

**LA CRÍTICA DE DOS CONSERVADORES  
GERMANOAMERICANOS A LA POLÍTICA  
Y AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE NUESTRO TIEMPO:  
LEO STRAUSS Y ERIC VÖEGELIN**

**Dr. Jorge Martínez Barrera**

**A. LEO STRAUSS**

El trabajo que he elegido para exponer una parte del pensamiento político de Leo Strauss, en un ensayo titulado **¿Qué es filosofía política?**, el cual apareció por primera vez en inglés, recopilado junto a otros trabajos, en 1959. En él, Strauss entra sin más preámbulos al análisis de lo anunciado en el título, sin detenerse en exposiciones académicas que pudieran mostrar, siquiera por un momento, su profunda erudición. Así entonces, Strauss elige, como punto de partida, hablar de la cosa en cuestión y no de las opiniones que sobre ella hay. Lo que sigue son pues las grandes líneas de su razonamiento, que para comodidad de la exposición, he agrupado en tres puntos: la filosofía política y su objeto problemático, sobre las causas de la decadencia de la filosofía política, y finalmente, acerca de dos objeciones contemporáneas contra la filosofía política clásica.

**1. La filosofía política y su objeto problemático**

Toda acción política busca sobre todo dos cosas: la preservación de algo, o el cambio. Cuando se busca preservar, deseamos prevenir un cambio hacia lo peor; cuando se busca cambiar, deseamos producir algo mejor. Toda acción política entonces está guiada por una idea acerca de lo mejor y lo peor. Pero esto implica a su vez una idea de lo bueno. Y la conciencia de lo bueno que guía nuestras reflexiones tiene, en un principio, el carácter de **opinión**: no se la cuestiona, pero si se reflexiona sobre ella, aparece como cuestionable. Y este cuestionamiento de lo bueno, o de lo que creemos bueno, nos pone en la búsqueda de algo que no sea ya más cuestionable, es decir, en la búsqueda de un pensamiento que no sea ya opinión sino **conocimiento**. De este modo, toda acción política tiene en sí misma la posibilidad intrínseca de transformarse en una búsqueda de lo que es políticamente bueno, y que no sea ya opinable al infinito. Lo buscado por la acción política es la buena sociedad, la vida buena. Ahora bien, cuando este propósito de reemplazar la opinión por un conocimiento de la vida buena en sociedad, se hace explícito, emerge entonces la filosofía política. Pero al hablar de filosofía política, hablamos de un saber que forma parte de un todo mayor, el de la filosofía. Y la filosofía política es filosofía por el tipo de tratamiento a que somete su objeto de estudio; se trata de una manera que busca llegar a las raíces mismas de lo político, es globalizante, y al mismo tiempo no se reconoce ningún tipo de compromiso más que con la verdad. Pero también, el objeto de estudio impone sus exigencias: el conocimiento buscado debe tener una función específica, debe ser **relevante** para la concreta vida política. Por eso, la filosofía política es la rama de la filosofía que se encuentra más próxima a la vida política, es decir, a la vida no filosófica. De todos modos, es importante recordar que la filosofía no es tanto la posesión de la verdad, como su búsqueda. Aquí es cuestión más bien de una actitud hacia la realidad, que de un logro garantizado, y especialmente tratándose de materias políticas. Por supuesto, esto no invalida la tarea filosófica. El conocimiento genuino de todos los componentes de un problema fundamental, aun cuando su solución no se vea claramente, es mejor que la indiferencia o la ceguera hacia el mismo. Incluso esto es preferible al hecho de tener respuestas para un vasto número de cuestiones periféricas.

Ahora bien, las cuestiones políticas, especialmente las fundamentales, suscitan, por su propia naturaleza, la aprobación o la desaprobación, la alabanza o el escarnio. Pertenece a la esencia de las cosas políticas el no ser neutrales. Ellas interpelan, nos reclaman, a cada momento están incitándonos a juzgar, a decir esto es bueno o aquello no lo es. Y este es un dato que no puede ser ignorado en el momento de transformar la opinión en conocimiento. Tratar en el plano epistemológico a las cosas políticas de una manera **objetiva**, es extraerles toda su pulpa, es desangrarlas, y ninguna ciencia que pretenda conocerlas puede prescindir de esto que las hace ser cosas políticas. Por esa razón, lo que hoy se llama en Estados Unidos, por ejemplo, "ciencia política", no es, en verdad, un saber de las cosas políticas, no solamente porque las cuestiones valorativas no cuentan, sino además porque las investigaciones están

guiadas por el modelo de la ciencia natural. Y las ciencias naturales tienen como objeto de estudio realidades en las cuales no existe aquello que define a la realidad humana: la libertad. De ahí que la ciencia política "científica" es incompatible con la filosofía política. Realmente, eso que hoy llamamos **ciencia**, es francamente no filosófico; en todo caso, esas **ciencias** necesitan filosofía de una clase: la metodología o la lógica. Más que eso, ya las hace pasar por sospechosas para la ortodoxia epistemológica. Por más importante que resulten para la opinión pública las tareas de los científicos políticos, por más que ellos ocupen a veces los puestos de privilegio en el ansia informativa del gran público, lo cierto es que ellos ni siquiera rozan lo esencial de la naturaleza de las cosas políticas: recolecciones de datos, análisis estadísticos, encuestas y sondeos de opinión, no tienen más efecto que el de distraer la atención de lo esencial. Y es que la vida política tiene como constitutivo inherente una enorme carga de **opinión**, y ésta no admite un tratamiento científico que pretenda reducirla al carácter de "variable" de un sistema de equilibrio de fuerzas, donde todo debe estar previsto y donde todo puede ser manipulable **ad libitum**. Lo cual no significa de ninguna manera no sea posible un abordaje científico de la política. Solamente, debemos ajustar el método de aproximación a la realidad política que nos permita una comprensión menos artificial de la misma. Y digamos ahora al margen que en esto, Strauss adhiere completamente a las recomendaciones de higiene epistemológica enseñadas por los clásicos, en el sentido de que las diferentes realidades exigen diferentes métodos. Y si algunas ciencias pueden exhibir resultados más espectaculares que otras, ello no autoriza a que transpongamos sus métodos a los demás sectores de la realidad. Aristóteles llegó a escribir ya en el comienzo de su obra política, es decir, en la **Ética Nicomaquea**, que el respeto por esta sencilla norma es incluso una marca de cierto refinamiento espiritual. Quizá también estaba cansado de los matemáticos que querían explicarlo todo con los números. Por eso, si la vida política está conformada por una mezcla de opinión y conocimiento, la ciencia política deberá reflejar de algún modo esta realidad y aceptar como un hecho inevitable que su máxima aspiración no podrá ser nunca la obtención de un conocimiento absoluto, sino, y esto ya es mucho, un compromiso con la búsqueda de una verdad acerca de lo que es razonable emprender como acción política. La búsqueda de la verdad en política está entonces esencialmente animada por un impulso moral: el amor de la verdad. Claro que esta investigación puede realizarse en dos niveles diferentes: el político y el académico, que se hace, o por lo menos se intenta hacer en las universidades. Ambos presentan sus ventajas e inconvenientes, pero Strauss parece sugerir que el más importante es el último, el académico. No debemos olvidar que en su mayor parte los hombres políticos reciben su formación en las universidades. Ahora bien, resulta un hecho indiscutible que la filosofía política, tal como la describe Strauss, se encuentra en un estado de decadencia o aún de putrefacción. Y es en la instancia académica donde esa gangrena tuvo su origen.

## 2. Sobre las causas de la decadencia de la filosofía política

Los dos grandes responsables de la corrupción de la filosofía política son, según Strauss, dos: la Ciencia y la Historia. Estos dos grandes poderes del mundo contemporáneo han terminado por destruir la posibilidad misma de la filosofía política.

El rechazo de la filosofía política como a-científica es característico del positivismo. Fundamentalmente, el positivismo de hoy sostiene que la ciencia moderna es la más elevada forma de conocimiento a la que podemos aspirar, precisamente porque en su búsqueda de un saber absoluto ha puesto como paradigma aquellas ciencias en las cuales es posible acceder a un tipo de conocimiento de estas características. Con lo cual quedan automáticamente menospreciadas aquellas ciencias que, por la elevación de sus objetos, o bien por el alto contenido de incertidumbre, no permiten el acceso a ese Absoluto. Esas ciencias son, respectivamente, la Metafísica y la Política. Y en la última década del siglo XIX el positivismo alcanzó su conclusión más acabada decretando la existencia de una separación radical entre hechos y valores, y que todo conocimiento, especialmente los sociales, solamente son científicos en tanto prescindan de cualquier forma de juicio valorativo. Esto constituye para Strauss, además de un nefasto criterio epistemológico, una contradicción en los términos. En efecto, el cientista político pone un ahínco y una fuerza dignas de encomio cuando se trata de defender la avaloratividad... pero esta apasionada defensa de la "objetividad" se parece mucho a la defensa de un valor. Dicho de otro modo, la contradicción fundamental de los científicos avalorativos es que su valor más importante, el que da sentido a sus investigaciones, es la defensa del valor de la avaloratividad. La búsqueda de la verdad tampoco es admisible en este estilo de ciencia, pues eso también sería un valor; es decir que por esta vía queda abierta la puerta para cualquier exceso con la

falacia del pluralismo. Este pluralismo, que es, sí, un requisito indispensable en las instancias previas a la labor científica, debe desaparecer en el momento de las conclusiones. Según el punto de vista de la ciencia social avalorativa, no habría ninguna razón para protestar si un gobierno decidiera, por ejemplo, suprimir el estudio de las ciencias sociales por considerarlas subversivas o peligrosas. ¿Por qué habría que suponer entonces en ese caso que las únicas cosas de **valor** serían las ciencias sociales? En fin, esta avaloratividad o neutralidad ética es una de las actitudes de vulgaridad espiritual que Aristóteles criticaba en la **Ética Nicomaquea**. Es imposible estudiar nada que tenga que ver con las cosas políticas si no se hacen juicios de valor. Si se los expulsa por la puerta delantera, entrarán por una puerta lateral. Y así nos vemos hoy obligados a ciertos malabarismos intelectuales, que nos permitan justificar la presencia de esos invitados aguafiestas que son los valores. Se inventa de este modo la psicopatología, por ejemplo, que trata de explicar y/o comprender la conducta de los canallas llamándolos neuróticos, inadaptados, etc.

Y aún podría mostrarse con mayor sencillez la imposibilidad de una ciencia política avalorativa. La ciencia política presupone una distinción entre las cosas que son políticas y aquellas que no lo son. Es decir, se requiere del científico una **elección** que responda a la pregunta: ¿qué es, en definitiva, lo político? Pero toda elección se efectúa siempre a partir de un valor, en caso contrario, o no elegiríamos nunca nada, o lo elegiríamos todo. Y esto es imposible.

Realmente, el rechazo de los juicios de valor se basa en el prejuicio de que los conflictos de valor son irresolubles para la razón humana, lo cual se afirma con demasiada frecuencia pero nunca ha sido probado. Es verdad que puede haber conflictos de valor que sean irresolubles para nosotros. Sin embargo, dice Strauss, si no podemos decir cuál es la más alta de dos montañas cuyas cimas están ocultas por las nubes, por lo menos podemos afirmar que una montaña es, generalmente, más elevada que una colina. Y si dos naciones han estado en guerra por siglos, y no somos capaces de juzgar de quien es la culpa de todo, sí somos capaces de juzgar, por ejemplo, que la matanza de poblaciones inocentes es siempre una aberración. Ahora bien, el orden político cotidiano suele estructurarse en torno de valores que son perfectamente discernibles.

En cuanto a la otra gran potencia destructiva de la filosofía política, la historia, el ataque de Strauss se dirige a su entronización como **historicismo**. Este es, de alguna manera, una derivación del positivismo según un proceso complejo que no expondré aquí. En todo caso, hay algunas diferencias con el positivismo en el sentido de que ahora se aceptan los valores, se niega el modelo paradigmático de las ciencias experimentales o naturales, y por último se rechaza ver a la historia como un proceso que tendrá alguna vez un final, o por lo menos, como un proceso con razonabilidad intrínseca. Sin embargo, la conjunción de estos caracteres genera un tipo de comprensión, la histórica, para la cual no existe nada que pueda tener un valor permanente. Se acepta que puedan efectuarse juicios de valor en la instancia científico-académica, o aún en la política concreta, pero siempre, esos valores son fruto del tiempo histórico. Lo que hoy es bueno, mañana puede no serlo y viceversa. Solamente se requiere la **comprensión histórica**: no hay nada que pueda juzgarse como permanentemente bueno o malo. Todo depende de las circunstancias. Y esto fue lo que permitió al más radical de los historicistas académicos de este siglo someterse, e incluso dar la bienvenida como una orden del destino, al veredicto de la parte menos sabia y menos moderada de su nación, en una época en la cual esa nación se encontraba en su estado menos sabio y moderado. Ese historicista radical al que Strauss no nombra, es Heidegger. La gran tragedia de 1933 es una prueba más que suficiente para recordarnos que la filosofía política no debe abandonar jamás su objetivo esencial, el de la buena sociedad.

### 3. Las objeciones contra la filosofía política clásica

Estas reflexiones de Strauss quedarían incompletas si no se las examina junto a su idea de la filosofía política clásica. La necesidad de referirse a ella surge de la convicción de que la primera mirada sobre un hecho, tiene una frescura y una capacidad de penetración que no pueden ser igualados en las miradas posteriores. Y como los primeros que miraron filosóficamente los hechos políticos fueron Platón y Aristóteles, es bueno referirnos a ellos. Strauss advierte de todos modos, contra lo que pudiera creerse y contra cualquier arcaísmo conservador, que la filosofía política clásica **no es** tradicionalista, pues ella pertenece al momento en que, precisamente,

todas las tradiciones políticas estaban siendo sacudidas, y tampoco había una tradición de filosofía política. En épocas posteriores, el estudio filosófico de las cosas políticas ha estado mediatizado por una tradición de filosofía política que actuó como una pantalla entre el filósofo y la realidad política. Los clásicos, en cambio, no ven este asunto desde una perspectiva exterior, como simples espectadores de la vida. Por el contrario, ellos asumen el papel del ciudadano inteligente e intentan profundizar la mirada donde el ciudadano común no ve claramente. Por otra parte, y esto es ejemplar, el **vocabulario** que emplean los clásicos pone un especialísimo cuidado de no apartarse de los términos de uso corriente en la vida política. Nada de tecnicismos, academicismos o palabras extrañas de las cuales la misma realidad finalmente se burla. Por eso la filosofía política clásica es inteligible, y al mismo tiempo, es profundamente significativa en la vida concreta. Por el contrario, la filosofía política posterior, especialmente la moderna, se ha distanciado profundamente de las realidades que le dan sustento y ha adquirido un carácter de **abstracción** desconocido para los griegos. De ahí que se haya engendrado la creencia de que el movimiento filosófico debe ser un movimiento, no desde la opinión al conocimiento, no desde el aquí y el ahora hacia lo eterno, sino de lo abstracto a lo concreto. De ahí el fracaso de la filosofía política contemporánea, pues su punto de partida es una abstracción y no los hechos concretos.

Así entonces, en el contexto del enfrentamiento con la modernidad, es interesante examinar brevemente un par de objeciones contemporáneas contra la filosofía política clásica, que demuestran hasta qué punto la modernidad se ha alejado de los griegos.

- 1) En primer lugar, se dice que la filosofía política clásica es antidemocrática, y por lo tanto es mala.
- 2) En segundo lugar, se ha argumentado que la filosofía política clásica está basada en una filosofía de la naturaleza que responde a la cosmología clásica, pero la ciencia moderna habría demostrado que esta base es falsa.

Veamos la respuesta de Strauss a ambas objeciones. A lo primero, sería una tontería negar que los clásicos rechazaban la democracia por considerarlo un régimen inferior, si bien es cierto que no eran ciegos a las ventajas de este régimen. Sabían perfectamente que sólo en la democracia era posible el florecimiento total de la libertad, al menos en algún sentido. Pero el rechazo de la democracia se efectúa sobre un punto muy importante: ellos pensaban que el fin de la vida humana no es la **libertad**, sino la **virtud**. La libertad como fin, es ambiguo porque puede ser libertad para el bien o para el mal. La virtud, por su parte, emerge a través de un proceso educativo, es decir, sobre todo, a través de la formación del carácter en un clima de cierto ocio, tanto por parte de los padres como de los hijos. Pero el ocio requiere la posesión de una riqueza cuya administración sea compatible con ese ocio. Ahora bien, observa Strauss siguiendo a Aristóteles, siempre existe, parece que por naturaleza, una minoría de personas pudientes y una mayoría de pobres. Y esto perdurará por siempre, no hay nada que se pueda hacer contra ello, más que prevenir algunos excesos, pero pobres habrá siempre. Por esa razón, la democracia es el gobierno de la mayoría que no ha sido educada, y nadie, en su sano juicio, desea vivir bajo semejante régimen. En regla general, este razonamiento se ha mantenido a lo largo de todas las épocas, y ha prevalecido la idea de que entonces, la educación debe ser universal. Ahora bien, esta educación universal presupone al mismo tiempo que la economía de escasez dé lugar a una economía de plenitud, pues siempre sigue siendo necesaria la riqueza y el ocio. Pero una economía de plenitud presupone a su vez un fuerte desarrollo tecnológico. Y a su vez, la condición para acceder a este tipo de desarrollo tecnológico, es la emancipación de la técnica de todo control moral y político. De ahí que en última instancia, lo que vendría a separarnos de los griegos, es la diferente estimación en que tenemos a la técnica. La visión clásica entonces no ha sido refutada en absoluto; aún más, hoy parece haberse cumplido la profecía implícita de los griegos de que la emancipación de la tecnología del control moral y político, llevaría a la humanidad al desastre y a la deshumanización del hombre. Y tampoco podemos decir que la democracia ha encontrado la solución del problema educativo, pues a lo sumo, la educación ya no es formación del carácter sino **instrucción**, a menudo de pésima categoría. Por el contrario, la aventura educativa de los griegos, no puede ser jamás pensada como una educación de masas, sino como la formación elevada de aquellos que naturalmente son aptos. La aristocracia en cuestión aquí es, sobre todo, una aristocracia del espíritu.

A la segunda objeción que descalifica a la filosofía política clásica por considerarla ligada

a una cosmología supuestamente falsa, según los datos de la ciencia moderna, Strauss responde que, cualquiera sea el significado de la ciencia moderna, ello no afecta nuestra comprensión de lo que es humano en el hombre. Y entender al hombre a la luz del todo cósmico, significa para la ciencia moderna entenderlo a la luz de lo que es sub-humano. Este punto de vista es absolutamente ininteligible para la filosofía política clásica, que nace, precisamente de la antropología socrática. Y ésta se plantea justamente como una toma de distancia respecto de las "cosmologías" en boga de su tiempo. La antropología que sustenta a la filosofía política clásica, no busca entonces comprender al hombre y a la sociedad a la luz de lo no humano, a la luz de una cosmología.

Así pues, hay entre los clásicos un acuerdo de base consistente en una misma noción acerca del fin de la vida política. Este es la **virtud**, y el régimen de gobierno más apropiado para su consecución es la república aristocrática, o aún el régimen mixto. La pérdida de la noción de fin, es la pérdida de la idea del sentido de la vida política, sentido que actúa como eje centrípeta de la reflexión filosófica. Una vez eliminado este núcleo de sentido, se explica que en la modernidad ya no haya filosofía política, en singular, sino filosofías políticas, en plural. En todo caso, hay en ellas un solo rasgo común: el rechazo de los clásicos.

## B. ERIC VÖEGELIN

Los tres grandes ejes sobre los que gira el pensamiento político de Vöegelin en **Nueva ciencia de la política** (Madrid, Rialph, 1968), son los siguientes: 1) el concepto de **representación**; 2) el **positivismo** como la forma más acabada de destrucción de la ciencia política; y 3) el papel del **gnosticismo** en la formación de la ciencia política moderna, cuyo acabamiento es precisamente el positivismo. Estos ejes serán entonces objeto de una breve descripción, para culminar en lo que podría inferirse es la propuesta de Vöegelin.

### 1. La representación

Si tomamos en cuenta que uno de los caracteres esenciales de la existencia humana es su historicidad, no es extraño que una teoría de la política deba ser además, al mismo tiempo, una teoría de la historia. Pudiera decirse también que el rango de comunidad política no es atribuible a cualquier comunidad humana; no todo pueblo es una **polis**, parece surgir Vöegelin. Y cuál sea el, o los requisitos para que una comunidad pueda llamarse "política", Vöegelin no lo trata en detalle. Pero por lo menos, se requiere alguna forma de autoconciencia de esa comunidad de estar conformando una comunidad. Esta es la condición para que ella pueda actuar en la historia, para que ella posea una historicidad. De modo que política e historia van juntas; la historia es historia de la política y la política es tal cuando genera historia. De ahí que la temporalidad específicamente humana, sea su expresión como historia. Existir en tanto comunidad política es existir históricamente. Y la existencia histórica va acompañada de una "representación", concepto clave para Vöegelin. La representación a la que él alude no es la del gobierno "representativo", aunque ésta no queda excluida de su pensamiento. Este aspecto de la representación es muy importante para Vöegelin, pues una sociedad política accede a la existencia cuando se articula a sí misma y crea un representante. Sin embargo, se trata más bien de un concepto más profundo que llega incluso a explicar el hecho del gobierno representativo. Y si bien debemos advertir que en **Nueva ciencia de la Política** el autor no es demasiado explícito en la definición de los conceptos más importantes que utilizará, podemos inferir que la representación designa para Vöegelin, ante todo, la forma en que las sociedades, en esa autoconciencia como comunidades políticas, se interpretan a sí mismas como **representantes** de una verdad trascendente. Es decir que la autoconciencia de conformar una comunidad política, está ligada a la conciencia de tales comunidades de estar representando algún tipo de verdad trascendente. Las identidades nacionales dependen entonces de la autoconciencia representativa, la cual es capaz de generar una historia.

Ahora bien, en Occidente, pueden señalarse tres grandes períodos que coinciden con la época en que esas representaciones han logrado un grado de plenitud. Sin embargo, curiosamente, la representación explícita o consciente de encarnar una verdad trascendente, no es simultánea con el florecimiento político concreto de las comunidades donde se consigue esa autoconciencia representativa. Esta última parece tener más bien un carácter vespéral. Y más

aún, las tales representaciones son paralelas más bien con una época de decadencia o de revolución de esas civilizaciones. En síntesis, pueden señalarse, decíamos, tres grandes períodos, o tres grandes representaciones encarnadas en pensamientos concretos: el de la creación de la ciencia política por Platón y Aristóteles, que coincide con la crisis helénica; el de la Civitas Dei de San Agustín, que coincide con la crisis de Roma y la cristiandad; y el de la filosofía del derecho y de la historia de Hegel, que coincide con la primera gran conmoción revolucionaria de la crisis de Occidente. Estas son, al decir de Vöegelin, las únicas grandes épocas: los espacios de tiempo que transcurren entre ellas vienen señalados por épocas menores.

Pero a esas épocas vesperales también pertenecen los intentos de restauración de la ciencia política, como si la autoconciencia representativa cristalizara no solamente en un aspecto teórico, sino que además planteara una tarea práctica concreta.

En la restauración de la ciencia política hay una urgencia de tomar conciencia de los principios, y no sólo el intento de volver a los contenidos específicos de un intento político anterior. Por esa razón, sería aconsejable que quienes deseen hoy una restauración de la ciencia política, no se planteen un regreso al platonismo, al agustinismo o al hegelianismo. Así pues, en razón de la historicidad de la existencia humana, la ciencia política no podría restaurarse en su dignidad a través de un renacimiento literal de los logros filosóficos del pasado. Se trata más bien de alcanzar de nuevo los principios a través de una labor teórica que parta desde la situación concreta, histórica, de cada período. Ahora bien, ese esfuerzo, felizmente, viene realizándose, aunque aún no es demasiado conocido.

## 2. El positivismo

En todo caso, si planteamos la restauración de la ciencia política como una vuelta a la toma de conciencia de los principios de la vida política, no será superfluo echar una mirada sobre las causas del oscurecimiento de tales principios. Y en ese sentido, parece que, al menos en nuestra época, tenemos ya individualizado al gran responsable: se trata del **positivismo**. La destrucción llevada a cabo por éste es la consecuencia de dos supuestos fundamentales. En primer lugar, la floración de las ciencias naturales, contribuyó a que se atribuyese a los métodos propios de las ciencias exactas del mundo exterior un valor paradigmático para todo tipo de conocimiento. Pero esto hubiera resultado inofensivo en cuanto hubiera permanecido como simple aventura intelectual de académicos ociosos. Si esto se hizo peligroso, fue por el segundo supuesto, que consideraba a los métodos de las ciencias exactas, no solamente como paradigmáticos, sino como el único modelo posible de viabilidad epistemológica. De la combinación de ambos supuestos surgieron afirmaciones tales como: el estudio de la realidad sólo será científico en tanto emplee los métodos de las ciencias de la naturaleza; los problemas planteados en otros términos son ilusorios; no cabe plantearse cuestiones metafísicas; y que aquellas zonas del ser no accesibles a través de estos métodos son irrelevantes, llegando incluso a negar su existencia. Verdaderamente, el segundo supuesto era el realmente peligroso. Sólo a través de él puede comprenderse la potencia destructiva del positivismo. Este supuesto, al subordinar la viabilidad teórica al método, pervierte por completo el sentido de la ciencia. Es asombrosa la ceguera para ver que los diferentes objetos requieren métodos diferentes. Un científico de la política, apenas necesita de las matemáticas, así como un biólogo que estudie la estructura celular casi no empleará la filología clásica. Esto puede parecer muy evidente, pero el olvido de esas verdades elementales ha sido precisamente una de las características de la postura positiva. La validez del método ya no depende de su utilidad para el fin científico, sino que por el contrario, el uso de un método está siendo criterio de científicidad. Con esto se pierde el significado de la ciencia como exposición verídica de la estructura de la realidad, como orientación teórica del hombre en su mundo, y como el gran instrumento con que contamos para comprender nuestra propia posición en el universo. Ciertamente, la subordinación de la validez teórica al método pervierte el significado de la ciencia, cualquiera sea el método elegido como modelo. Por eso, no se trata sólo de criticar la transposición del método de la ciencia natural a otro orden de saberes, sino más bien el hecho de la subversión de la relación que debe existir entre el método y la ciencia. Este es la peligrosidad del positivismo, más que el tipo de método escogido como paradigma. A este modo de pensar puede llamársele, en general, **positivismo**, pero debe quedar claro que éste puede tener varias expresiones o variantes que no se agotan en la versión de Comte. Un rasgo común de los positivismos, que pueden entonces definirse por su

hipertrofia metodológica, es el de entronizar siempre los métodos de las ciencias "exteriores". De esta forma, si la política quiere ser ciencia, debe ser, entre otras cosas, "objetiva", es decir, debe expulsar de su seno a los **juicios de valor**, debe ser **avalorativa**. Cuando tenga que ver con el recto orden del espíritu o con las cosas morales, es **subjetivo** y por lo tanto indigno de figurar como científicamente viable.

El movimiento de la metodología, por lo menos en cuanto se refiere a la ciencia política, alcanzó las últimas consecuencias de su lógica interna en la obra de Max Weber. Una ciencia libre de valores significa para Weber la investigación de las causas y los efectos, y especialmente la construcción de relaciones causales típicas. Por ejemplo, una ciencia política avalorativa, no puede pronunciarse sobre si es bueno o es malo ser socialista o liberal; a lo sumo deberá indicar qué consecuencias se seguirán en caso de poner en práctica tales posturas. La concepción de la ciencia de Weber, por ejemplo, suponía una relación social entre el científico y el político, estimulada en la institución de una Universidad donde el científico, en calidad de profesor, informaría a los alumnos, futuros hombres políticos, sobre la estructura de la realidad, política. A lo sumo, podría aspirarse a que las preferencias valorativas de los alumnos fuesen razonadas, podría apelarse a una ética de la responsabilidad, pero en ningún momento se debería tratar de influir directamente en los valores de los alumnos. Esto, desde un punto de vista puramente teórico, puede parecer aconsejable e inobjetable, pero desde el punto de vista del profesor que tiene ante sí un alumnado universitario al que no le interesa absolutamente nada, o bien, absolutamente ideologizado, que no ve sino a través de los cristales de su ideología, la tarea pedagógica que se plantea como metodológicamente avalorativa, es bastante ineficaz. Es cierto que Weber se planteó seriamente la restauración de la ciencia política en este nivel de los principios, y que lo suyo constituyó un serio intento de liberarse de la obsesión metodológica. Sin embargo, su pensamiento es, paradójicamente, el fruto más acabado del positivismo, en la medida en que la restauración de la dignidad epistemológica de la política reconoce en Weber el mismo tabú contra la metafísica que caracteriza al positivismo. En todo caso, con la obra de Weber el positivismo había llegado a su fin. Los intentos de recuperación de la ciencia política han comenzado desde otros puntos de partida que, aparentemente, comienzan a dar sus frutos. Por lo menos, ya no se toma demasiado en serio el hecho de que pueda existir verdaderamente una prescindencia valorativa, y que incluso hasta la condición misma de científicidad de la política no puede prescindir de esos juicios de valor. Y es que el estudio de la comunidad política, es también una actividad humana que se desarrolla en el interior mismo de la comunidad política, la cual a su vez es un orden constituido por acciones humanas, entre ellas, las mismas actividades científicas. La pretendida "exterioridad" u "objetividad" ya no puede tomarse demasiado en serio, y nada obsta para que los juicios de valor ganen su puesto en la constelación epistemológica. Así, el estatuto científico de la política debe venirle desde adentro de ella misma. La reflexión que el propio Vöegelin efectúa acerca de la política está también comprometida con esta actitud. Y ahora es el momento de pasar a la aplicación concreta de este modo de proceder.

### 3. La gnosis

Habíamos mencionado que para Vöegelin, resulta capital el análisis de la representación, entendida como la encarnación de una verdad trascendente que una determinada comunidad política dice detentar. En el caso del Imperio Romano, estructurado en torno a una creencia en la divinidad del Emperador, el cristianismo introdujo una profunda crisis cuyos detalles Vöegelin analiza agudamente, pero sobre lo que no podemos detenernos. En todo caso, será suficiente señalar que la crisis imperial sobreviene cuando comienza a tomar cuerpo la verdad cristiana de que el destino espiritual del hombre, no puede ser representado por la organización de poder de una sociedad política. Sólo puede serlo por la Iglesia. De este modo, la esfera del poder se desacraliza radicalmente y se convierte en temporal. Y en lo exterior, la doble representación del hombre en la sociedad por medio de la Iglesia y del Imperio perduró a través de toda la Edad Media. Los problemas modernos surgirán cuando, lentamente, comience a producirse una re-divinización del hombre y la sociedad, lo cual se traducirá en un cambio de la trascendencia ultramundana, por la inmanencia histórica.

Para decirlo más claramente, debe entenderse por **desacralización** el proceso histórico en el que la cultura del politeísmo desapareció, y la existencia del hombre en la sociedad se reordenó, por la gracia del Dios que trasciende al mundo, hacia la vida eterna en visión beatífica. Por **re-divinización**, sin embargo, no debe entenderse un renacimiento de la cultura politeísta

en el sentido greco-romano. La caracterización de los movimientos políticos de masas contemporáneos como neopaganos induce a error, porque sacrifica a un parecido superficial la naturaleza históricamente única de los movimientos modernos. La **re-divinización** moderna tiene más bien su origen en el mismo Cristianismo y se deriva de componentes que fueron eliminados como heréticos por la Iglesia universal. El primero de estos componentes apareció en el mismo origen histórico del Cristianismo como un movimiento mesiánico judío, y si bien, desde un punto de vista doctrinario o puramente teórico esto ya no tiene validez, ha quedado sin embargo en la modernidad esa tentación mesiánica que debería acontecer en el interior del tiempo histórico. El caso típico es Marx. Pero la esencia propia del Cristianismo no adhirió a esta espera salvífica intrahistórica, por la sencilla razón de que, como Cristo no venía, los cristianos se pusieron a pensar si en realidad esa escatología no sería más bien una cuestión transhistórica y sobrenatural. De todos modos, quedó siempre germinando en algunos grupos una esperanza soteriológica intrahistórica, hasta que ciertas condiciones hicieran posible su expresión en un sistema más articulado de ideas, como es el caso de la modernidad. De todos modos, la búsqueda de la re-divinización de la sociedad y el hombre dio origen a todo un simbolismo particular y definido solamente a fines del siglo XII. La primera expresión clara y completa de esta idea es la persona y la obra del abad Joaquín de Fiore. Su periodización de la historia es una clara muestra del inmanentismo mesiánico intrahistórico. Las distintas edades de la humanidad, según el monje calabrés, responden a una escatología trinitaria, la cual se expresa en un conjunto de símbolos que gobiernan la auto-interpretación de la sociedad política moderna hasta el día de hoy. Vöegelin menciona cuatro símbolos, de los cuales mencionaremos dos. El primero es la concepción de la historia como una sucesión de tres edades, de las cuales la tercera es el Tercer Reino Final. Como variación de este símbolo tenemos la periodización enciclopedista de la historia en antigua, medieval y moderna; las teorías de Turgot y Comte sobre la sucesión de las fases teológica, metafísica y científica; la dialéctica de Hegel sobre los tres estadios de la libertad y la plenitud auto-refleja; la dialéctica marxista con sus tres fases del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final, y por último, el símbolo nacional-socialista del Tercer Reich. El segundo símbolo que quisiéramos destacar en la escatología de Joaquín de Fiore, es para Vöegelin el de la fraternidad entre personas autónomas. Esta idea puede tener variaciones infinitas; se la puede hallar en diversos grados de pureza tanto en sectas medievales y del Renacimiento, como en las iglesias puritanas de los Santos. En su forma secularizada más radical, ha llegado a ser un componente formidable del credo democrático contemporáneo, y es el núcleo dinámico de la mística marxista del reino de la libertad y la desaparición del Estado. Digamos de paso que la **secularización** total, sin la menor intervención de lo trascendente, se produce en el siglo XVIII, con la idea del progreso. Pero en todo caso, es claro que el proceso de secularización, es al mismo tiempo un proceso de re-divinización del hombre y la sociedad. Esto constituye el núcleo activo de la escatología inmanentista, y es un proceso del cual no hemos salido aún.

En este punto se inscribe la tercera gran tesis de Vöegelin. La **actitud** espiritual que está en la base de la progresión inmanetista, desde sus mismos orígenes en el mesianismo judío, es el **gnosticismo**. La tentativa de hacer inmanente el significado de la existencia humana, trata fundamentalmente de asentar nuestro conocimiento de la transcendencia en un terreno más firme que el que permite el conocimiento de fe. Y las experiencias gnósticas ofrecen esa mayor seguridad en la medida en que constituyen una expansión del alma que llega al punto de arrastrar a Dios al interior de la vida humana. Claro que la gnosis puede derramar sus beneficios sobre cualquiera de las facultades humanas, y por eso pueden hallarse gnosis de tipo puramente intelectual-especulativo, como el caso de Hegel o Schelling. También puede haber una gnosis emocional, la cual se encarna en esos dirigentes sectarios o carismáticos que hacen creer que Dios habita en ellos íntegramente. O también la gnosis puede ser volitiva y consistir en el propósito de redimir al hombre y a la sociedad, como es el caso de los activistas revolucionarios tales como Comte, Marx o Hitler. En fin, toda la amplia gama de las experiencias gnósticas constituye el núcleo de la re-divinización de la sociedad, porque los hombres que caen en ellas se divinizan a sí mismos al sustituir la fe, en el sentido cristiano, por otros medios más masivos de participar en la divinidad. De este modo, la evolución histórica de las experiencias gnósticas determina una estructura particular de la realidad política. Y precisamente porque se trata de un proceso ininterrumpido, hay una conexión del gnosticismo medieval con el contemporáneo. Esto es lo que permite decir, precisamente, que la esencia del modernismo radica en el crecimiento del gnosticismo. Pero no dejemos de notar que ya en los primeros siglos

de nuestra era, la herejía gnóstica fue el gran enemigo del Cristianismo. Después de una serie de etapas, con el prodigioso avance de la ciencia a partir del siglo XVII, el nuevo instrumento de conocimiento había de convertirse en el vehículo simbólico de la verdad gnóstica. Con la ciencia moderna, o mejor dicho el cientificismo, la especulación gnóstica llegó a su cénit. El cientificismo ha permanecido hasta hoy como uno de los movimientos gnósticos más pujantes dentro de la sociedad occidental y, sobre todo, dentro de la ciencia. Precisamente, sobre esta autocomprensión gnóstica, se articulan nuestras sociedades, las cuales **representan** así un tipo históricamente único de verdad gnóstica. Pero para eso se requiere el total abandono del tipo de verdades anunciado por la fe, y por lo tanto, el abandono de toda significación y todo simbolismo ultrahistórico. El totalitarismo, entendido como la norma existencial de los activistas gnósticos, es la forma final de la civilización progresista. Y no se trata de un totalitarismo necesariamente atroz e irrespirable. Puede ser perfectamente el propuesto por un modelo de vida política basado en el consumo o en cualquier objetivo exclusivamente mundano.

#### 4. La propuesta de Vöegelin

Ahora bien, la pregunta que cabe se impone por su propio peso: ¿qué hacer frente a esto? La respuesta de Vöegelin podría estar estructurada en tres niveles (y con esto terminamos):

- a) uno **científico**: de lo que se trata aquí es de la restauración de la ciencia política en su estatuto y dignidad científicos propios, liberada de la tutela paternalista del positivismo, y por lo tanto, capaz de emitir juicios de valor.
- b) uno **práctico**: la recuperación del genuino prestigio científico de la política, implica que ya no puede seguir postergándose la tarea natural de la inteligencia que es juzgar, discernir, decir con todas las letras que esto es bueno y aquello no, que esto es razonable y aquello no es más que locura. Ahora bien, ¿de qué serviría ésto si el sentido profundo de un compromiso con los juicios de valor, compromiso asumido con toda la rectitud de intención de que el científico es capaz, no cristalizara en una directiva práctica concreta? Por eso, la ciencia política así entendida, es un instrumento formidable para la formación de una nueva representación, única condición de posibilidad del renacer de un estilo de vida realmente **político**.
- c) finalmente, el tercer nivel en el cual se mueve la respuesta de Vöegelin, es uno que corona los dos precedentes, y es un nivel espiritual. La nueva representación que necesitamos, es fuertemente antignóstica. Esto implica que, una vez restaurada la ciencia política como ciencia práctica, debemos asumir que habrá siempre en ella un componente de inestabilidad, de misterio impenetrable, y sobre todo, la ciencia política debe aceptar como inherente a la naturaleza humana una apertura a la trascendencia ultrahistórica. La certeza del advenimiento de un paraíso sobre la tierra o de la culminación de los tiempos en el interior del tiempo, debe ser desterrado definitivamente del patrimonio intelectual, práctico y espiritual de la ciencia contemporánea, por ser el mayor peligro que ha acechado y acecha a la humanidad entera.

Todo esto debiera ser posible pues, después de todo, la gnosis que socava la posibilidad de una auténtica plenitud humana en la historia, no es más que una excrescencia. Se trata entonces, no de la titánica tarea de construir un principio, sino de reencontrarlo en la serena grandeza de la tradición cristiana y de los símbolos que la **representan**.