo moderno ha generado un rechazo violento hacia cualquier trascendencia. Por eso uno de los rasgos contemporáneos es el abrazo del immanentismo o, lo que es igual, el mundo visto como campo de doctrina. En consonancia con esto, el pensamiento clásico se reciclará a partir de ahora dentro de este mundo cerrado. Será visto como *material mundano*; como trozos de sabiduría y, por esa razón, automáticamente útil al mundo. Un ejemplo muy querido para él es lo ocurrido con el pensamiento platónico, que en el siglo veinte ha sido dislocado y utilizado como *dissecta membra* para hacer aparecer a Platón como un socialista, un utópico, un fascista y un pensador autoritario. Para legitimarse a sí mismos, los pensadores actuales efectuarán su carnicería de la historia usando la tapadera de sus «métodos» (51).

Tiene razón el maestro Voegelin cuando señala que este mundo cerrado, blindado a extremos ignotos y a espacios trascendentes, se acaba por convertir en un *container* sofocante. Así se hizo preciso idear una sociedad abierta como la de Karl Popper para superar la angustia de las posibles colisiones públicas entre tantas opiniones privadas, activadas de ideología, moviéndose frenéticas en un espacio cerrado. Desgraciadamente este procedimiento de *apertura higiénica* no nos garantiza nuestra seguridad. Siempre aparecerá un osado o convencido arrogante que plante cara a todos los demás e intente predominar sobre ellos, invitándoles a unirse a él o amenazándoles con la reclusión.

En ese mundo que Voegelin llamó de la *doximata* se pueden emitir las *iron laws* o leyes de hierro de historia segmentada que induzcan a los demás a un estado de opinión deseado por el pensador dóxico o ideólogo que las introduce. De ahí que

(50) Entre su círculo de amigos a quienes había conocido en los seminarios de Spann, Kelsen y Ludwig von Mises se encontraban personas de tanta valía como Friedrich August von Hayek, Oscar Morgenstern, Alfred Schütz, Robert Waelder, Fritz Machlup, Felix Kaufmann y otros, que mantenían un seminario que se reunía una vez al mes. WEINZIERL: «Historical Commentary on the Period», pág. 23.

(51) VOEGELIN: «Immortality: Experience and Symbol», pág. 71.

Voegelin llegue a la afirmación tajante de que «la concepción de una ley de hierro es el sueño de un terrorista» (52). El problema radica en que la historia no es un exudado de tal o cual estado de consciencia ni tampoco una proyección que obedezca a la prescripción del doctrinario.

Representar nuestra vida mediante este tipo de historia extraída de manipulaciones del conocimiento y de desecaciones de la experiencia es probablemente síntoma de una época. Los ideólogos han transformado la cultura y los teólogos se han visto obligados a desmitologizar sus creencias, que han ido poco a poco convirtiéndose en dogmas. Los símbolos se han vuelto opacos. Ya no conectan con la existencia ni engendran conocimiento, sino que se han convertido lisa y llanamente en emblemas que podrían estar incluso en una buena enciclopedia de la cultura. La fortuna en el banco, los mitos en las enciclopedias, nuestras vidas regimentadas. ¿Cómo es posible recuperar esa experiencia del hombre en que la acción en su singularidad no quede difuminada por manipulaciones mentales?

Hay un rasgo importante en esta suplantación de lo humano por lo temporal. La obstinación en mantener la temporalidad del ser, es decir el imponer el dogma férreo de *la vida como transcurso*, hace uso de metáforas y de imágenes cómplices para ignorar todo un sector esencial de nuestras vidas. Se trata del mundo interno, ese *foro interno* en el que también se producen acontecimientos, se hace registro de realidades y se perciben cosas de mucho valor. En él no rigen ni el espacio ni el tiempo y por la misma razón tampoco rige el principio de identidad (Voegelin no lo dirá tan claro, pero llega a rozarlo). Ello nos conduce a una curiosa situación: mantener la temporalidad absoluta de la existencia equivale a invadir el mundo interno con una lógica perceptiva del exterior, es decir del *escenario corpóreo de la vida*. De ahí que la expresión de T. S. Elliot en el sentido de que «la historia es un pautaje de momentos intemporales (y) el punto de intersección de lo intemporal con el tiempo» (53) venga a resultar incómoda para los perpetradores de esa metástasis colonizadora de la sensibilidad humana.

Siguiendo a Voegelin, se podría concluir que la confusión de lo divino y lo humano contamina la política moderna. Su reflejo en nuestra vida pública nos coloca en una situación de desorientación en medio de batallas en las que no sabemos qué se ventila, quién está contra quién o qué es exactamente lo que se reprochan entre sí unos contendientes a los que vemos como parientes de la misma familia.

#### LA TEORÍA DE LA RAZA

En 1933 aparecían las obras de Voegelin *La Raza y el Estado* y *La Idea de Raza en la Historia del Espíritu* (54). La primera fue publicada por una editorial de re-

(52) *Ibid.*, pág. 72.

(53) *Ibid.*, pág. 77.

(54) *Rasse und Staat* J. C. B. Mohr, Tübingen, 1933, en inglés *Race and State*, trad. RUTH HEIN, ed.

nombre, la misma que había editado su primer libro *Sobre la forma del Espíritu Americano* (55) en 1928. *La Raza y el Estado* es un libro muy académico. Su autor se muestra preocupado por la forma en que se producen sus razonamientos y pendiente siempre de demostrar su rigor científico. De primeras parece un libro poco maduro, sujeto aún a los condicionamientos de la profesión académica. No obstante, en este texto se encuentran algunas de las intuiciones más profundas de su autor y se observan actitudes básicas de gran valor.

Creo que Voegelin se enfrentó a su objeto de estudio con la inseguridad del joven que se aproxima a un tema candente. De ahí que, para abordarlo, recurriese a la historia de la idea de raza (56). Eso nos muestra cómo el profesor de derecho público, cuando estudia un tema político, se ayuda ya de la historia de las ideas. Como en tantas otras cosas, nuestro autor vive en su propia carne una más de las epidemias que la ciencia política hubo de superar en su peregrinaje de independización. Sus dos libros sobre el tema de la raza son producto del mismo proyecto intelectual y así lo corrobora el que se publicasen casi consecutivamente con tan sólo unos meses de diferencia entre sí. Todo parece indicar que el material procedía de un empeño común.

En cuanto al momento en que aparecen estas obras en el ámbito alemán, cabe recordar que Hitler había sido nombrado canciller del III Reich el 30 de enero de 1933, comenzando su ascensión imparable y, con él, la de su partido. En marzo del mismo año, el canciller austriaco Engelbert Dollfuss derribaba mediante un golpe de Estado la constitución parlamentaria de Austria e introducía un régimen autoritario.

Desde el comienzo sorprende que el trabajo sea un estudio de ciencia política. Su introducción sobre el hombre y el Estado nos aclara inmediatamente la intención del autor. Con buen criterio desvía la mirada de la teoría de la raza y se plantea antes el valor del concepto central bajo estudio, esto es la idea de raza (57). Voegelin se refiere a la idea de raza como el que habla *sine ira et studio* de un objeto de investigación objetiva.

Una de las primeras cosas que confronta es la pretensión que alega la teoría de la raza de ser científica. A Voegelin esta proclamación le hace pensar que en tal propósito se esconden precisamente valores a desentrañar. Este enfoque de la raza que se

---

KLAUS VONDUNG, en volumen 2 de *The Collected Works of Eric Voegelin* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997) y *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* Junker und Dunnhaupt, Berlin, 1933, en inglés *The History of the Race Idea: From Ray to Carus*, vol. 3 de *The Collected Works of Eric Voegelin* (en preparación).

(55) ERIC VOEGELIN: *Über die Form des Amerikanisches Geistes* J. C. B. Mohr, Tübingen, 1928. Versión inglesa, *On the Form of American Mind*, vide supra nota 44. Éste fue su trabajo de cualificación como profesor de teoría social en la facultad de derecho, quedando primero bajo la supervisión de Spann y Kelsen y, cuando Kelsen marcha a Colonia, con Adolf Merkl. En 1932 VOEGELIN fue nombrado profesor ayudante.

(56) «Mi exploración de la idea de raza se basa en el resultado de mi trabajo sobre la historia de las ideas». VOEGELIN: *Race and State*, pág. 1.

(57) «Por idea queremos decir no un concepto sino la sustancia real que aparece como el uno en el muchos». *Ibid.*, pág. 117.

proclama tan científico parte en realidad de un par de verdades que se nos quiere hacer pasar por incuestionables sin demostración alguna, a saber: (i) que la ciencia natural es la única ciencia y su método científico el único válido; y (ii) que la ciencia progresa firmemente, con lo que el investigador sólo debe preocuparse por conocer los problemas de su tiempo y proceder a partir de ahí. Un corolario que se sigue de esto es que los problemas y las ideas previas están anticuadas, superadas, son irrelevantes de cara al presente y no necesitan ser conocidas (58).

Voegelin pronto llega al convencimiento de que la idea de raza no es sino un elemento más de la constelación de ideas corporales o ideas que han servido para explicarnos nuestro cuerpo. De ahí que en seguida se plantee estudiar su origen, para después y poco a poco aproximarse hasta el contenido propio de la idea nórdica de raza (59).

Así pues lleva a cabo un estudio amplio de la idea de raza. No parece estar de momento interesado en el valor de la idea en su tiempo, sino que ahonda más bien en lo que llama «el contenido sistemático de la teoría de la raza» (60). Este tipo de profundizaciones han dado pie a malentendidos sobre el desinterés de Voegelin por la política del momento y se le ha supuesto a veces un hombre algo solipsista y no comprometido. Esta conclusión no alcanza a ver que su trabajo va más lejos y que busca encontrar las causas de fenómenos tan graves como el racismo y de por qué de repente brotan amenazadoramente en un país.

Es de extraordinario valor cómo llega Voegelin a indagar en las funciones cognitivas del ser humano para explicar la razón de ser de estas ideas acerca del cuerpo:

En 1943 yo había llegado a un callejón sin salida en mis intentos de encontrar una teoría del hombre, la sociedad y la historia que me permitieran una interpretación adecuada de los fenómenos en el campo de estudios que había elegido. El análisis de los movimientos del comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo; y del racismo, el constitucionalismo, el liberalismo y el autoritarismo habían dejado claro más allá de toda duda que el centro de una filosofía de la política debía ser una teoría de la consciencia: pero las instituciones académicas del mundo occidental, las diversas escuelas filosóficas, el rico despliegue de metodologías, no ofrecían los instrumentos intelectuales que habrían de hacer los acontecimientos políticos y los movimientos inteligibles (61).

El esfuerzo le lleva más tarde a indagar en la separación de lo interno y lo externo en el hombre y, eso resulta novedoso, en la importancia de esa inconsciencia en la que «los procesos mentales superiores quedan temporalmente suspendidos» (62).

(58) *Ibid.*, pág. 9.

(59) *Ibid.*, pág. 13.

(60) *Ibid.*, pág. 17.

(61) VOEGELIN: *Anamnesis*, pág. 3.

(62) *Ibid.*, pág. 20.

## EL MUNDO INTERNO DEL INDIVIDUO

Como resultado de su indagación, Voegelin se enfrenta un tanto primitivamente con la constitución política del individuo. La esfera instintiva, el poder de la voluntad, la importancia del espacio en donde las guías de la mente se construyen, todo aparece en estos escritos. Si como buen admirador de Platón él acepta que la polis sea el propio ciudadano *written large* (escrito in extenso), su interés por la política se ha de remitir a todo eso que cada uno de nosotros mantiene o procesa *in foro interno*. En este punto su coincidencia con Hannah Arendt es completa.

En *La raza y el Estado* busca en otros autores una explicación más compleja y convincente del mundo interno del individuo y le impresiona lógicamente Schelling (63). Le gusta mucho Max Scheler con su explicación sobre el desplazamiento y la sublimación, mecanismos mediante los cuales la mente retiene o desvía seductoramente a los instintos de sus objetivos intelectuales. Hay que tener en cuenta —nos dirá— que la mente no tiene poder, lo tiene la voluntad. En este caso Voegelin ya muestra sin decirlo su predisposición a entregar a la voluntad el atributo del poder. Le consta que Freud también utiliza estos conceptos y que son cruciales en el psicoanálisis (64); pero desdeña, quizá un tanto asustado, la profundización de Freud, a pesar de que como hemos visto en otros textos él sabe muy bien que la ficción de un yo centrado en el mando, un yo diríamos precopernicano, es inviable. Aquí no sale intacta la veracidad y honestidad del maestro. Por otra parte, las implicaciones represivas de este argumento no son de desdeñar, si bien Voegelin nunca llegó a percibirlo. Todo ello requiere que nos detengamos para dilucidar este punto esencial.

Voegelin rechaza primero la simpleza cartesiana, con todo muy influyente, que situaba el alma en la glándula pineal. En su camino revisa las explicaciones más conspicuas que se han dado para relacionar, en un primer paso, el cuerpo con el alma y, cuando más tarde fue necesario, con la mente. Dadas las circunstancias de su época, estamos hablando del año 1933, nos admira que Voegelin haya estudiado y traiga a colación la solución que ofrece el psicoanálisis a este problema, si bien él se inclina por aceptar la mencionada explicación de Scheler (65).

Una aportación de *La Raza y el Estado* es su debate sobre el problema de lo exterior y lo interior al individuo. Esta separación, nos dirá, no tiene nada que ver con la separación que marca nuestra piel como cubierta de nuestra individualidad:

si dibujamos uno de los animales más evolucionados, por ejemplo un caballo, vemos ante nosotros la figura claramente delimitada de su estructura, envuelta por la piel que lo recubre y que marca la frontera entre el interior y el exterior... Sin embargo, cuando consideramos la forma viviente no como un bloque que se erige en el espacio sino

---

(63) *Vide supra*, nota 9.

(64) VOEGELIN: *Race and State*, pág. 106n.

(65) *Ibid.*, pág. 29.

como un único desarrollo desde sus orígenes embrionarios a la madurez y el crecimiento completo, ese dibujo anterior se oscurece. Y ello es debido a que el desarrollo del organismo es una interacción constante entre el interior y el exterior, un proceso en el que el exterior siempre es asimilado dentro del interior y el interior a su vez es excretado como exterior (66).

Su punto más elevado en este texto es aquel en el que Voegelin niega al individuo su existencia como tal unidad: «el individuo... no es lo que se supone que es, esto es, una entidad indivisible... el individuo no es una unidad de vida» (67).

Otro rasgo de esta obra, que va a persistir en su manera de trabajar durante toda su vida, será el cuidado y la meticulosidad con que trata los temas. Con una buena dosis de paciencia, Voegelin se dedica a recoger los argumentos principales de las figuras más relevantes de la teoría de la raza, profundizando en sus argumentos con un respeto científico y un cuidado que luego veremos ya siempre en todos sus escritos. Sus citas son cuidadosas y veraces, hasta el punto de permitirse hacer condensaciones de textos de otros mediante un esfuerzo de síntesis singularmente preciso.

Por último cabe decir que su estudio científico de un dato como la raza y de la teoría de la raza como construcción, acaba desembocando en una reflexión más general sobre la relación entre estas ideas centrales. Voegelin encuentra que la separación entre soma y pneuma, o lo que es lo mismo entre cuerpo y alma, se corresponde con la distinción entre raza y ente político. Y también se distingue en este caso como en tantos otros por su incómoda sutileza, lo que hace a veces difícil seguirle en sus reflexiones. Voegelin trabajará al final de su libro con tres conceptos, *el cuerpo, el alma y la materia*.

#### LA HISTORIA COMO PERTURBACIÓN DEL ORDEN

Cuanto más se profundiza en los escritos de Voegelin, más se comprueba su dedicación al estudio. Él nos recuerda muy orgulloso cómo un joven funcionario de la Gestapo, encargado de revisar los domicilios de profesores e intelectuales, se quedó extrañado al inspeccionar su casa en Viena de la cantidad de libros y escritos que los Voegelin almacenaban. Para aquel joven nazi —él mismo, un licenciado universitario— era la primera casa de un profesor que tenía el aspecto de tal. Aparte de lo que este incidente nos puede informar de la cultura de la época, expresa de parte de Voegelin el orgullo por haber llevado siempre una vida dedicada al saber. Movidó por este inconformismo con sus conocimientos y en línea con esa opinión tan suya de que la ciencia es fundamentalmente *filos* mas que *sofia*, Voegelin se mantuvo siempre inquieto acerca de los conceptos básicos y las actitudes existenciales sobre las cuales organizaba su vida profesional.

(66) *Ibid.*, pág. 40.

(67) *Ibid.*, pág. 42.

Para mi gusto el primer atractivo de su revisión de la historia es su radicalidad. Voegelin entiende la historia desde la vida política. No de la historia como un producto, como algo que siempre ha estado ahí, sino como un trabajo humano que surge en condiciones especiales. Por otra parte, y ésta es una buena aportación, al igual que Leo Strauss él diferencia muy bien entre historia e historicismo.

Su primer paso para aclarar el terreno es comprender que la historia surge como resultado de «una perturbación del orden, causada por el surgimiento y expansión del imperio» (68). La aparición de esta actividad es «una respuesta al encuentro con el imperio» (69) [aquí recuerda en su argumento a otro de los grandes pensadores del siglo veinte, para quien la democracia se descubre ante una situación de tiranía (70)]. Los hindúes, nos recuerda Voegelin, «nunca respondieron con historiografía a ninguna perturbación del orden» (71).

Nuestro filósofo apunta al conflicto entre la percepción metafísica de la Grecia clásica, en la que se acentúa la importancia del ser eterno que se halla fuera de la dimensión temporal de la vida (Parménides y Aristóteles son sus dos ejemplos egregios), y el mundo moderno. En la modernidad todo se dirige en sentido opuesto, al transferirse la importancia de la existencia (72) al hecho de que exprese la realización del ser eterno en el tiempo (73). Estas dos dimensiones son susceptibles de diferentes «acentuaciones» que vendrán a producir distintos tipos de «filosofar» (74). Parménides refleja una comprensión más honda de la vida al distinguir entre el verdadero ser y la *doxa* u opinión cargada de fama (75). Los «adictos al tiempo», como les llama Voegelin, de la modernidad se quejan de que la Escolástica medieval —como antes hiciera el aristotelismo— acentúen «la jerarquía del ser» (76) y conciban la trascendencia como una extrapolación de esa jerarquía en el más allá. Su abandono de las implicaciones del ser en el tiempo hace que el existencialismo enfa-

(68) ERIC VOEGELIN: «What is History», en *What is History and Other Late Unpublished Writings*, 1963, pág. 17.

(69) *Ibidem*. Se refiere a la caída de Hellas, Jerusalén y los principados chinos ante el avance del imperio macedónico, la expansión de Babilonia y el imperio de las dinastías Ch'in y Han.

(70) SHELDON WOLIN: «Democracy, Difference, and Re-cognition», *Political Theory*, vol. 21, núm. 31, agosto 1993, pág. 476.

(71) VOEGELIN: «What is History», pág. 18.

(72) VOEGELIN considera que el término *existencial* registra un aspecto no cognitivo del concepto de episteme, ya que episteme no es sólo una función de la comprensión humana sino también de una areté dianoética, esto es de una virtud que afecta hondamente al proceso de pensamiento. Algo muy similar, aduce, a lo que expresa Jacques Maritain en su *Court traité de l'existence*. Ante las objeciones que le opone LEO STRAUSS a cómo usa este término, VOEGELIN admite que «no encuentra otro mejor» para expresar lo que quiere, aunque está abierto a «una reforma en su terminología». Carta a LEO STRAUSS de 2 de enero de 1950. *Faith and Political Philosophy*, pág. 64. Ver también Carta de LEO STRAUSS a ERIC VOEGELIN de 17 de diciembre de 1949. *Ibid.*, pág. 63.

(73) VOEGELIN: «What is History», pág. 7.

(74) *Ibidem*.

(75) *Ibidem*.

(76) *Ibidem*.

tice precisamente ese «ser en el tiempo» con consecuencias ciertamente desagradables.

En realidad Voegelin está denunciando errores producidos por la proclamación de una de estas dos dimensiones como la *verdaderamente relevante*, quizá por la incapacidad para aguantar una realidad más incómoda.

Las ciencias modernas piensan que cubren con sus métodos y sus objetivos todo el campo del saber y olvidan un principio básico de la epistemología que nos dice que «toda la ciencia es un edificio erigido sobre el conocimiento precientífico del hombre» (77). Ese terreno del sentido común en el que se desenvuelve nuestra vida cotidiana siempre está ahí nutriendo nuestro pensamiento más elevado. Quizá sea por eso que la palabra historia se nos presente con un doble significado: el de *res gestae*, por una lado, o como el curso de los acontecimientos dados junto con su narración, por otro. Lo dado y lo narrado se entrecruzan tiñendo nuestros sentimientos.

Voegelin recurre a los conceptos kantianos de *phenomena* y *noumena* para explicar que en lo que llamamos historia encontramos «una superficie fenoménica que puede explorarse mediante una ciencia objetivadora, pero la empresa de la ciencia tiene sentido sólo en la medida en que los hechos afirmados o verificados pueden ser relacionados con la profundidad nouménica del encuentro» (78). En definitiva lo que podemos captar de los acontecimientos es aquello que se nos da preconstituido por «una definición dada de antemano en la constitución» de esos hechos (79).

Es evidente que, mediante estos pasos de aproximación, Voegelin se va aproximando a algo radical en su comprensión. Se trata de la raíz épica de la vida, algo que implica que los hechos que estudia la historia son hechos transcurridos y contados para nosotros mismos. Este planteamiento hace que irrumpa en su consideración de la historia la propia valoración que el hombre y los grupos humanos han de hacer de sí mismos de cara a la trascendencia. Voegelin cree imprescindible, para no perderse, no censurar la dimensión eterna y a la vez transcurrida de la vida que recoge la historia, siempre contada por nosotros y para nosotros. A partir de aquí sus pasos de reflexión son ya muy claros. Veámoslos con cuidado:

(i) La primera experiencia del cosmos ha sido perturbada por una experiencia de trascendencia. Hay que reelaborar los símbolos cósmicos hasta convertirlos en otros nuevos que contemplen «la recientemente descubierta estructura de la realidad» (80).

(ii) La experiencia de la trascendencia es un movimiento del alma que culmina con el enfrentamiento de dios y el hombre cara a cara como si fueran dos personas.

(iii) Este movimiento de contracción de la realidad divina, que ahora queda asignada al «interior de alma» y al «más allá» del alma, implica una verdadera «desdivinización del cosmos» (81). Un cosmos que hasta entonces había estado lleno de

(77) *Ibid.* pág. 8.

(78) *Ibid.*, pág. 12.

(79) *Ibidem.*

(80) *Ibid.*, pág. 21.

(81) *Ibidem.*

dioses. El cosmos se metamorfosea en un mundo de carácter imanente y la divinidad se sublima en una dimensión trascendente.

(iv) La extracción de lo divino del cosmos, su sublimación y ubicación en otra dimensión *más-allá*, requiere nuevos símbolos que permitan expresar la presencia de lo divino como lo creativo que sustenta el mundo y como la fuerza que anima los seres que encierra. Por eso Platón creó el término *methexis*, lo que en el mundo medieval se convirtió en la *participatio* del mundo. El mundo en cuanto tal y el hombre como parte del mismo participan del ser trascendente.

(v) El hombre resultante de esta experiencia de trascendencia se convierte en el modelo de orden para el hombre y para la sociedad. El problema radica en que, para que el hombre sea dicho modelo, él mismo debe haber sido producto de su propia ordenación interna por dios. De ahí que el hombre sea una realidad teomórfica. Deducción a la que ya había llegado Platón,

(vi) La realización de la verdad en la historia se convierte en parte fundamental de esa experiencia de trascendencia. La historia se convierte, en palabras de Voegelin, «en uno de los símbolos de trascendencia» (82).

(vii) La guerra entre sofistas y filósofos no deja de ser una pelea en el seno de la misma familia, en la que ambos bandos coinciden en haberse salido de la visión cosmológica del mundo.

Con todo esto Voegelin ve también la posibilidad de *filodoxia*, por usar el término de Platón, visiones diferentes de acuerdo con los distintos deseos y pulsiones que predominen. Un peligro dentro de esta situación es la tendencia gnóstica a esperar el fin del mundo que extirpe definitivamente el mal, ya que con frecuencia las personas «dejan de esforzarse por hallar el orden permanente del hombre en sociedad» (83).

LEO STRAUSS Y ERIC VOEGELIN

Recientemente hemos tenido acceso a la correspondencia entre estos dos grandes pensadores (84). Para aquellos familiarizados con su obra, era evidente que existían coincidencias. Por un lado estaba el disgusto de ambos hacia la trivialización de la democracia liberal, que poco a poco había ido vaciando el conocimiento transmitido en las universidades. Sabido es que Strauss era muy crítico de la evolución de la ciencia política norteamericana con su profusión de métodos y técnicas de medición y explicación. Siempre tuvo para sí que los dos grandes males del saber occidental en el siglo veinte eran el positivismo y el historicismo. Por su parte Voegelin vio desde joven que un gran mal del siglo había sido el triunfo del immanentismo y del trascendentalismo. Después Voegelin despotricó abundantemente, y en este punto nunca se retractó, de la desgraciada enseñanza universitaria alemana que

(82) *Ibid.*, pág. 23.

(83) *Ibid.*, pág. 31.

(84) *Vide supra* nota 2.

él atribuía en su origen a las reformas de Wilhelm von Humboldt (85). Una iniciativa política inspirada en una «teoría narcisista de la educación (*Bildung*)» (86) de efectos ruinosos.

Son muchos los puntos en los que podemos encontrar semejanzas o afinidades en ambos maestros y algunas de ellas se manifestarán con motivo de una anécdota: la visita de Karl Popper a la Universidad de Chicago con la intención aparente —al menos así lo sospecha Leo Strauss— de buscar un puesto permanente entre su profesorado. Alarmado e indignado, Strauss se confía a su corresponsal Voegelin en tono dolido:

Quisiera pedirle que cuando pueda me haga saber lo que usted piensa del Sr. Popper. Dio una conferencia aquí sobre la tarea de la filosofía social que no merecía siquiera el desprecio: el positivismo más inerte, más aguado, intentando sacar pecho, unido a una completa incapacidad para pensar «racionalmente», aun cuando se hiciera pasar a sí mismo como «racionalismo». Fue muy mala. No concibo que tal hombre pueda llegar a escribir algo que sea digno de leer, y aun así hoy parece un deber profesional conocer sus publicaciones. Me podría decir Ud. algo al respecto —si lo desea, lo guardaré para mí (87).

La respuesta es inmediata. Por su tono directo y sin ambages, se comprende que Voegelin manifiesta opiniones bien asentadas y que sin duda vienen de muy atrás. En pocas palabras, su opinión de Popper es muy dura, ya que le considera un suplantador que ha hecho mucho daño a la filosofía política contemporánea. Llama la atención el tono moral en el que ambos amigos intercambian sus opiniones sobre el filósofo austriaco. No hay que olvidar que ambos corresponsales son emigrantes alemanes en América que han hecho su carrera universitaria en alemán, aunque se escriben en inglés:

Este Popper ha sido durante años no exactamente una piedra con la que uno se tropieza, sino una china molesta que tengo continuamente que apartar del camino (debido a que) la gente me lo echa encima a todas horas insistiendo en que su trabajo sobre la «sociedad abierta y sus enemigos» es una de las obras maestras de nuestros tiempos. Esta insistencia me persuadió de leer el trabajo aun cuando yo de otro modo no lo habría leído nunca... me ha robado varias horas de mi vida... El libro es impúdico, mierda diletante. Cada frase es un escándalo (88).

---

(85) «The German University and German Society» *Published Essays, 1966-1985*. 1966, págs. 18-28.

(86) *Ibid.*, pág. 18.

(87) Carta de LEO STRAUSS a ERIC VOEGELIN de 10 de abril de 1950. *Faith and Political Philosophy*, págs. 66-67. En la copiosa correspondencia mantenida por STRAUSS y VOEGELIN entre 1934 y 1964, STRAUSS escribía siempre a mano, lo que hacía que su corresponsal le malinterpretase —y STRAUSS le rectificase— a veces en cosas importantes, mientras que VOEGELIN lo hacía a máquina y con pequeños cambios a mano. Ver PETER EMBERLEY y BARRY COOPER: «Introduction», *Faith and Political Philosophy*, pág. xxv.

(88) Carta de VOEGELIN a STRAUSS de 18 de abril de 1950. *Ibid.*, pág. 67.

Visiblemente indignado, Voegelin exploya sus reparos con sinceridad:

Las expresiones «sociedad cerrada» y «sociedad abierta» están tomadas de las *Deux Sources* de Bergson (89) sin explicar las dificultades que indujeron a Bergson a crear esos conceptos. Popper toma esos términos porque le suenan bien; comenta de pasada que en Bergson tienen un significado «religioso», pero que él usa el concepto de sociedad abierta en un sentido más próximo a la «gran sociedad» de Graham Wallas o de Walter Lippmann. Quizá yo sea excesivamente sensible ante estas cosas, pero no creo que filósofos respetables como Bergson desarrollen sus conceptos con el solo propósito de que gentuza de café tenga algo con lo que chapucear... Si la teoría de Bergson sobre la sociedad abierta es histórica y filosóficamente mantenible, la idea de la sociedad abierta de Popper es basura ideológica... Cuando uno lee las deliberaciones de Popper sobre Platón o Hegel, se tiene la impresión de que Popper no conoce el tema... Popper es tan inculco filosóficamente, tan lleno de criterio ideológico, que no es capaz de reproducir ni siquiera aproximadamente los contenidos de una sola página de Platón. No le interesa leer, carece demasiado de conocimientos para entender lo que el autor dice. Así emergen cosas terribles, como cuando traduce el «*Germanic world*» de Hegel por «*German world*» y extrae conclusiones de esta traducción errónea acerca de la propaganda nacionalista alemana de Hegel... A Popper no le interesa el análisis textual desde el que pueda verse la intención del autor, en su lugar el aplica clichés modernos directamente al texto, dando por supuesto que el texto nos devolverá resultados en el sentido de los clichés... como cuando nos dice que Platón experimentó una evolución desde un primer período «humanitario», todavía reconocible en el *Gorgias*, a otro —no recuerdo bien si «reaccionario» o «autoritario»— en la *República* (90).

Entendiendo, por lo que le dice Strauss, que Popper busca quedarse como profesor en la Universidad de Chicago, Voegelin resume con franqueza su opinión sobre el personaje. Por su tono da la impresión de estar haciendo una *unsolicited evaluation*, una evaluación profesional sobre la candidatura de Popper no pedida explícitamente:

En resumen y brevemente: el libro de Popper es un escándalo sin circunstancias atenuantes; por su actitud intelectual es el producto típico de un intelectual fracasado; espiritualmente, uno tendría que usar expresiones como granuja, impertinente, burdo; en términos de competencia profesional como trabajo en historia del pensamiento, diríamos que es diletante y consecuentemente sin valor alguno (91).

Consciente de que su juicio puede ser útil a Strauss, Voegelin pide discreción en el uso de su carta y deja abierta la puerta a que sea utilizada como una evaluación académica sincera y hecha en conciencia:

No sería adecuado mostrar esta carta a personas sin cualificación... (sin embargo) para mí sería una violación del deber profesional a que Ud. se refería (en su carta), apoyar este escándalo con el silencio (92).

(89) Se refiere a HENRI BERGSON: *Les deux sources de la morale et de la religion*.

(90) *Ibid.*, págs. 67-68.

(91) *Ibid.*, págs. 68-69.

(92) *Ibid.*, pág. 69.

En su respuesta de unos meses más tarde, Strauss le informa de que su carta ha servido para impedir que Popper fuese nombrado catedrático de la Universidad de Chicago:

no le llegué a agradecer su interesante carta de fecha 18/4. En confianza quiero decirle que le enseñé su carta a mi amigo Kurt Riezler, quien a la vista de ella se decidió a poner en la balanza toda su no pequeña influencia contra el posible nombramiento de Popper aquí. De este modo usted ayudó a evitar un escándalo (93).

Strauss y Voegelin son de la misma generación. Strauss nació en 1899 (94) y Voegelin en el 1901. Sin embargo sus coincidencias no son excesivas. Aunque Strauss se mantuvo durante toda su vida ajeno a puestos y cargos de relevancia (95), y aunque nunca quiso buscar en una prosa brillante y más accesible el favor de un público más amplio y la influencia masiva (96), sí llegó a ser jefe de escuela de un selecto grupo de intelectuales que con el tiempo alcanzarían puestos de gran influencia en el gobierno norteamericano y en la vida académica (97). Voegelin no se produjo así. Su vida retirada transcurrió en una universidad del sur de escaso relieve y sus discípulos no alcanzaron nunca la notoriedad ni la cohesión grupal de los de su amigo. De ahí que se lleve años hablando de los *Straussians*, mientras que jamás se haya intentado ni siquiera hacer mención de algo así como los voegelinianos. Voegelin siempre mantuvo un perfil muy sencillo y severo, sin dar pie a algo más que un trabajo serio y parcialmente reconocido. Como el mismo resume al final de su vida: «podría decirse que yo siempre he sido un empresario independiente» (98).

(93) Carta de LEO STRAUSS a ERIC VOEGELIN de 18 de agosto de 1950. *Ibidem*.

(94) LEO STRAUSS nació el 20 de septiembre de 1899 en Kirchhain, Hessen, Alemania. En 1932 obtuvo una beca Rockefeller y abandonó Alemania. Vivió en París y Cambridge hasta 1938, año en que emigró definitivamente a Estados Unidos. Fue catedrático desde 1949 y hasta su jubilación en 1968 en la Universidad de Chicago. Ver ALLAN BLOOM: *Gigantes y enanos* Gedisa, Barcelona, 1991, págs. 226 y ss.

(95) SHELDON WOLIN dista mucho de verle así. Piensa por el contrario que LEO STRAUSS es «un académico erudito cuya naturaleza retirada estaba en proporción inversa a sus sueños de gloria». SHELDON S. WOLIN: *The Presence of the Past*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989, pág. 51.

(96) BLOOM: *Gigantes y enanos*, pág. 227.

(97) Consideramos interesante reproducir aquí como contraste la semblanza que WOLIN hace del estrausismo: «El estrausismo es notorio por tratarse de la única ideología académica que organiza a sus adherentes en un secta doctrinalmente quisquillosa, intensamente leal, compacta, que selecciona cuidadosamente a sus miembros, les pastorea a través de su noviciado, les apoya con becas y plazas docentes y les mantiene alerta ante cualquier cambio en la doctrina. Es una fuerza relevante en el campo de la teoría política y varios de sus seguidores ocupan importantes cargos gubernamentales. Tiene una cierta semejanza con el fundamentalismo religioso en su reverencia por unos pocos textos escritos, que se suponen contienen la verdad; en su teoría de la interpretación, que enfatiza significados esotéricos disponibles sólo a los iniciados; en su preocupación por mantener sus diferencias internas en privado, con el fin de presentar una fachada de unidad frente al mundo exterior; en su insistencia en que la verdad y la virtud son inseparables; en el carácter de secta dominada por los hombres, que la hace ser más una *Bruderschaft* que un simple club; en su sensacional subida desde la pobreza académica a una bien provista abundancia; y en la apoteosis de su fundador, elevado a un pedestal donde está más allá de la crítica». WOLIN: *The Presence of the Past*, pág. 51.

(98) VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 40.

## MAGIA APOCALÍPTICA: HEGEL UN CASO DE BRUJERÍA

Voegelin ve un cambio drástico en el paso del mundo cosmológico, en el que hombres y dioses viven mezclados en un mismo y único *eon* o ámbito eterno, a otro en el que no hay divinidad. Y si fue así es debido a que tuvo lugar la experiencia del encuentro con la trascendencia. Esto implicaba el surgimiento del más allá y el del interior del alma. Todo traería consigo el intento de romper así mismo con la circularidad del tiempo o, en palabras de Mircea Eliade, la *statisation du devenir*: Desde entonces se sucederán los intentos de apocalipsis judíos en los que el tiempo se torna unidireccional. El más relevante resulta ser, para él, el de Daniel, con su simbolismo de los cuatro imperios que se alzan y caen para dejar paso al esperado reino de dios llamado a llenar el mundo. Una visión apocalíptica que inspirará la filosofía de la historia en Europa durante muchos siglos y que todavía será la de Jacques Bossuet en 1683 (99).

La aparición de todas estas interpretaciones apocalípticas de la vida se remontan a los intentos gnósticos. Desde los primeros siglos cristianos se detectan intentos de limpiar el mundo definitivamente de maldad, bien afrontando nuestra «humanidad satánica» (100) —por usar las palabras de William Blake— bien «transformando la historia pragmática en un drama apocalíptico» (101). Las sectas gnósticas se dejan llevar de tal manera por su ansia de redención de todos los males del mundo, que desactivan el coraje cívico y hacen que la gente se olvide de trabajar por aportar un orden social (102).

El mundo moderno ha insistido en esta práctica gnóstica sin reconocerlo y así el inmanentismo de John Milton «se convierte en el inmanentismo apocalíptico de Hegel, Comte y Marx» (103), ahora proyectado violentamente hacia el futuro.

Voegelin llega a la conclusión de que eso mismo se está aún produciendo y nos avisa de que esa búsqueda incesante de apocalipsis del mundo moderno, tan característica, ha penetrado mucho más en la lengua alemana que en la inglesa, en cierto modo protegida por una tradición saludable de *common law* y sentido común popular (104). El adjetivo alemán *bisherige* concentraría todas esas visiones de la historia y del orden social para las cuales lo sucedido en el pasado se presenta como si hubiera sido un sueño. Un mal sueño del que ahora vamos a despertar —en la jerga gnóstico-moderna, *superar*— emergiendo a la verdadera realidad. Este adjetivo tan

(99) ERIC VOEGELIN: «Configurations of History» (1968), en *Published Essays 1966-1985*, pág. 102.

(100) ERIC VOEGELIN: «On Henry James' Turn of the Screw», *Published Essays 1966-1985*, 1971, pág. 157.

(101) ERIC VOEGELIN: «On Hegel: A Study in Sorcery», *Published Essays 1966-1985*, 1971, pág. 239.

(102) VOEGELIN: «What is History?», pág. 31.

(103) VOEGELIN: «On Henry James' Turn of the Screw», pág. 156.

(104) VOEGELIN: «On Hegel: A Study in Sorcery», 1971, pág. 239.

hegeliano se cuele como un emblema en la primera frase del *Manifiesto Comunista* (105).

El resultado político de todas estas manipulaciones es que el estudioso del pasado se transforma en el guía de la humanidad. Naturalmente, tras haberse cargado bien de omnipotencia:

Entre los apocalipsis modernos habrán de ser especialmente reconocidos los de ciertas «filosofías» de la historia que logran una transfiguración de la sociedad sin necesidad de intervención divina y solamente con la acción revolucionaria del hombre (106).

En realidad, la soberbia moderna, las soluciones finales, el cientificismo estéril de las ciencias sociales y el mismo concepto romántico de final de la historia, son manifestaciones vulgares de lo anterior. Realmente, concluye Voegelin, «la locura es un exceso de soberbia» (107).

Raro es el pensador alemán que en un momento de su vida no se las haya tenido que ver con la figura de Hegel. Voegelin no resulta una excepción en este sentido. En 1971, ya cumplidos los setenta años, un Voegelin senecto dedica tiempo a redactar un trabajo muy profundo sobre Hegel. Demuestra, como siempre, que sólo se atreve a tratar de los temas cuando los ha estudiado concienzudamente.

Entiende a Hegel como un gran pensador que se ha atrevido a hacer el diagnóstico de su época y, yendo todavía más lejos, ha procurado encontrar una solución definitiva a sus males. *Die Langeweile der Welt*, el aburrimiento del mundo —lo que hoy diríamos depresión—, es la metáfora que utiliza Hegel para referirse al estado espiritual de una sociedad para quien los dioses han muerto. La frase de Hegel aparece en un texto de 1804-6 —*Fortsetzung des «Systems der Sittlichkeit»*— escrito mientras el maestro se hallaba trabajando en su *Phänomenologie*. Se trata de un manuscrito hoy perdido y del que se conservan fragmentos. Hegel considera que este síndrome se ha dado dos veces en la historia occidental, la primera vez como consecuencia de la expansión imperial de Roma y la segunda, ya en la modernidad, como consecuencia de la Reforma.

Hegel intenta, por tanto, convertirse en un terapeuta espiritual de los males de una época inmensa y busca mediante su filosofía que la humanidad se recupere de esos tropiezos. Como filósofo en el sentido clásico que era, sabía que no podía diagnosticar su tiempo y aventurar soluciones sin antes eximirse él mismo de esa dolencia humana (108). El médico que ha de curar un mal de época debe primero curarse a sí mismo. Sólo cuando su diagnosis le haya permitido dar este primer paso, podrá

---

(105) «Die Gesichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen». VOEGELIN recalca que la expresión no tiene parangón en inglés. VOEGELIN. «On Hegel: A Study in Sorcery», pág. 239.

(106) VOEGELIN: «Anxiety and Reason», pág. 66.

(107) ERIC VOEGELIN: *History of Political Ideas, volume VII. The New Order and Last Orientation*, eds. JÜRGEN GEBHARDT y THOMAS HOLLWECK, vol. 25 de *The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, 1999, pág. 64.

(108) VOEGELIN: «On Hegel: A Study in Sorcery», pág. 215.

después llegar a ser eficaz en la reconciliación y en la restauración del orden existencial de sus contemporáneos (109).

A Voegelin le inquieta esta manera de filosofar en la que «el trabajo del filósofo se integra a sí mismo con pleno sentido en el proceso de la historia» (110). El filósofo que logre poseer «este conocimiento» fundamental logrará conjurar los malignos resultados de varios miles de años de sufrimiento y de conflictos que han regido el mundo (111). La fenomenología hegeliana se despliega como un juego imaginativo que pretende conjurar poderes impresionantes y acaba convirtiéndose sin embargo en un *grimoire* o conjunto de muecas patéticas expresivas de una verdadera megalomanía:

«Filosofía» se convierte en el *grimoire* del mago que evocará para todo el mundo la forma y la reconciliación que para sí mismo no puede lograr en la realidad de su existencia (112).

Apoyándose en la obra de Blaise Pascal (1623-1662) y del psicoanalista escocés Ronald Laing, Voegelin mantiene que el intento de Hegel es el esfuerzo debido al «falso self del brujo mesiánico» (113) con el que sus excelencias filosóficas quedan subordinadas a su objetivo antifilosófico, al objetivo de renunciar al amor al conocimiento y convertirse así en el conocimiento real (*wirkliches Wissen*) (114).

La obsesión de Hegel era el poder. Si quería ser el mago que pudiera elucidar la forma de la historia, se le hacía preciso penetrar los acontecimientos pasados con el pensamiento hasta que los acontecimientos y el pensamiento coincidiesen (115). Los hechos precedentes a la *Fenomenología* fueron impresionantes sin duda y Voegelin nos los recuerda. El 18 de mayo de 1804 Napoleón había sido proclamado emperador de los franceses. Meses después, el 11 de agosto del mismo año Francisco II reacciona asumiendo el título de Francisco I emperador de Austria y a continuación ambos emperadores se reconocen mutuamente. Con la firma del tratado de Pressburg el 26 de diciembre de 1805, se concluye la guerra de la Tercera Coalición, tras haber dejado atrás Trafalgar y Austerlitz. En 1806 Napoleón reorganiza Europa a través de su idea federativa, promoviendo que el 12 de julio de ese mismo año se organice la Confederación del Rin bajo su autoridad. El 6 de agosto Francisco II renuncia a su dignidad de emperador romano y declara extinto el Imperio Romano-Germánico. El 18 de septiembre de 1806 Hegel se dirige a los estudiantes en tonos apocalípticos:

Todo el conjunto de representaciones (*der bisherigen Vorstellungen*) y conceptos aceptados hasta ahora, los vínculos del mundo, han sido disueltos y se han derrumba-

(109) *Ibidem*.

(110) *Ibid.*, pág. 221.

(111) *Ibid.*, pág. 222.

(112) *Ibidem*.

(113) *Ibidem*.

(114) *Ibid.*, pág. 223.

(115) *Ibid.*, pág. 235.

do como la imagen de un sueño. Una nueva epifanía (*Hervorgang*) del espíritu se esta preparando (116).

Poco más tarde llegara el día de la batalla de Jena y Auerstädt. La víspera de la batalla Hegel tiene el placer de ver a Napoleón en persona. Así lo rememora enfebrecido en carta a su amigo Niehammer de 13 de octubre de 1806:

He visto al emperador —esta alma del mundo— cabalgando por la ciudad y fuera de ella en misión de reconocimiento; es un sentimiento maravilloso ver a tal individuo que, concentrado en un punto, sentado en un caballo, alcanza a ver el mundo y lo domina (117).

Voegelin siempre vio en esta experiencia crítica de Hegel una manifestación íntima de su transformación personal, una crisis que le decantará como intelectual. Está claro que percibe en la anécdota de Hegel la confusión espiritual de un hombre «cuyo self de filósofo se está desintegrando mientras el self del brujo comienza a cristalizar» (118).

#### LA CORRUPCIÓN DEL LENGUAJE: FREUD Y VOEGELIN

Desde muy temprano nuestro pensador demostró gran sensibilidad hacia el lenguaje. Influidor por los escritos de Karl Kraus durante el período 1927-37, empezó a reparar en la degradación paulatina e imparable del alemán que se estaba produciendo en la literatura y el periodismo. No obstante, lejos de estudiar la lengua como un objeto maravilloso, encuentra que el lenguaje es un registro notable y directo del deterioro espiritual de la sociedad. Nunca acepta considerar el lenguaje como la suprema expresión de la comunicación y ni siquiera como la síntesis expresiva del pensamiento de las épocas. Voegelin simplemente mira al lenguaje como una realidad muy sensible y por supuesto vulnerable a los males espirituales de un pueblo.

Por todo esto, durante la década 1927-1937 siguió con atención la revista *Die Fackel* (La Antorcha) en la que su creador Karl Kraus se esforzaba por llamar la atención sobre este hecho tan revelador. *Die Fackel* denuncia —y Voegelin lo hace suyo— que la degradación de la lengua indica destrozos espirituales. El lenguaje no es el *explanandum* central, ni la realidad suprema. Muy lejos, como ya hemos señalado anteriormente, del fetichismo del lenguaje, él sólo percibe en este deterioro un reflejo de destrucciones perversas en la vida espiritual de su país. Es lo que en sus conferencias sobre «Hitler y los alemanes», pronunciadas en Múnich en el verano de 1964, llegará a calificar como «el problema del analfabetismo espiritual» (119).

(116) VOEGELIN escribe en inglés y él mismo adjunta literalmente los términos alemanes de Hegel —que nosotros respetamos— por encontrarlos seguramente imposible de traducir. *Ibidem*.

(117) *Ibid.*, pág. 236.

(118) *Ibidem*.

(119) VOEGELIN: *Hitler and the Germans*, pág. 62.

En este sentido su alarma ante la grosería e incapacidad del lenguaje de su tiempo, «la fantástica destrucción de la lengua alemana durante el período imperial de Alemania posterior a 1870» (120), se debe sobre todo a lo que percibe en lo más profundo de los valores morales, estéticos y en resumidas cuentas filosóficos de la cultura alemana, cada vez más cómplice de la sordidez.

En su cruzada por denunciar la pérdida del sentido de trascendencia, Voegelin hará alusiones a pensadores y poetas que se rebelaron contra esta tendencia tan negativa de lo moderno. En ese grupo de mencionados ocupa un lugar interesante Sigmund Freud.

En principio Freud le es digno de admiración por su rebeldía contra las restricciones de la ciencia moderna. Su afirmación de que existe un ámbito más allá de la consciencia que ésta no controla, el inconsciente freudiano, le da argumentos para socavar la posición del conocimiento moderno, que siempre gira en torno a un sujeto que aspira al control por la vía de la ciencia. Cuando todo ha sido doblegado al quehacer de los científicos, cuando todo ha sido explicado —los fenómenos económicos, los terremotos, el paso de los astros, el átomo, la entraña de las células y sus interacciones— surge una voz que discrepa y que, a pesar de ser ella misma otra bandera científica, introduce grietas en el edificio al hablarnos de un sujeto que no puede estudiarse él solo a sí mismo y en el que no hay registro de todo lo que este sujeto sabe ni control de todo lo que entra y sale de su persona.

Voegelin hace alusiones muy favorables a Freud, colocándole junto a Carl G. Jung y James G. Frazer (121), el antropólogo. Para un lector de hoy en día, máxime si es un estudioso de la teoría política, no cabe sino admirar a un profesor de ciencia política que se ha formado en Viena como jurista y que en los años sesenta recibe y ensalza a estos pensadores con tanta valentía. ¿Es Voegelin un avanzado de su tiempo? ¿Está ya anticipando los debates que se están abriendo ahora sobre la identidad política y el hundimiento del yo precopernicano?

Después de haber estudiado cuidadosamente a nuestro autor estos últimos años, y ahora que disponemos de buena parte de la edición de su obra inédita, creo que ya podemos decir que no. Voegelin demuestra una gran perspicacia al intuir el valor de Freud y sorprende su valentía para cuestionarse una ciencia política que prohíbe indagar en la constitución interna del yo ciudadano. Hasta aquí su mérito. Más a valorar si se recuerda que en aquel momento —se trata de 1932— hablar de estos temas era descalificador para el que se atrevía a hacerlo. Suponía por un lado exponerse al ridículo de los progresistas y por otro suscitar el rechazo de los académicos tradicionales, los que supuestamente debían serle a Voegelin más próximos en su conservadurismo. Lo cierto es que si Voegelin se interesa por Freud —lo cual ya es mucho—, no lo hace sino por concomitancias con sus propias inquietudes de inspiración lute-

(120) VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 17.

(121) SIR JAMES GEORGE FRAZER: *The Golden Bough*, 2 vols., The Macmillan Company, Nueva York, 1890. Versión abreviada por el propio autor de 1922. Versión española de esta versión abreviada: *La Rama Dorada*, Fondo De Cultura Económica, México, 1944.

rana y por lo mucho que éste le ayuda a plantar cara al apabullante despliegue moderno. Analizaremos esto con detenimiento.

Freud le ayudaba mucho para abrir camino a su concepto de «*consciousness of the ground*» (122), es decir la conciencia del suelo sin fondo en el que todo individuo, el ser humano, asienta su vida trascendente. En resumen, la aceptación de la desolación radical del individuo.

Cuando Voegelin cita a Freud, lo pone en compañía de Jung, una estrategia muy frecuente en las ciencias sociales y que, más que admiración a Jung, suele revelar miedo a Freud (123). Mencionar a Jung es negarle a Freud la originalidad de sus descubrimientos, la potencia de sus ideas y el alcance revolucionario de su crítica. Al aparecer Jung en escena, Freud queda atemperado por ese otro sabio y discípulo suyo que intentó desactivar con sus replanteamientos lo más inaceptable del pensamiento de Freud. Para mayor seguridad, Voegelin menciona en la cita también a Frazer, un antropólogo dedicado a una ingente obra sobre los símbolos y el poder de la magia y la religión para generar el orden de la existencia. Al englobarlos, Freud y sus trabajos quedan sujetos a una corriente —muy política, eso sí— de recuperación de la amplitud de la sensibilidad humana, demostrando que esta última se extiende a ámbitos inefables o difíciles de detectar con la epistemología moderna.

A mi entender, Voegelin distorsiona las cosas, ya que Freud no se plantea salirse de la ciencia moderna porque necesite nuevas herramientas, sino que se erige en un nuevo tipo de héroe moderno que busca a su modo poner bases más sólidas al individuo que él conoció y por cuyo bienestar médico luchaba. El punto crucial que Voegelin nos hurta es que Freud no se limita únicamente a rechazar la trascendencia como ámbito con entidad propia aduciendo que eso sea una «ilusión», un «resto neurótico» o un «infantilismo» —como él nos traslada (124)—. Si rompe la clausura de la vida moderna, como inteligentemente eso sí Voegelin entiende, lo hace porque desmantela los falsos fondos del individuo y porque con sus descubrimientos hace explotar el *precopernicanismo del mundo interno del individuo*. No sólo está atacando a la ciencia moderna y a sus incapacidades teóricas, que ciertamente lo hace, sino que también apunta a la filosofía tradicional y a la religión cristiana. El trasfondo teológico que Voegelin utiliza como protección frente a la barbarie moder-

---

(122) VOEGELIN: *Anamnesis*, págs. 147-174. El original alemán es *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*, R. Piper&Co Verlag, Múnich, 1966.

(123) Hay que añadir a esto que durante los años que dirigió el Instituto de Ciencia Política de Múnich se produjeron allí numerosas monografías, claramente inspiradas por su magisterio, «que representaban el trabajo del instituto». VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 88. En el listado de estos trabajos se incluyen las figuras más admiradas por el maestro —Lao tse, Ibn-Khaldun, Toynbee, Karl Kraus, La Salle, Robert Musil, Dostoyevsky, citados exactamente así— y vuelve a aparecer emparejado Freud con Jung. De la misma manera el Instituto, que promociona investigaciones sobre filosofía clásica, judaísmo, cristiandad, el islam, Oriente Medio, China, India y África; y que exige a sus estudiantes el conocimiento necesario para todos de inglés y francés y a los islamistas árabe y turco, no parece haber dedicado atención alguna a Latinoamérica.

(124) VOEGELIN: *Anamnesis*, pág. 102.

na no es para Freud más que conocimiento falso y dañino, basado en miedos atávicos sin resolver y prohibiciones a la vida y al conocimiento; y ahí sí que no le puede seguir nuestro autor. En realidad Voegelin engloba a Freud en un grupo de tres sabios respetables para utilizar de él la parte crítica que le conviene, sin tener que asumir la hondura del diagnóstico freudiano, probablemente insoportable para un hombre tan clásico moralmente como parece ser Voegelin (125).

Algo de esto también se podría decir en su incapacidad para captar la trascendencia de la música. Voegelin piensa que «la música es ambas cosas, un orden de la existencia en el tiempo y el tiempo bien ordenado por la existencia» (126), y no alcanza a imaginar el tratamiento de un texto como si de una partitura musical se tratase.

Precisamente la inmanentización de la historia, que él deplora, su desconexión de la realidad moral que la motiva, sólo es posible mediante un tratamiento antimusical de la comprensión. Una partitura siempre necesita ser tocada para ser música y ello pone en primer término la necesidad de aportar sentimientos, experiencia y talento cultivado con mucho esfuerzo. En la ejecución musical se precisa un artista que conecte los símbolos musicales de la partitura con su delectación por el oyente. Empezando por el propio músico que también es un oyente. Esto, que es obvio para Freud, nunca se le alcanzó a Voegelin.

La historia sin música, la de las *evidencias*, es muy proclive a obsesionarse con la búsqueda de un punto de vista, de una perspectiva o incluso de un punto arquimédico de apoyo desde el que hacer fuerza, y naturalmente sin perder de vista el objeto a mover. En cierta manera la ciencia libre de valores, los materiales obtenidos objetivamente o los trozos de realidad extraídos por estos métodos, pronto quedan en entredicho como fragmentos sobrepasados por la vida y poco útiles para el conocimiento que persiguen engrandecer.

Cuando más tarde haga mención a Freud, ya no lo hará de forma tan positiva, sino mucho más matizadamente. Ahora le menciona a veces en solitario y las reticencias respecto a Freud no afectan ni a Jung (127), que con su misticismo ario le es más digerible, ni a Frazer, con quien comulga con facilidad y sin indigestiones mentales, ya que es políticamente inocuo. En los años setenta sus menciones a Freud vienen a veces acompañadas de Marx como cómplice o del surrealista André Breton (128) como epígono.

---

(125) VOEGELIN coincidió en Viena con Freud durante casi treinta años y debió estar muy interesado en sus teorías, ya que se mantuvo cercano a varios de sus discípulos más jóvenes como Heinz Hartmann, Robert Wealder y Ernst Kries, quienes llegarían con el tiempo a ser tres figuras relevantes en el campo de psicoanálisis. Sin embargo nunca se acercó a Freud. Como él bien se encarga de señalar, marcando bruscamente distancias sin que nadie se lo exija, «no pertencí al grupo de Sigmund Freud ni jamás le conocí personalmente». *Ibid.*, pág. 2.

(126) VOEGELIN: «Anxiety and Reason», pág. 65.

(127) VOEGELIN asociaba en buena medida la obra y la figura de Jung a la corriente gnóstica moderna, que él precisamente tanto trabajó para desenmascarar. *Ibid.*, pág. 66. Probablemente consideraba a Jung ligero e irrelevante.

(128) VOEGELIN: *Anamnesis*, págs. 3, 7, 102 y 108.

Es evidente que, cuando se refiere a otros autores alemanes, nos demuestra que los ha visto desde dentro, desde el *intus* de la intuición. Hasta cuando habla de Karl Marx, nos insiste en que él en su primera juventud fue marxista acérrimo durante un tiempo corto e intenso. Con ello nos da entender que lo asumió como propio, lo vivió con la pasión que lo viven todos los que se convierten a un fundamentalismo como podía ser el marxismo para los universitarios de entonces. Sin embargo cuando nos habla de Freud y de lo que él llama con cierto miedo y distancia «el psicoanálisis», nunca nos dice que él haya sido freudiano a fondo durante un tiempo, probablemente porque ser freudiano de verdad en aquellos tiempos le hubiera comportado automáticamente —y todo el mundo lo hubiera al menos sospechado— que él mismo se había sometido a psicoanálisis. Por sus referencias a la cuestión se adivina que, aunque le interesó el asunto, nunca se acercó demasiado al círculo del maestro Freud, si bien merodeó por los alrededores.

Otra actitud muy significativa —y repetida en los ataques solapados que se han hecho a Freud en Europa— se ve en la insistencia de Voegelin por aunar el pensamiento freudiano con el psicoanálisis. Si bien es cierto que Freud creó esta técnica indagatoria y a su vez terapéutica, no lo es que la teoría freudiana sobre la psique humana y sobre el individuo en política pueda resumirse e identificarse con el psicoanálisis. El pensamiento del emigrante Freud está ahí, es accesible y responsable únicamente de su talento, mientras que la técnica psicoanalítica ha sido aplicada como instrumento terapéutico que ha generado mucho dinero, se ha revelado un filón de oro y ha ido teniendo una praxis muy controvertida.

Por último, Voegelin parece dar muestras de admirar a Freud y «su psicoanálisis» más de lo que manifiesta. Y la verdad es que parece tenerle miedo. Un sentimiento muy propio del mundo moderno ante la revolución freudiana. Miedo porque en realidad Freud está desmontando la *estructura precopernicana del mundo interno* en donde se da por supuesto que reina el astro-yo y en torno al cual giran todos los demás elementos de la psique. En mi opinión la honestidad investigadora de Voegelin y lo que debió ser su entera dedicación a la lectura lenta y meticulosa, le hacen llegar a límites admirables, para un hombre de su rigidez moral, en su aceptación de los descubrimientos freudianos:

Me parece a mí que ningún yo podría ser el agente de la constitución —del fluir de la consciencia—. No está claro si la consciencia tiene la forma del yo o si el yo es más bien un fenómeno en la consciencia. No hace falta aceptar las investigaciones psicoanalíticas respecto al yo y el *id* para reconocer que Freud ha visto algunas premisas fundamentales de la vida psíquica en general muy bien. Yo ni siquiera puedo encontrar el yo con ocasión de ciertos actos de la voluntad (129).

Aceptar hasta el final y con todas sus consecuencias los descubrimientos de Freud equivale a romper de una vez por todas con la antropología de Platón y Aristóteles en la que se basa la tradición republicana. Se trata de dinamitar lo que para

(129) *Ibid.*, 19.

Voegelin es el centro más querido de su visión del hombre, de la polis y del mundo. Voegelin llega muy cerca de aceptarlo —a veces casi lo toca con los dedos— y nos ayuda a darnos cuenta de que esa es la constitución occidental de nuestro mundo interno, pero no acepta a Freud porque eso le hubiera llevado mucho más lejos de donde él podía soportar ir. De ahí sus dudas, sus mistificaciones de Freud, su aceptarle con condiciones y envuelto en el sirope de Jung y Frazer; de desvirtuarle, en una palabra. Y también, claro está, de desprestigiarle, presentándole como no es y haciéndole decir lo que no dice. Aquí Voegelin parece ser víctima de un bloqueo de su honradez.

También es revelador el intento que Voegelin hace de llevar a cabo su *anamnesis personal*, dedicándose a recordar los momentos más significativos en la formación de su sensibilidad y de sus convicciones. Al igual que en la técnica freudiana, Voegelin se presta a dejar aparecer restos ya vividos y grabados en su mente con especial fijeza. Ello le hace pensar que tales vivencias son la punta del iceberg de construcciones sumergidas y de gran peso en la arquitectura de su conciencia y de su sensibilidad. Con cierta ingenuidad —lo que nos induce a pensar que Voegelin actúa de buena fe— comienza a narrar y posteriormente a comentar el contenido de estos restos mnémicos. Naturalmente el resultado es de escaso valor.

Esta actitud del maestro de Colonia nos revela cómo él cree capaz al individuo de llevar a cabo su propia introspección (130). Si bien hemos visto antes cómo estaba de acuerdo con Freud en que el yo es parte tan sólo de un mundo mucho más trascendente, la trascendencia para adentro, resulta incapaz de entender algo que a él y a sus teorías no les debería haber costado nada aceptar: el hecho legítimo de que Freud apunta a una incapacidad radical, esencial, del yo para llevar a cabo ese análisis por sí mismo. Este descentramiento del sujeto cognoscente, esa apertura del universo interno del individuo y la denuncia de la censura psíquica mantenida por el yo sobre el resto del mundo interno como si de una verdadera dictadura militar se tratase, se le escapa a Voegelin porque su autoritarismo innato no hubiera podido aceptarla. La voluntad agustiniana como agente central de la realidad, tan ligada a las catástrofes que luego no obstante Voegelin lamenta, resulta en él ensalzada de forma harto peligrosa y sin que parezca darse cuenta. Por eso y por mucho que se esfuerce en parecer lo contrario con sus adhesiones posteriores a las ideas psicoanalíticas de Ronald Laing, su posición intelectual no tiene nada que ver con la embestida de Freud al corazón del asunto. Visto el asunto así, ya no resulta sorprendente que sintonice tanto en algún momento con el astuto análisis de la decadencia democrática realizado por Carl Schmitt (131).

---

(130) Aunque a veces se muestre confuso: «experimentamos la psique como consciencia que puede descender a la profundidad de su propia realidad, y la profundidad de la psique como realidad que puede emerger a la consciencia, pero no experimentamos otro contenido de la profundidad que el que ha entrado en la consciencia». ERIC VOEGELIN: «Experience and Symbolization in History», en *Published Essays, 1966-1985*, 1970, pág. 126.

(131) WEINZIERL: *Historical Commentary on the Period*, págs. 29-30.

En definitivas cuentas, los recuerdos que nos da el ciudadano Voegelin de su pasado formativo resultan un tanto ridículos en sus pretensiones.

No obstante, si queremos ser medianamente justos a la hora de evaluar todas estas manipulaciones de Voegelin sobre el pensamiento revolucionario de Freud, debemos tener en cuenta que no es el único, ni mucho menos, que atribuye al psicoanálisis el valor de una herramienta algo así como si fuera un martillo, un bisturí o un microscopio. Es harto frecuente que los lectores serios de Freud —incluso seguidores del maestro como los propios psicoanalistas— hagan uso público del psicoanálisis como si se tratara de instrumental de quirófano. De ahí que con frecuencia se oigan conferencias y se lean artículos que nos ofrecen el psicoanálisis de un tema, de un personaje o de un acontecimiento histórico. Se han escrito muchos libros vendiéndonos el psicoanálisis de la figura de don Fulano o doña Zutana, como si ese manoseado psicoanálisis fuese un instrumento —una lupa mágica— que se puede aplicar a un objeto de estudio y producir resultados sorprendentes. La verdad es que son muy pocos los seguidores de Freud que se han resistido a esta manera de neutralizar el pensamiento del genio vienés. Creo que resulta todavía insuperado el gesto de Jacob Moreno cuando presenció uno de estos desaguisados en la sede psicoanalítica de Nueva York, en donde un eminente psicoanalista local se dedicó en una larga conferencia a hacer un psicoanálisis de una figura política norteamericana del pasado. Moreno, con gran intuición y conocimiento de causa —recordemos que había conocido personalmente a Freud—, dejó claro ante todos aquellos expertos obligados a saberlo, que *no se puede psicoanalizar a un muerto*. La teoría de Freud siempre deja en último término el refrendo de las interpretaciones al propio interesado que se somete a análisis, y que es quien siente las emociones y contempla desde dentro el juego de fantasías activadas y el impacto emotivo de las vivencias.

Voegelin desde luego nunca entendió esto y siempre receló del psicoanálisis como instrumento disolvente y peligroso. Y tanto es así que, cuando se atreve a utilizar los descubrimientos epistemológicos que admira de Freud, se apropia de ellos sin decirlo. Lo hace de forma tergiversada, un tanto vergonzante, y evidenciando de paso sus reservas profundas hacia el pensamiento de Freud. Demuestra que un hombre tan coincienzudo como él, y contra lo que era su costumbre, aquí no ha podido profundizar. Se despacha con malversaciones que revelan los mismos miedos tradicionales, en su versión más negativa, hacia lo que el pensamiento de Sigmund Freud tiene de innovador y genial.

Voegelin se hace perdonar todas estas manipulaciones, que por lo demás son bastante comunes si bien más llamativas precisamente por tratarse de un hombre tan honesto en general como él, cuando arremete contra la incapacidad de la ciencia y la filosofía modernas para captar la trascendencia del mundo interno. Así lo hace cuando desmonta la visión cartesiana de la psicología moderna (132). Desde sus presu-

---

(132) VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 87.

puestos platónicos y luteranos, Voegelin no se deja arrastrar por la destructividad moderna. De todas formas esta reacción, que le sirve para preservar su lucidez y su independencia, es bastante limitada. Lleva sus fobias incorporadas, fobias compartidas con sectores de la sociedad alemana y de las que, por llevarlas él también implantadas, no ha podido deshacerse ni aun poniendo tierra por medio. Su romanticismo germánico sigue asomando a pesar de toda su epopeya personal por sacudírsele de encima, y aflora descontroladamente en puntos como éste del rechazo de las teorías anticristianas de Freud.

Hay que decir en su favor que Voegelin puso a nuestra disposición el material debido para que le detectásemos en sus prejuicios y para que así su «enfermedad espiritual» no nos afectase. Cuando, refiriéndose a Santayana, habla de la importancia de la cultura que uno absorbe en la infancia y que se nos inoculara junto con las canciones de cuna, los paisajes y el sentido de la lengua materna, Voegelin nos está reconociendo que él también se llevó consigo todo eso desde su Colonia natal a Viena; y después a su última residencia norteamericana en la hispánica California. Nos avisa de sus manías más descontroladas y nos protege contra sus propias debilidades espirituales, esa violencia de la cultura alemana que él también ve en sus compatriotas.

El asunto queda especialmente al aire cuando comparamos cómo Voegelin expone el pensamiento de Hegel con la manera de referirse a Freud. Igual que hemos visto lo hace con Marx, de Hegel nos habla siempre desde dentro, como si fuese suyo, y nos demuestra con la tonalidad de sus palabras que él ha sentido los mismos alientos, cantado las mismas tiernas melodías y respirado el mismo aire de los bosques alemanes que el gran filósofo; literalmente *conspira* con él, por usar la adecuada observación de Hannah Arend sobre este verbo. Por el contrario cuando habla de Freud, lo toca desde fuera. No lo comprende ni logra oír sus músicas. Freud en su pensamiento parece estar componiendo una partitura que Voegelin no sabe desentrañar. Es sorprendente la lucidez de Voegelin al hablar de la omnipotencia alemana, del romanticismo pernicioso del *Sturm und Drang* y de la malevolencia retorcida, producto de emociones envenenadas, de los clérigos fundamentalistas. Nos habla de algo que él ha absorbido también, de influencias propias que con frecuencia le llevan al borde de ser arrastrado y que en una ocasión le hicieron casi unirse a los nazis (133). Por eso les teme y se aleja del escenario en el que esta realidad maligna funciona. Es su única forma de evitar que todo ello le conduzca al desastre y a la implicación indigna, como sabemos era el caso de sus suegros y no sabemos si también de sus padres de los que nunca nos ha-

---

(133) Esto ocurrió en vísperas de la ocupación de Austria por Hitler, situación en que las democracias occidentales, «aquellos cerdos podridos que se llamaban a sí mismos demócratas», no aceptaron la sugerencia de Mussolini de intervenir para impedirlo mediante una acción conjunta. Prcsa de una «furia ilimitada» contra aquella «democracia suicida», que le duró varias horas, llegó a pensar en unirse a los nacionalsocialistas. Al final, reconoce, se impuso la razón y decidió mejor empezar a preparar su emigración. *Ibid.*, págs. 42-43.

bla (134). Cuando habla de Freud muestra una rigidez y una falta de entendimiento apreciables.

Estos destellos autoritarios e irracionales pueden ser la explicación —por supuesto sin justificarla— del rechazo que ha sufrido Voegelin por parte del pensamiento progresista y por parte asimismo de todos los fundamentalismos tanto de derecha como de izquierda. Se activa así otra fobia más, que en este caso nos ha impedido apreciar en este pensador su extraordinario talento, su delicadeza filosófica y su insustituible saber acerca de la gesta moderna. Como en tantas ocasiones nos ocurrirá de ahora en adelante, habrá que considerar la obra de estas grandes figuras no como el resultado de un yo cognitivo responsable de su obra y fama, y sí como el producto de la vida de un hombre que ya no puede ser explicada a sus semejantes con criterios precopernicanos.

#### CON LA HONESTIDAD NO BASTA

Voegelin pertenece a un mundo intelectual en el que la integridad y la probidad de los científicos son la base de su credibilidad y la garantía de su valía. Todavía al fin de su vida recuerda con claridad la influencia que a este respecto ejerció Max Weber sobre él. Siendo estudiante de universidad, le leyó con apasionamiento. En pocas ocasiones, de hecho yo no recuerdo otra, Voegelin reconoce haber incorporado a un autor con tal apetito que recurre al verbo devorar. La *Sociología de la Religión* y su *Economía y Sociedad* —esta obra la menciona incluso en el original alemán— le impactaron de verdad. De ellas extraerá toda una visión de las razones más serias por las que trabaja un científico. La diferencia entre la ética de la intención (*Gesinnungethik*) y la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) le parece un hallazgo de primera magnitud y le conduce a una visión de la ciencia en la que los valores no deben ser mezclados con los razonamientos lógicos sin antes desmontar el tinglado y consecuentemente avisárselo al lector. El científico social deberá ser por tanto alguien muy profesional, dedicado al conocimiento serio de su materia, mantenerse al día de lo que se produce en su campo y tener siempre bien claro que un fin moralista no justifica la inmoralidad de la acción.

Otro punto de enseñanza weberiana es su rechazo de la ideología como elemento explicativo de la realidad y mucho menos como elemento movilizador que justifique acciones drásticas. Voegelin siempre se mantuvo fiel a ese modelo *desinteresado* de científico social que se informa concienzudamente de los temas a tratar, se abre al estudio comparado de las civilizaciones moderna, medieval y antigua, y nunca mezcla sus propios intereses o valores sin que pueda justificarlos racionalmente con sus trabajos profesionales (como no nos aclara cuándo y cómo se implantan

---

(134) Entre sus recuerdos infantiles menciona incidentalmente que en su casa paterna colgaba un cuadro del Kaiser, junto con su mujer, sus siete niños y un perro. VOEGELIN: *Anamnesis*, pág. 48.

esos intereses, parece seguir la explicación de Descartes de que se producen en la infancia o a través de grupos en los que nos sumergimos). Rigurosidad, dedicación y capacidad son imprescindibles para separar los intereses y sentimientos propios, por muy fuertes o primarios que éstos sean, de las redes explicativas con las que hay que dar cuenta de la realidad.

Ni que decir tiene que el entusiasmo de Voegelin al asumir este código de conducta weberiano ofrece los mismos puntos oscuros que en su idolatrado modelo. ¿Por qué razón va a ser capaz un científico social de superar el tirón que sobre él o ella pueda ejercer un fundamentalismo implantado en su personalidad desde la niñez? ¿Cómo se puede despojar uno a sí mismo de un prejuicio bien arraigado en nuestro *self*? ¿Y cómo se desmonta una adicción fanática? ¿Se puede salir de una ideología o una persuasión religiosa mediante el análisis frío de su incoherencia? ¿Se pueden controlar sus influencias con el bisturí honesto del politólogo? ¿Es posible siempre separar los valores que portamos inculcados desde tiempos inmemoriales? ¿Será capaz el yo cognitivo de deshacerse de implantes que le fueron impuestos cuando aún no se había formado ese yo? ¿Quién, qué instancia del sí mismo será la encargada de llevar a cabo estas distinciones y estas acciones de justicia ética con nuestros objetos de estudio y nuestra actividad profesional? ¿La conciencia cognitiva que llamamos el yo? ¿La voluntad agustiniana que hunde sus raíces en un suelo que se abre a la trascendencia? ¿Y de dónde vamos a sacar fuerzas para superar las frustraciones que de seguro nos aportará esta vida profesional de autonegación e inmolación? ¿Además, por qué razón debe uno inmolarsé?

Voegelin no sabe contestar aquí. En el caso de Weber sólo se le ocurre apuntar que el sociólogo no encontró una explicación a esto. ¿Por qué un político debe seguir esforzándose en una labor tan ingrata? ¿Qué motivaciones pueden impulsar a un científico social que ha experimentado el amargor de la realidad? Weber reconocerá al final de su vida que en estos casos no hay una explicación racional satisfactoria. Sólo se atreve a enunciar un fundamente último, la vocación. Un concepto que hace referencia literalmente a una llamada (*vocare*) ignota que ni se sabe de dónde procede ni quién la hace, por no mencionar todas las connotaciones místicas que el término introduce sin ni siquiera disimularlo. Weber levanta un edificio con los cálculos matemáticos que afianzan sus cerchas, pero lo hace asentando los cimientos de la casa sobre arenas movedizas. ¿Y cómo logró Weber no caer en el relativismo o en la depresión paralizante? Bastante consecuentemente, Voegelin nos asegura que Weber pudo escapar de ello porque tenía un sólido carácter ético como persona —no sigamos aquí preguntándole a Voegelin más porqués— y debido a que «de hecho era un místico» (135).

Aun cuando con esto parece que Voegelin tolera y homologa la posición científica de Weber —nos da a entender que al menos a él sí le vale—, nos deja caer que

---

(135) VOEGELIN hace mención a la biografía de MAX WEBER escrita por el sobrino de WEBER, EDUARD BAUMGARTEN. VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 12.

el problema vendrá cuando los estudiantes quieran saber las razones de por qué se han de conducir así y no de otra manera en su actividad científica, de por qué han de ser concienzudos, no hablar más que de lo que sepan y no incurrir en el arribismo, el oportunismo, la superchería o la impostura. Voegelin nos asegura que en el caso de Weber no hay problema en darle crédito. Max Weber lo hacía bien porque, como hemos visto, al ser un místico «el sabía lo que era correcto sin saber las razones para ello» (136). Es decir que, en un asunto tan trascendental como el fundamento de nuestros actos profesionales y cívicos, uno puede actuar bien porque sí; porque lo dice él y nos asegura que lo sabe así de bien; aunque no pueda explicarlo porque se trata de algo inefable e intransferible.

Eximido Weber de tener que garantizarnos con claridad y argumentos que podamos entender la validez de los cimientos de su edificio, edificio en el que pretende que nos metamos a vivir, Voegelin se empeña en convencernos de que ése fue el código ético que le guió a él también durante sus muchos años de actividad profesional. Esas enseñanzas magistrales las incorporará de una manera un tanto violenta y primitiva —recordemos que las devoró, según dice literalmente— y mantendrá hasta el final de su vida como expresión de una manera de ser y vivir la ciencia ante los demás.

Piensa no obstante que si Weber por un lado es salvable y exonerable de toda irracionalidad, por otro fue incapaz de culminar con valentía su rechazo del inmanentismo de los científicos. No supo plantar cara con más fuerza ni al positivismo cerril ni al historicismo que recorre los siglos recolectando materia exánime. Solucionó su problema de una manera única e incopiable, gracias a ese don tan personal de su misticismo y a su solidez ética personal que le parecen haber llegado como una cuasi gracia donada. Con todo, Weber no se atrevió a denunciar en general la pérdida de un suelo existencial para el hombre en el que apoyar sus actos con convicción y este suelo sólo puede aparecer de verdad, y sin ser una falacia imanentista, cuando nos abrimos a la trascendencia religiosa de un más allá que no negamos. Eso es lo único que puede aportarnos «un orden racional de la existencia» (137) para nuestras motivaciones y nuestras acciones más personales, sin que nos perdamos en un mundo en el que los fines llegan a ser más fascinantes que los medios. Es decir el mundo de la magia omnipotente en donde se busca conseguir nuestros anhelos sin esfuerzo cotidiano ni sacrificio alguno. Como tendrá que reconocer un tanto lúgubremente: «aquí está el vacío en el trabajo de Weber que constituye el gran problema con el que yo me las he tenido que valer durante los cincuenta años que han pasado desde que entré en contacto con sus ideas» (138).

---

(136) *Ibidem*.

(137) *Ibidem*. Sobre este punto ver FERNANDO VALIESPÍN: «La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, Eric Voegelin», en FERNANDO VALIESPÍN, ed., *Historia de la Teoría Política*, vol. 5, Alianza, Madrid, 1993

(138) VOEGELIN: *Autobiographical Reflections*, pág. 12.

