



ERIC VOEGELIN, *Las religiones políticas*, trad. de Manuel Abella y Pedro García Guirao, Trotta, Madrid, 2022, 143 pp. ISBN: 978-84-9879-534-9.

En algún lugar de sus profundidades, en el cordón umbilical del alma, allí donde esta se liga al cosmos, se produce la sacudida.

La fuente de la escritura de *Las religiones políticas* de Eric Voegelin, publicado en Viena en 1938, y reeditado ahora por la editorial Trotta —que ha tenido el acierto de sumar al libro original otro ensayo del autor sobre la *Ciencia, política y gnosticismo* publicado en 1959, el cual recoge una segunda parte sobre ‘El sucedáneo de la religión: los movimientos gnósticos de masas de nuestro tiempo’—, es el resultado de la crítica al “colectivismo político”. Esto es: el nacionalsocialismo emergente en aquella época que, bajo el trasfondo del gnosticismo que recorre, en la tesis principal de la obra del filósofo político alemán, la historia occidental desde el cristianismo primitivo hasta el mundo contemporáneo, supone el problema teológico-político. De hecho, no sería difícil llegar a la conclusión de que, aunque la esencia de todo colectivismo político es, como defiende Voegelin, la “religiosidad”, o “lo esencial” que permanece oculto, el nazismo de Hitler —que para Voegelin, adviértase, no representa lo inmoral bajo ningún concepto— es la expresión de la potencia del mal. Que la premisa de Voegelin fuera precisamente que “una consideración religiosa del nacionalsocialismo ha de partir del supuesto de que existe el mal en el mundo”, indicaría que el colectivismo político —el nacionalsocialismo, el nazismo de Hitler, Hitler mismo en última instancia— es la prueba incontestable de la existencia del mal o, de manera directa, del mal existente en el mundo. Voegelin mostraría de este modo la insuficiencia de la ética, o de la humanidad, para combatir el mal. En realidad, se necesitaría una “fuerza” tan potente como el mal capaz de reconocer que “la fuerza del mal no es una fuerza del bien”. Irrefutable en sí misma, la teodicea no está efectivamente justificada, sin embargo, nunca respecto a este mundo, entonces y ahora.

Bastaría con recordar que, en 1952, Voegelin escribiría en *La nueva ciencia de la política* que tal vez la propaganda gnóstica es solo una acción política que no tiene nada que ver con la búsqueda de la verdad¹ para confirmar que este dualismo existencial originario, no siempre compatible con el punto de vista dialéctico, adolece de una falta de “renovación” religiosa —es decir, la existencia y la necesidad urgente de “grandes personalidades religiosas” ante la “secularización del espíritu” y ante el poder carismático del mal— que exige tanto la ampliación del concepto de religión como el cuestionamiento de “nuestro” concepto de Estado moderno. Dicho de otra manera, solo puede determinarse el origen de la modernidad si, en “denodado combate” con el Sacro Imperio Medieval, interpretamos “como religiosos” los

¹ E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, trad. de Joaquín Ibarburu, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p. 175 y ss.

“movimientos de nuestro tiempo”. La tesis específica de Voegelin al respecto es que, como el poder originariamente absoluto debe ser sustituido por un orden racional soberano que supuestamente no es o puede ser absoluto, la idea de orden, y el orden, como tal, resulta indispensable debido a que la religión y la política —las religiones políticas, las dos esferas que aparecían enfrentadas a la ciencia en la famosa conferencia de Max Weber²— apelarían a los sentimientos por igual; el sentimiento se manifestaría como una sacudida que, en mi opinión, no puede evitar la angustia. En realidad, la sacudida, como se deducía de la cita de cabecera, era la angustia.

Voegelin describiría, de hecho, la enfermedad del hombre moderno en relación con el arte de escribir o con el poder para crear:

Un escritor de nuestros días contempla los montones de cadáveres y la espantosa aniquilación de miles de personas en las convulsiones de la posguerra rusa [el holocausto aún no se había producido], llega a la conclusión de que algo va mal en el mundo y escribe una serie de novelas mediocres.

Que la escritura considerada en respuesta a la teodicea —una escritura deliberadamente dispuesta como reacción ante la muerte— emergiera como una terapia de choque sería, como señala Voegelin, un ejemplo de mediocridad que en realidad encarece tanto la vida como, por así decirlo, la producción de vida. La producción infinita de vida consistiría, efectivamente, en resucitar, o restaurar, a los seres humanos que “buscan y encuentran”. La conjunción única de la acción de buscar y de encontrar, a diferencia de la permanente búsqueda filosófica del conocimiento o de la sabiduría, es aquello que nos aseguraría un mundo mejor en que el hombre pudiera fundar su terrible existencia.

Voegelin se referiría, en un orden estrictamente filosófico que recuerda inevitablemente a la persecución y el arte de escribir straussianos, a la prohibición de las preguntas esenciales de la vida como el histórico “fenómeno nuevo” antes que a la libertad de expresión que se interroga constantemente a sí misma en el mejor caso — la censura o prohibición de la filosofía en que el profesor de filosofía reconoce hoy un rasgo de la modernidad por propia experiencia— como el resultado del “desorden espiritual de nuestro tiempo”, o la “crisis espiritual de una sociedad”, o incluso la “crisis de la civilización” entera, pero nunca aludiendo a un “destino inevitable” que en realidad depende de cada individuo en particular. Ante la caracterización de la modernidad como la eliminación de la filosofía, o como la sustitución de la filosofía, y de la religión, por el gnosticismo respecto a un nuevo orden de la existencia, la filosofía sería la ciencia verdadera que es, o supone, el remedio contra la opinión (el filodoxo o el doxólogo) que representa a la sociedad. La filosofía sería, sin que Voegelin llegara a valorar nunca en ambos textos la pertinencia de los discursos de Rousseau o a mencionar el novedoso artículo de Leo Strauss sobre la intención de Rousseau que le agradecería a su autor en carta del 18 de marzo de 1948,³ lo opuesto a la sociedad. Voegelin llegaría enseguida a la conclusión de que la ciencia opera en el orden del ser de manera directa, por contraposición a la cualidad sistemática del gnosticismo que evita aludir a la trascendencia o a su “voluntad de imanentización” en un intento por referir la perfección divina a la acción humana para hacer posible un “nuevo” mundo mejor. Sin embargo, del postulado gnóstico que consideraba el mundo un modelo

² M. WEBER, ‘La ciencia como profesión’, en *El político y el científico*, ed. y trad. de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2021.

³ Véase L. STRAUSS, ‘La intención de Rousseau’, en *El gusto de Jenofonte. Una introducción a la filosofía*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Antonio Fernández Díez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018 y STRAUSS-VOEGELIN, *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, Trotta, Madrid, 2009.

inadecuado para habitar se seguía perfectamente la necesidad de divinizar al hombre al mismo tiempo como una manera de humanizar al dios: “El mundo se mantiene como algo dado a nosotros, y el hombre no tiene el poder de cambiar su estructura” (135). La clave de acceso a la verdad para el hombre —recuérdese que Voegelin escribiría para “los seres humanos que buscan y encuentran” en el doble sentido de la expresión, distanciándose de este modo de la pauta de la escritura esotérica de Leo Strauss— no podía ser ni la inmanencia del “ser eterno”, o lo que Voegelin llamaría desde un principio las religiones intramundanas, la religión del Estado encarnada en el falso culto exotérico a Atón por parte de la clase dominante y sobre todo del monarca, en alusión a que “descubren lo divino en contenidos que son parte del propio mundo”, ni la *analogia entis* escolástica, que abarcaría, a diferencia del *ens realissimum* que es considerado la causa o el origen del mundo, todas las diferencias en la identidad absoluta de Dios, o las religiones supramundanas, el finalmente “aniquilado” culto esotérico a Osiris del pueblo egipcio. Por ello, era de suma importancia no olvidar que “la degeneración de la fe de ninguna manera tiene que devenir en una forma u otra de gnosis”. De hecho, la auténtica experiencia límite, o la tensión espiritual, que Voegelin trataría de exponer como la necesidad de certeza en referencia a la delimitación inexcusable de los conceptos ónticos, dependía de la comprensión del individuo (el “alma individual”, o el “hombre concreto”, denigrada y rechazada por Akenaton que, aun habiendo eliminado el culto a Osiris, impediría el paso del politeísmo al monoteísmo) como un medio en sí mismo que justifica el fin de la salvación de la comunidad. En el ámbito moderno, diríamos que la comunidad de salvación cristiana, por reflejarlo con el título del excelente libro homónimo de José Luis Villacañas, es sustituida por la fe en el progreso científico, progreso que constituye asimismo un cuerpo vivo que se debate eternamente entre la vida y la muerte, pendiente de su continuidad de manera permanente, al ser capitalizado, si se permite la analogía, por ejemplo, como una especie de comunismo universal sin comunidad.

Entendida, sin embargo, como una “unidad centrada en sí misma”, la comunidad no dejaría de referirse en esencia a la política de manera afectiva como un mito que sirve a la “unión mística” en la medida en que lo verdadero —Voegelin no se refiere nunca a la verdad en este sentido— es lo que beneficia a la comunidad. Por lo que el uso político del mito, que significa tanto la interpretación política del mito como la interpretación mitológica de la política, estaría siempre justificado por el bien de la comunidad. Al margen de este mito de lo político, la premisa doble de Voegelin, que asumía cierta perspectiva de la metafísica platónica-aristotélica, si puede hablarse así, por la que existe un orden del ser y este orden es cognoscible, haría que el resultado del análisis de la ontología del ser no necesitara ser demostrado en cada una de sus manifestaciones, sino que el análisis mismo potencia, en su exigencia intrínseca, la autocomprensión del ser. Así, solo si se entiende el orden del ser como un “todo”, y se asume la existencia de un “ser trascendente” como origen de este orden ontológico, la diversidad de opiniones sobre el “orden correcto” sería susceptible de cuestionarse “en función de su armonía con el orden del ser” (87). Hasta aquí la premisa ontológica de la realidad (del ser). Voegelin establecería, de hecho, que el origen o el fundamento de la ciencia política es, de un modo filosófico, la trascendencia del ser, del orden del ser, de tal manera que la ciencia política no se distinguiría de la filosofía política o, en otras palabras, la filosofía aportaría la trascendencia a (la fundación de) la comunidad, y la trascendencia de la filosofía sería supuestamente reconocible tanto en el amor (*philia*) por lo verdadero como en el amor (*eros*) por lo bello y lo bueno. Es el reconocimiento de lo que podemos llamar la experiencia filosófica cuya virtualidad está más allá del ser (la *epekeina* platónica). Voegelin establecería asimismo la “verdad de la

existencia”, no la mera fundamentación teórica, como el campo de la ciencia política, y de la política, que requiere del análisis científico para esclarecer qué es lo verdadero y, sobre todo, en qué medida la concernencia de la verdad es legítima con respecto al estado actual del ser, de las cosas. Si, como sugería Voegelin, la función del análisis científico es, en última instancia, persuadirnos de algo es debido a que la verdad es, a diferencia de la opinión subjetiva, un modo de la persuasión. Lo que haría que el análisis científico fuera, en la medida en que nos ayudaría a distinguir entre la verdad y la opinión, lo que el propio Voegelin llama una terapia del orden. Orden era el concepto esencial de la obra voegeliana. La ciencia sería, efectivamente, terapéutica. Ahora bien, la reticencia del no filósofo a la ciencia ante el cuestionamiento implícito y explícito de su manera de vivir pondría de relieve el peligro de lo que podemos llamar la *epojé* de la filosofía: poner en suspenso la filosofía, por breve que fuera el tiempo que durase, significaría la observación de una vida incoherente en que la verdad y la opinión están mezcladas sin remedio. En realidad, la terapia del orden tan importante para Voegelin no se refería sino al significado filosófico de la transformación de la opinión en verdad que no es susceptible nunca de recepción literaria alguna.

Antonio Fernández Díez