

Eric Voegelin

La nueva ciencia de la política

Una introducción

discusiones



La nueva ciencia de la política

Del mismo autor

Über die Form des amerikanischen Geistes, Tubinga, 1928

Rasse und Staat, Tubinga, 1933

Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, Berlin, 1933

Der Autoritäre Staat, Viena, 1936

Die politischen Religionen, Viena, 1938

Israel and revelation, Baton Rouge, 1956 (vol. 1 de *Order and history*)

The world of the polis, Baton Rouge, 1957 (vol. 2 de *Order and history*)

Plato and Aristotle, Baton Rouge, 1957 (vol. 3 de *Order and history*)

Wissenschaft, Politik, und Gnosis, Munich, 1959

Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik, Munich, 1966

The ecumenic age, Baton Rouge, 1974 (vol. 4 de *Order and history*)

Eric Voegelin

La nueva ciencia de la política

Una introducción

Traducido por Joaquín Ibarburu



Voegelin, Eric

La nueva ciencia de la política : una introducción - la ed. -
Buenos Aires : Katz, 2006.

238 p. ; 20x13 cm.

Traducido por: Joaquín Ibarburu

ISBN 987-1283-13-X

1. Ciencias Políticas. 2. Teología Política. I. Ibarburu,

Joaquín, trad. II. Título

CDD 320

Primera edición, 2006

© Katz Editores

Sinclair 2949, 5º B

1425, Buenos Aires

www.katzeditores.com

Título de la edición original: *The New Science of Politics.
An Introduction*

© The University of Chicago Press

Chicago, 1952

ISBN Argentina: 987-1283-13-X

ISBN España: 84-609-8387-0

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

- 9 Agradecimientos
- 11 Prólogo
- 13 Introducción

- 41 I. Representación y existencia
- 69 II. Representación y verdad
- 97 III. La lucha por la representación en el Imperio Romano
- 133 IV. El gnosticismo. La naturaleza de la modernidad
- 163 V. La revolución gnóstica, el caso puritano
- 195 VI. El fin de la modernidad

- 227 Índice de contenidos
- 231 Índice de nombres

La posteridad podrá saber
que no hemos permitido irresponsablemente
mediante el silencio que las cosas
pasaran como en un sueño.
Richard Hooker

Agradecimientos

En ocasión de este libro, quiero expresar mi gratitud a la John Simon Guggenheim Memorial Foundation por permitirme actualizar el estado de la cuestión por medio de estudios en Europa durante el verano de 1950. Esos estudios también se vieron facilitados gracias a un subsidio del Consejo de Investigación de la Universidad del Estado de Louisiana.

Mi colega, el profesor Nelson E. Taylor, tuvo la amabilidad de leer el manuscrito, y le estoy agradecido por sus valiosos consejos en materia de estilo. Quiero agradecer el excelente trabajo secretarial de la señorita Josephine Scurria. The Viking Press fue muy amable en permitirme citar pasajes de una obra de su publicación.

Este libro es la ampliación de seis disertaciones sobre "Verdad y representación" que di en 1951 con el auspicio de la Fundación Charles R. Walgreen. Es una buena oportunidad de volver a dar las gracias a la fundación, así como a su distinguido presidente, el profesor Jerome G. Kerwin.

Eric Voegelin, Baton Rouge, Louisiana

Prólogo

Durante los últimos treinta años o más, surgieron entre los estudiantes del área política aquellos que desafiaron el abordaje tradicional en relación con el gobierno y la política, un abordaje que se remonta a la época de Aristóteles. Tanto las bases estadísticas como las psicológicas y las sociológicas de una ciencia política han encontrado partidarios. Los que impulsan las nuevas teorías hicieron a un lado o rechazaron la consideración de cualquier sistema de valores en sus teorías de abordaje científico de la política. Si bien en la actualidad ese tipo de abordaje goza de amplia aceptación, está siendo desafiado en muchos medios, sobre todo en el propio reducto de la escuela científica: la Universidad de Chicago. En este trabajo, el profesor Voegelin hace un interesante aporte a la esfera y al método de la política. Su posición de destacado académico en el campo de la teoría política es una garantía de su rigor y su objetividad en el manejo del tema.

Estas disertaciones, que contaron con el auspicio de la Fundación Charles R. Walgreen, se realizaron en la Universidad de Chicago durante el trimestre de invierno de 1951. La cooperación del autor y de la Universidad de Chicago permitió que la fundación publicara esta serie.

Jerome G. Kerwin,
presidente de la Fundación Charles R. Walgreen
para el Estudio de las Instituciones Americanas

Introducción

1

La existencia del hombre en sociedad política es existencia histórica; y si una teoría de la política profundiza en los principios, debe ser al mismo tiempo una teoría de la historia. Las siguientes disertaciones sobre el problema central de una teoría de la política –la representación– llevarán entonces el análisis más allá de una descripción de las que convencionalmente se llaman instituciones representativas, hacia la naturaleza de la representación como forma por la cual una sociedad política cobra existencia para la acción en la historia. Por otra parte, el análisis no se detendrá en ese punto, sino que procederá a una explicación de los símbolos por medio de los cuales las sociedades políticas se interpretan a sí mismas como representantes de una verdad trascendente. Y la variedad de esos símbolos, por último, no formará un mero catálogo, sino que será accesible a la teorización en tanto sucesión inteligible de fases en un proceso histórico. Un análisis de la representación, si sus implicaciones teóricas se desarrollan de manera consistente, se convertirá, de hecho, en una filosofía de la historia.

En la actualidad, no se acostumbra abordar un problema teórico hasta el punto en que los principios de la política se unan con los principios de una filosofía de la historia. Sin embargo,

el método no puede considerarse una innovación en la ciencia política, sino que aparecerá más bien como una restauración si se recuerda que los dos campos que hoy se desarrollan por separado estaban inseparablemente unidos cuando Platón fundó la ciencia política. Esta teoría integral de la política nació de la crisis de la sociedad helénica. En un momento de crisis, cuando el orden de la sociedad vacila y se desintegra, los problemas fundamentales de la existencia política en la historia se perciben con más facilidad que en períodos de estabilidad. Podría decirse entonces que, desde aquel momento, la limitación de la ciencia política a la descripción de las instituciones existentes y a la apología de sus principios —es decir, la degradación de la ciencia política a su consideración como criada de los poderes existentes— fue típica de las situaciones estables; mientras que su expansión a toda su grandeza como ciencia de la existencia humana en sociedad y en la historia, así como de los principios del orden en general, fue característica de las grandes épocas de naturaleza crítica y revolucionaria. En la historia occidental hubo tres de estas épocas. La fundación de la ciencia política por parte de Platón y Aristóteles marcó la crisis helénica, el *Civitas Dei* de Agustín marcó la crisis de Roma y el cristianismo y la filosofía del derecho y de la historia de Hegel marcó la primera gran conmoción de la crisis occidental. Ésas son sólo las grandes épocas y las grandes restauraciones. Los períodos entre las mismas están marcados por épocas menores y restauraciones secundarias. En cuanto al período moderno en particular, habría que recordar el gran intento de Bodin en la crisis del siglo XVI.

Por restauración de la ciencia política nos referimos al retorno a la conciencia de los principios, tal vez no a un retorno al contenido específico de un intento anterior. No se puede restaurar la ciencia política en la actualidad a través del platonismo, el agustinismo o el hegelianismo. Mucho puede aprenderse, sin

duda, de los filósofos anteriores respecto de una serie de problemas, así como en lo que hace a su abordaje teórico; pero la misma historicidad de la existencia humana —es decir, el desarrollo de lo típico en una concreción significativa— impide una reformulación válida de los principios por medio del retorno a una concreción anterior. De ahí que la ciencia política no pueda restaurarse en la dignidad de una ciencia teórica, en el sentido estricto, por medio de un renacimiento literario de logros filosóficos del pasado. Los principios deben recuperarse por medio de un trabajo teórico que comience por la concreta situación histórica de la época, y que tome en cuenta toda la amplitud de nuestro conocimiento empírico.

Formulada en esos términos, la tarea parece formidable en cualquier circunstancia; y puede parecer imposible dada la enorme cantidad de material que las ciencias empíricas de la sociedad y la historia ponen a nuestra disposición en la actualidad. De hecho, sin embargo, esta impresión es engañosa. Si bien no hay que subestimar las dificultades, la tarea comienza a hacerse factible en nuestra época por el trabajo preparatorio realizado en el transcurso de los últimos cincuenta años. Desde hace dos generaciones, las ciencias del hombre y la sociedad están dedicadas a un proceso de re teorización. Si bien con lentitud al principio, el nuevo desarrollo cobró ímpetu después de la Primera Guerra Mundial, y en la actualidad avanza a una velocidad vertiginosa. La tarea empieza a ser factible porque, en buena medida, se la lleva a cabo mediante una teorización convergente de los materiales relevantes en estudios monográficos. El título de estas disertaciones sobre la representación, *La nueva ciencia de la política*, indica la intención de presentar al lector un desarrollo de la ciencia política hasta ahora prácticamente desconocido para el público en general, así como de demostrar que la exploración monográfica de los problemas llegó al punto en que la aplica-

ción de los resultados a un problema teórico básico en política puede por lo menos intentarse.

2

El movimiento hacia la reteorización no es muy conocido en lo que se refiere a su alcance y sus logros. Ésta no es la ocasión para hacer una descripción que, a los efectos de ser adecuada, tendría que extenderse de forma considerable. Pero de todos modos, será necesario dar algunas indicaciones en relación con sus causas e intenciones a los efectos de responder algunas de las preguntas que inevitablemente se le ocurrirán al lector de las siguientes disertaciones.

Devolver la ciencia política a sus principios implica que el trabajo de restauración es necesario debido a que se perdió la conciencia de esos principios. El movimiento hacia la reteorización debe entenderse, de hecho, como una recuperación de la destrucción de la ciencia que caracterizó a la era positivista en la segunda mitad del siglo XIX. La destrucción que produjo el positivismo es consecuencia de dos premisas fundamentales. En primer lugar, el magnífico desarrollo de las ciencias naturales fue responsable, junto con otros factores, de la premisa de que los métodos utilizados en las ciencias matematizantes del mundo exterior tenían una virtud inherente, y que todas las demás ciencias obtendrían un éxito comparable si seguían el ejemplo y aceptaban esos métodos como modelo. Esa convicción, por sí misma, era inofensiva, y habría desaparecido cuando los entusiastas admiradores del método se dispusieran a trabajar en su propia ciencia y no logran los éxitos esperados. Resultó peligrosa porque se combinó con la segunda premisa: que los méto-

dos de las ciencias naturales eran un criterio para la relevancia teórica en general. De la combinación de las dos premisas se siguió la conocida serie de afirmaciones: que un estudio de la realidad sólo podía considerarse científico si utilizaba los métodos de la ciencias naturales, que los problemas expuestos en otros términos eran problemas ilusorios, que las cuestiones metafísicas que no admiten respuestas por medio de los métodos de las ciencias de los fenómenos no deberían plantearse, que las regiones de la existencia que no son accesibles a la exploración mediante los métodos propuestos como modelo son irrelevantes, y, extremando las cosas, que tales regiones no existen.

La segunda premisa es la verdadera fuente de peligro. Es la clave para entender el carácter destructivo positivista y, hasta ahora, no recibió la debida atención. Esta segunda premisa subordina la relevancia teórica al método y pervierte así el sentido de la ciencia. La ciencia es una búsqueda de la verdad respecto de la naturaleza de las distintas regiones de la existencia. En la ciencia, es relevante todo lo que contribuya al éxito de esa búsqueda. Los datos son relevantes en la medida en que conocerlos contribuya al estudio de la esencia, mientras que los métodos son adecuados si se los puede usar de forma efectiva como un medio para alcanzar ese fin. Diferentes objetos requieren diferentes métodos. Un especialista en ciencia política que trate de entender el sentido de la *República* de Platón no podrá hacer mayor uso de las matemáticas; un biólogo que estudia la estructura de una célula no podrá dar mayor uso a los métodos de la filología clásica ni a los principios de la hermenéutica. Esto puede sonar trivial, pero el desprecio por las verdades elementales es una de las características de la actitud positivista, por lo que se hace necesario explicar lo evidente. Tal vez sea un consuelo recordar que tal desprecio es un problema perenne en la historia de la ciencia, ya que hasta Aristóteles tuvo que recordar a ciertos

personajes de su época que un “hombre educado” no espera de un tratado sobre política la exactitud de las matemáticas.

Si la adecuación de un método no se mide por su utilidad para los fines de la ciencia; si, por el contrario, el uso de un método se convierte en el criterio de la ciencia, entonces se pierde el sentido de la ciencia como razón verdadera de la estructura de la realidad, como orientación teórica del hombre en su mundo y como gran instrumento para la comprensión por parte del hombre del lugar que ocupa en el universo. La ciencia comienza por la existencia precientífica del hombre, por su participación en el mundo con su cuerpo, alma, intelecto y espíritu, por la comprensión que tiene en todas las regiones de la existencia y que le está asegurada debido a que su propia naturaleza es su epítome. De esa participación cognitiva primaria, inflamada de pasión, surge la ardua vía, el *methodos*, hacia la consideración desapasionada del orden de la existencia en la actitud teórica. Sin embargo, la cuestión de si en cada caso concreto la vía fue la correcta sólo puede decidirse volviendo a mirar desde el fin hacia el comienzo. Si el método aportó claridad a lo que apenas se veía, entonces fue adecuado; si no logró hacerlo, o si incluso aclaró algo en lo que concretamente no estábamos interesados, entonces no resultó ser adecuado. Si, por ejemplo, en la participación precientífica en el orden de una sociedad, en nuestras experiencias precientíficas de lo correcto y lo incorrecto, de la justicia y la injusticia, sintiéramos el deseo de tener una comprensión teórica del origen y la validez del orden, en el curso de nuestra tarea podríamos llegar a la teoría de que la justicia del orden humano depende de su participación en el *agathón* platónico, el *noûs*, aristotélico, el *lógos* estoico o la *ratio aeterna* tomista. Por una u otra razón, ninguna de esas teorías puede satisfacernos del todo, pero sabemos que estamos en busca de ese tipo de respuesta. Sin embargo, si la vía nos lleva a la noción

de que el orden social sólo se origina en la voluntad de poder y en el miedo, sabremos que perdimos la esencia del problema en algún punto de nuestra investigación, por más valiosos que puedan ser los resultados en lo relativo a aclarar otros aspectos esenciales del orden social. Al mirar hacia atrás, desde la respuesta a la pregunta, sabemos, por lo tanto, que los métodos de una psicología de las motivaciones no son adecuados para el análisis del problema y que, en este caso concreto, sería mejor basarse en los métodos de la especulación metafísica y la simbolización teológica.

La subordinación de la relevancia teórica al método pervierte el que es por principio el sentido de la ciencia. La perversión estará presente cualquiera sea el método que se elija como modelo. De ahí que el principio deba distinguirse cuidadosamente de su manifestación especial. Sin esa distinción, es muy difícil que puedan entenderse la naturaleza y el alcance del fenómeno histórico del positivismo; y es probable que, al no hacerse la distinción, el estudio adecuado de esa importante etapa de la historia intelectual occidental siga siendo sólo una expresión de deseos. Si bien no puede hacerse tal análisis en esta ocasión, habría que plantear las reglas a seguir a los efectos de iluminar la variedad de fenómenos positivistas. El análisis tendría un comienzo erróneo si se definiera el positivismo como la doctrina de tal o cual destacado pensador positivista; si se definiera, por ejemplo, en términos del sistema de Comte. La forma especial de la perversión oscurecería el principio, y los fenómenos relacionados no se reconocerían como tales debido a que, en el plano de la doctrina, los adherentes a distintos métodos se opondrían entre sí. Por lo tanto, sería recomendable empezar por la impresión que el sistema newtoniano produjo en intelectuales occidentales como Voltaire; considerar ese impacto el centro emocional del que el principio de perversión, así como la forma

especial del modelo de la física, puede expandirse de forma independiente o en combinación, y rastrear los efectos, cualquiera sea la forma que éstos adopten. Ese procedimiento es recomendable sobre todo porque una transferencia, en el sentido estricto del término, de métodos de la física matemática a las ciencias sociales es algo que no se intentó prácticamente nunca por la buena razón de que el intento estaría destinado al fracaso. La idea de hallar una “ley” de los fenómenos sociales que correspondiera de forma funcional a la ley de la gravedad de la física newtoniana nunca fue más allá del plano de conversaciones audaces en la era napoleónica. Para la época de Comte, la idea ya se había reducido a la “ley” de las tres fases, a saber, una especulación falaz sobre el sentido de la historia que se interpretaba como el descubrimiento de una ley empírica. El destino del término *physique sociale* es característico de la diversificación temprana del problema. Comte quería usarlo para su especulación positivista, pero su intención se vio frustrada porque Quételet se apropió del término para su propia investigación estadística. El área de los fenómenos sociales que responden a la cuantificación empezó a separarse del área en la que jugar con una imitación de la física constituye un pasatiempo para diletantes de ambas ciencias. Es por ello que si se interpreta el positivismo, en sentido estricto, como el desarrollo de la ciencia social a través del uso de métodos matematizantes, podría llegarse a la conclusión de que el positivismo nunca existió. Si, sin embargo, se lo entiende como intención de volver “científicas” a las ciencias sociales mediante el empleo de métodos que se asemejen a los utilizados en las ciencias del mundo exterior tanto como sea posible, entonces los resultados de esta intención (si bien no es lo que se busca) serán muy diversos.

El tema teórico del positivismo como fenómeno histórico tuvo que establecerse con cierto cuidado. Ahora que se com-

prende el vínculo que las une, se puede enumerar brevemente la variedad de sus manifestaciones. El uso del método como criterio de la ciencia resulta en la abolición de la relevancia teórica. En consecuencia, pasará a darse la dignidad de la ciencia a todas las proposiciones relativas a hechos, cualquiera sea su relevancia, siempre y cuando deriven de un uso correcto del método. Dado que el mar de hechos es infinito, se hace posible una prodigiosa expansión de la ciencia en el sentido sociológico, dando empleo a técnicos científicos y generando una acumulación fantástica de conocimiento irrelevante a través de “proyectos de investigación” enormes, cuyo rasgo más interesante es el gasto cuantificable que implica su realización. Es muy tentador analizar con mayor minuciosidad tales flores de lujo del positivismo tardío y agregar algunas reflexiones sobre el jardín de Academo en el que crecen, pero el ascetismo teórico no nos permitirá tales placeres hortícolas. Lo que nos interesa es el principio de que todos los datos son iguales, como ya se formuló en su ocasión, si se los investiga de forma metódica. Esa igualdad de los datos es independiente del método que se use en cada caso especial. La acumulación de datos irrelevantes no exige la aplicación de métodos estadísticos: también puede tener lugar con el pretexto de métodos críticos en la historia política, la descripción de instituciones, la historia de las ideas o en las distintas ramas de la filología. La acumulación de datos no digeridos, y tal vez teóricamente indigeribles, la excrecencia para la que los alemanes acuñaron el término *Materialhuberei* [acopio indiscriminado de material], por lo tanto, es la primera de las manifestaciones del positivismo y, dado su carácter penetrante, tiene una importancia mucho mayor que curiosidades tan atractivas como la “ciencia unificada”.

La acumulación de datos irrelevantes, sin embargo, se encuentra relacionada de manera inextricable con otros fenómenos.

Las grandes empresas de investigación que no contienen sino materiales irrelevantes son raras, si es que de hecho existen. Hasta el peor de los casos contendrá, aquí y allá, alguna página de análisis relevante, y puede esconder verdaderas pepitas de oro que aguardan un descubrimiento accidental por parte de un académico que reconozca su valor. Esto se debe a que el fenómeno del positivismo tiene lugar en una civilización con tradiciones teóricas. Un caso de completa irrelevancia es casi imposible porque, ante la presión del medio, la más extensa e inútil de las recopilaciones de materiales debe pender de un hilo, por más delgado que sea, que la conecte con la tradición. Hasta al positivista más acérrimo le resultará difícil escribir un libro completamente desestimable sobre el derecho constitucional de los Estados Unidos en la medida en que, con cierto grado de minuciosidad, siga las líneas de razonamiento de los fallos de la Suprema Corte y los precedentes indicados por ellos. Aunque el libro sea un informe estéril y no relacione el razonamiento de los jueces (que no siempre son los mejores teóricos) con una teoría crítica de la política y del derecho, el material lo obligará a acatar por lo menos su propio sistema de relevancia.

Con mucha mayor profundidad que mediante la acumulación fácilmente reconocible de trivialidades, la ciencia fue destruida por medio de la segunda manifestación del positivismo, es decir, a través de la operación sobre materiales relevantes bajo principios teóricos defectuosos. Académicos muy respetables invirtieron una erudición inmensa en la digestión de materiales históricos, y su esfuerzo se vio en buena medida desperdiciado debido a que sus principios de selección e interpretación no contaban con una base teórica adecuada sino que derivaban del *Zeitgeist*, de preferencias políticas o de idiosincrasias personales. A esa clase pertenecen las historias de la filosofía griega que extrajeron de sus fuentes ante todo una “contribu-

ción” a la fundación de la ciencia occidental; los tratados sobre Platón que descubrieron en él un precursor de la lógica neokantiana o, según las modas políticas del momento, un constitucionalista, un utopista, un socialista o un fascista; las historias de las ideas políticas que definieron la política en términos de constitucionalismo occidental y luego fueron incapaces de descubrir una teoría política en la Edad Media; o la variante que descubrió en la Edad Media una buena cuota de “contribución” a la doctrina constitucional pero ignoró por completo los movimientos sectarios políticos que culminaron en la Reforma; o una empresa gigante como el *Genossenschaftsrecht* [derecho cooperativo] de Gierke, que estaba viciada de la convicción de su autor de que la historia del pensamiento político y legal avanzaba de manera providencial hacia su clímax en su propia teoría de la *Realperson* [persona real]. En ese tipo de casos, el daño no se debe a una acumulación de materiales sin valor. Por el contrario, los tratados de ese tipo a menudo siguen resultando indispensables por su información confiable sobre hechos (referencias bibliográficas, establecimiento crítico de textos, etc.). El daño es más bien consecuencia de la interpretación. El contenido de una fuente puede informarse de manera correcta pero, a pesar de ello, el informe puede crear un panorama del todo falso porque se omiten partes esenciales. Se las omite porque los principios acrícos de interpretación no permiten reconocerlas como esenciales. La opinión acríca, ya sea privada o pública (*dóxa* en el sentido platónico), no puede sustituir a la teoría en la ciencia.

La tercera manifestación del positivismo fue el desarrollo de la metodología, sobre todo en el medio siglo comprendido entre 1870 y 1920. El movimiento fue sin duda una fase del positivismo, en la medida en que la desviación de la relevancia, que se desplazó de la teoría al método, fue el principio en el que se basó su existencia. Al mismo tiempo, sin embargo, resultó útil para

la superación del positivismo porque generalizó la relevancia del método y, por lo tanto, recuperó la comprensión de la adecuación específica de métodos diferentes para ciencias diferentes. Pensadores como Husserl o Cassirer, por ejemplo, seguían siendo positivistas comteanos en relación con su filosofía de la historia, pero la crítica de Husserl al psicologismo y la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer fueron pasos importantes hacia la restauración de la relevancia teórica. El movimiento en su conjunto es, entonces, demasiado complejo como para admitir generalizaciones sin aclaraciones extensas y minuciosas. Sólo se puede –y se debe– seleccionar un problema, porque tiene un peso específico en la destrucción de la ciencia. Se trata del intento de volver “objetiva” a la ciencia política (y a las ciencias sociales en general) por medio de la exclusión metodológicamente rigurosa de todo “juicio de valor”.

A los efectos de llegar a cierta claridad sobre el tema, antes que nada se debe tomar conciencia de que los términos “juicio de valor” y ciencia “libre de valores” no formaban parte del vocabulario filosófico antes de la segunda mitad del siglo XIX. La idea de un juicio de valor (*Werturteil*) no significa nada por sí misma. Adquiere significado a partir de una situación en la que se opone a juicios en relación con hechos (*Tatsachenurteile*). Esa situación se creó a través de la presunción positivista de que sólo las proposiciones relacionadas con datos del mundo fenoménico eran “objetivas”, mientras que los juicios relacionados con el orden del alma y la sociedad eran “subjetivos”. Sólo las proposiciones del primer tipo podían considerarse “científicas”, mientras que las del segundo tipo expresaban decisiones y preferencias personales, incapaces de verificación crítica y, por lo tanto, carentes de validez objetiva. Esa clasificación sólo tenía sentido si el dogma positivista era aceptado por principio; y sólo podían aceptarlo los pensadores que no dominaban la cien-

cia clásica y cristiana del hombre, ya que ni la ética ni la política, clásicas o cristianas, contienen “juicios de valor”, sino que desarrollan de forma empírica y crítica los problemas de orden que derivan de la antropología filosófica como parte de una ontología general. Sólo cuando se perdió la ontología como ciencia y cuando, en consecuencia, la ética y la política ya no pudieron entenderse como ciencias del orden en el que la naturaleza humana alcanza su máxima realización, fue posible que esa región del conocimiento pasara a ser sospechosa como campo de opinión acrítica y subjetiva.

En la medida en que los metodólogos aceptaron el dogma positivista, participaron en la destrucción de la ciencia. Al mismo tiempo, sin embargo, trataron valientemente de salvar a las ciencias sociales e históricas de la desgracia en la que sin duda iban a caer debido a la destrucción en la que participaron. Cuando la *epistémé* se desploma, los hombres no dejan de hablar de política, pero ahora se expresan mediante la *dóxa*. Los llamados juicios de valor pudieron convertirse en una seria preocupación para los metodólogos porque, en lenguaje filosófico, eran *dóxai*, opiniones acríticas relacionadas con el problema del orden; y el intento de los metodólogos de restaurar la respetabilidad de las ciencias sociales mediante la eliminación del corriente opinar acrítico por lo menos despertó la conciencia respecto de los modelos críticos, si bien no pudo restaurar una ciencia del orden. De ahí que la teoría de los “juicios de valor”, así como el intento de establecer una ciencia “libre de valores”, tuvieran un efecto ambivalente. En la medida en que el ataque a los juicios de valor fue un ataque a la opinión acrítica que aparentaba ser ciencia de la política, tuvo un efecto general de purificación teórica. En la medida en que en el concepto de juicios de valor se resumió todo el cuerpo de la metafísica clásica y cristiana y, sobre todo, de la antropología filosófica, el ataque podría derivar en

nada menos que en la confesión de que no existe una ciencia del orden social y humano.

La variedad de intentos concretos en buena medida perdió su interés ahora que terminaron las grandes batallas metodológicas. En términos generales, éstas se rigieron por el principio de expulsar los “valores” fuera de la ciencia, hacia la posición de hipótesis o axiomas no cuestionados. Con la presunción de que, por ejemplo, el “Estado” era un valor, la historia política y la ciencia política se legitimarían como “objetivas” en la medida en que exploraran motivaciones, actos y situaciones que tuvieran relación con la creación, la preservación y la extinción de los estados. Era evidente que el principio conduciría a resultados dudosos si el valor legitimador quedaba a discreción del científico. Si la ciencia se definía como la exploración de datos en relación con un valor, habría tantas historias políticas y ciencias políticas como académicos con diferentes ideas sobre qué era valioso. Los datos que se consideran relevantes porque se relacionan con los valores de una voluntad positivista no serán los mismos datos que considere relevantes un conservador; y los datos relevantes de un economista liberal no serán los datos relevantes de un marxista. Ni el más escrupuloso cuidado en hacer que el trabajo concreto estuviera “libre de valores” ni la más minuciosa observación del método crítico para establecer hechos y relaciones causales podría evitar que las ciencias políticas e históricas se hundieran en una ciénaga de relativismo. De hecho, se propuso –e incluso logró consenso– la idea de que cada generación tendría que volver a escribir la historia porque los “valores” que determinaban la selección de problemas y materiales habían cambiado. Si la confusión resultante no fue peor de lo que realmente fue, la razón debe buscarse en la presión de una tradición civilizacional que en su marco general contenía la diversificación de la opinión acrítica.

El movimiento de la metodología, en lo que concierne a la ciencia política, llegó al fin de su lógica inmanente en la persona y la obra de Max Weber. En este contexto no puede intentarse una caracterización completa, por lo que sólo se trazarán algunas de las líneas que lo constituyen como un pensador entre un fin y un nuevo comienzo.

Una ciencia libre de valores significaba para Weber la exploración de causas y efectos, la construcción de tipos ideales que permitieran distinguir las regularidades de las instituciones así como sus desviaciones, y, sobre todo, la construcción de relaciones causales típicas. Tal ciencia no estaría en posición de decirle a nadie si debía ser un sostenedor del liberalismo económico o un socialista, un constitucionalista democrático o un revolucionario marxista, pero podría decirle cuáles serían las consecuencias si tratara de trasladar los valores de su preferencia a la práctica política. Por un lado estaban los “valores” de orden político, fuera del alcance de la evaluación crítica; por el otro, una ciencia de la estructura de la realidad social que un político podría usar como conocimiento técnico. Al reducir el tema de una ciencia “libre de valores” a este punto pragmático, Weber desplazó el debate más allá de las contiendas metodológicas y lo devolvió al orden de la relevancia. Quería una ciencia porque quería claridad respecto del mundo en el que participaba con pasión; nuevamente adoptaba el rumbo de la esencia. La búsqueda de la verdad, sin embargo, se reducía al plano de la acción pragmática. En el ambiente intelectual del debate metodológico, los “valores” debían aceptarse como algo incuestionable, y la búsqueda no podía avanzar hacia la contemplación del orden. La *ratio* de la ciencia se extendía, para Weber, no a los principios sino sólo a la causalidad de la acción.

El nuevo sentido de relevancia teórica podía expresarse, por lo tanto, sólo en la creación de las categorías de “responsabilidad” y “demonismo” en política. Weber reconocía los “valores” por lo que eran, es decir, ideas ordenadoras para la acción política, pero les acordaba el estatus de decisiones “demoníacas” más allá de argumentos racionales. La ciencia podía abordar el demonismo de la política sólo haciendo que los políticos tomaran conciencia de las consecuencias de sus actos y despertando en ellos el sentido de la responsabilidad. Esa “ética de la responsabilidad” weberiana no es algo menor. Estaba calculada para poner freno al ardor revolucionario de intelectuales políticos obstinados, sobre todo después de 1918; para que se comprendiera que los ideales no justifican los medios ni los resultados de la acción, que la acción comprende culpa y que la responsabilidad de los efectos políticos recae de lleno en el hombre que hace de sí una causa. Por otra parte, mediante el diagnóstico de “demoníaco”, se revelaba que los “valores” incuestionables no podían rastrearse hasta fuentes racionales de orden y que la política de la época se había convertido en verdad en un ámbito de desorden demoníaco. La completa uniformidad con la que ignoraron —e ignoran— este aspecto de la obra de Weber aquellos a quienes podría concernir es, tal vez, la mejor prueba de su importancia.

Si Weber no hubiera hecho más que revelar que una ciencia política “libre de valores” no es una ciencia del orden y que los “valores” son decisiones demoníacas, la grandeza de su obra (más intuita que entendida) podría ser objeto de dudas. La escalada hacia la esencia habría terminado en el punto en que se abre el camino lateral que convencionalmente se designa “existencialismo”, un escape para la confusión que en los últimos años se puso de moda en el plano internacional a través de la obra de Sartre. Weber, sin embargo, fue mucho más allá, si bien para interpretarlo hay que ponerse en la difícil posición de tener

que extraer su logro de las contradicciones y los conflictos intelectuales en los que incurría. El abordaje del problema de una ciencia libre de valores que acaba de describirse plantea más de una pregunta. La concepción de ciencia de Weber, por ejemplo, asumía una relación social entre el científico y el político que se activaba en la institución de una universidad donde el científico, como profesor, informa a sus alumnos, los futuros *homines politici*, sobre la estructura de la realidad política. Puede plantearse la pregunta: ¿qué propósito debería tener tal información? La ciencia de Weber en apariencia dejaba intactos los valores políticos de los estudiantes, dado que los valores estaban más allá de la ciencia. Una ciencia que no alcanzaba los principios del orden no podía formar los principios políticos de los estudiantes. ¿Podría tal vez tener el efecto indirecto de invitar a los estudiantes a reexaminar sus valores cuando tomaran conciencia de qué consecuencias inesperadas, y tal vez no deseadas, podían tener sus ideas políticas en la práctica? En ese caso, sin embargo, los valores de los estudiantes no se habrían fijado de manera tan demoníaca. Sería posible apelar al juicio, ¿y qué podría ser un juicio que resultara en la preferencia razonada de un valor sobre otro valor sino un juicio de valor? ¿Después de todo, fueron posibles los juicios de valor razonados? La enseñanza de una ciencia política libre de valores en una universidad sería una empresa sin sentido, a menos que tuviera el propósito de influir en los valores de los estudiantes poniendo a su disposición un conocimiento objetivo de la realidad política. Como Weber era un gran profesor, refutó su idea de los valores como decisiones demoníacas.

En qué medida su método de enseñanza podía ser efectivo es otra cuestión. En primer lugar, se trataba de una enseñanza por vía indirecta, dado que evitaba una afirmación explícita de principios de orden positivos. En segundo lugar, ni siquiera la

enseñanza por medio de una elaboración directa de principios podía ser efectiva si el alumno estaba en verdad fijado de forma demoníaca en sus actitudes. Como educador, Weber podía confiar sólo en la vergüenza (la *aidos* aristotélica) del alumno como el sentimiento que induciría una consideración racional. ¿Y si el alumno estaba más allá de la vergüenza? ¿Si apelar a su sentido de la responsabilidad no hacía más que incomodarlo sin producir un cambio de actitud? ¿O si ni siquiera lo hacía sentir incómodo sino que lo llevaba a volver a lo que Weber llamaba una “ética de la convicción” (*Gesinnungsethik*), es decir, a la tesis de que su credo contenía su propia justificación, que las consecuencias no importaban si la intención del acto era buena? Weber tampoco aclaró esa pregunta. Como caso modelo para su “ética de la convicción”, usó una moralidad “ultraterrena” cristiana no muy bien definida; nunca tocó el problema de si los valores demoníacos tal vez no eran demoníacos precisamente porque participaban de su “ética de la convicción” más que de su “ética de la responsabilidad”, porque habían reclamado la calidad de orden divina para una veleidad humana. Un análisis de tales preguntas sólo habría sido posible en el nivel de una antropología filosófica que Weber rehuyó. Sin embargo, si bien rehuyó una discusión, había tomado la decisión de entrar en un conflicto racional con los valores a través del mero hecho de su empresa.

El conflicto racional con los valores incuestionables de los intelectuales políticos era inherente a su empresa de una ciencia política objetiva. La concepción original de una ciencia libre de valores se disolvía. Para los metodólogos anteriores a Max Weber, una ciencia social o histórica podía estar libre de valores porque su objeto se constituía por “referencia a un valor” (*wertbeziehende Methode*); en el campo así constituido, se suponía, entonces, que el científico trabajaría sin juicios de valor. Weber recono-

cía que había una pluralidad de “valores” en conflicto en la política de su época; todos podían usarse para constituir un “objeto”. El resultado sería el mencionado relativismo, y la ciencia política se vería degradada a una apología de las dudosas fantasías de los intelectuales políticos, como sucedió en ese momento y, en buena medida, sigue ocurriendo. ¿Cómo escapó a tal degradación, dado que sin duda lo hizo? Si ninguno de los valores en conflicto constituía para él el campo de la ciencia, si preservó su integridad crítica contra los valores políticos del momento ¿qué eran, entonces, los valores que constituían su ciencia? Una respuesta exhaustiva a tales preguntas es algo que excede nuestros propósitos. Sólo se ilustrará el principio de su técnica. La “objetividad” de la ciencia de Weber sólo podía derivarse de los principios auténticos del orden que se habían descubierto y elaborado en la historia de la humanidad. Dado que en la situación intelectual de Weber la existencia de una ciencia del orden no podía admitirse, su contenido (o la mayor parte posible del mismo) tuvo que introducirse por medio del reconocimiento de sus expresiones históricas como hechos y factores causales de la historia. Si bien de acuerdo con su metodología de la ciencia libre de valores Weber habría dicho que carecía de argumentos contra un intelectual político que hubiera optado “demoníacamente” por el marxismo como el “valor” de su preferencia, pudo abordar un estudio de la ética protestante y demostrar que determinadas convicciones religiosas, más que la lucha de clases, desempeñaron un papel importante en la formación del capitalismo. En las páginas anteriores se destacó una y otra vez que la arbitrariedad del método no degeneró en una completa irrelevancia de la producción científica porque la presión de las tradiciones teóricas siguió siendo un factor determinante en la selección de materiales y problemas. Esa presión, podría decirse, fue algo que Weber erigió en principio. Los tres tomos,

por ejemplo, de su sociología de la religión fueron un macizo cuerpo de verdades más o menos claras sobre el orden social y humano que Weber aportó al debate sobre la estructura de la realidad. Al destacar el hecho incuestionable de que las verdades sobre el orden eran factores del orden de la realidad —y tal vez no sólo ansia de poder y riqueza o temor y engaño—, podía recuperarse una objetividad tentativa de la ciencia, por más que fuera necesario reintroducir los principios por la puerta trasera de las “creencias” en competencia —y en conflicto insoluble por la vía racional— con los “valores” contemporáneos de Weber.

Weber ignoró las dificultades teóricas que implicaba ese método. Si el estudio “objetivo” de los procesos históricos demostraba que, por ejemplo, la interpretación materialista de la historia estaba errada, entonces era evidente que existía un patrón de objetividad en la ciencia que impedía la constitución del objeto de la ciencia por medio de la “referencia” de datos y problemas al “valor” de un marxista; o, sin jerga metodológica, un académico no podía ser marxista. Sin embargo, si la objetividad crítica hacía imposible que un académico fuera marxista, ¿podía, entonces, cualquier hombre ser marxista sin renunciar a los patrones de objetividad crítica que se vería obligado a observar como ser humano responsable? En la obra de Weber no hay respuesta a tales preguntas. Aún no había llegado el momento de afirmar que el “materialismo histórico” no es una teoría sino una falsificación de la historia o que un intérprete “materialista” de la política es un ignorante que debería dedicarse a datos elementales.

Como segundo componente del “demonismo” de los valores empieza a emerger una buena cuota de ignorancia, si bien Weber no la admite como tal. El intelectual político que se decide “demoníacamente” por su “valor” empieza a verse como un ignorante megalomaniaco. Parecería que el “demonismo” es algo que un

hombre posee en proporción inversa al radio de su conocimiento relevante.

Todo el complejo de ideas –de “valores”, “referencia a valores”, “juicios de valor” y “ciencia libre de valores”– parecía al borde de la desintegración. Se había recuperado una “objetividad” de la ciencia que no encajaba en el patrón del debate metodológico. Sin embargo, ni siquiera los estudios sobre sociología de la religión pudieron inducir a Weber a dar el paso decisivo hacia una ciencia del orden. La principal razón de su vacilación, si no es el miedo, tal vez sea impenetrable, pero el punto técnico en el cual se detuvo puede discernirse con claridad. Sus estudios sobre sociología de la religión siempre despertaron admiración por su exhaustividad, cuando no por otros motivos. La cantidad de materiales que desplegó en esos voluminosos estudios sobre el protestantismo, el confucianismo, el taoísmo, el hinduismo, el budismo, el jainismo, Israel y el judaísmo, que se completarían con un estudio del islamismo, es en verdad sorprendente. Ante un trabajo tan impresionante, tal vez no se observó lo suficiente que la serie de estudios deriva su tono general de una omisión significativa, la del cristianismo anterior a la Reforma. El motivo de esa omisión resulta obvio. Difícilmente podría iniciarse un estudio serio del cristianismo medieval sin descubrir entre sus “valores” la creencia en una ciencia racional del orden humano y social y, en especial, del derecho natural. Además, esta ciencia no era tan sólo una creencia, sino que, de hecho, estaba elaborada como obra de la razón. Aquí Weber se hubiera topado con la realidad de una ciencia del orden, como lo habría hecho si se hubiera dedicado seriamente a la filosofía griega. La rápida disposición de Weber a presentar verdades sobre el orden como hechos históricos no llegó a la metafísica griega y medieval. A fin de degradar la política de Platón, Aristóteles o Tomás al rango de “valores” entre otros, un académico

consciente primero debería demostrar la carencia de fundamentos reales de la reivindicación de dicha política como ciencia, y ese intento está condenado al fracaso. Cuando el futuro crítico haya desentrañado el significado de la especulación metafísica con suficiente minuciosidad como para que su crítica tenga entidad, ya se habrá convertido en metafísico. El ataque a la metafísica puede efectuarse con la conciencia tranquila sólo desde la distancia segura del conocimiento imperfecto. El horizonte de la ciencia social de Weber era inmenso, y su precaución de no acercarse demasiado a su centro decisivo revela sus limitaciones positivistas.

Es por ello que el resultado del trabajo de Weber fue ambiguo. Había reducido el principio de una ciencia libre de valores *ad absurdum*. La idea de una ciencia libre de valores cuyo objeto estuviera constituido por “referencia a un valor” sólo podía realizarse con la condición de que un científico estuviera dispuesto a decidir sobre un “valor” de referencia. Si el científico se negaba a decidir sobre un “valor”, si trataba todos los “valores” como iguales (como lo hizo Max Weber), si los trataba, además, como datos sociales entre otros, entonces no quedaban “valores” que pudieran constituir el objeto de la ciencia porque se habían convertido en parte del objeto mismo. Esa abolición de los “valores” como constituyentes de la ciencia dio lugar a una situación imposible en términos teóricos, porque el objeto de la ciencia era, después de todo, una “constitución”, es decir, la esencia hacia la cual avanzamos en nuestra búsqueda de verdad. Dado que la persistencia positivista, sin embargo, no permitía la admisión de una ciencia de la esencia, de una verdadera *epistème*, los principios del orden tuvieron que introducirse como datos históricos. Cuando Weber construyó el gran edificio de su “sociología” (es decir, el escape positivista de la ciencia del orden), no consideró seriamente como iguales todos los “valores”. No cayó

en una inútil recopilación, sino que dio muestras de preferencias muy sensatas por fenómenos que eran “importantes” en la historia de la humanidad. Distinguió muy bien entre civilizaciones mayores y desarrollos laterales de menor importancia, e igualmente bien entre “religiones universales” y fenómenos religiosos sin importancia. En ausencia de un principio razonado de teorización, no se guió por “valores” sino por la *auctoritas majorum* y por su propia sensibilidad para la excelencia.

Hasta aquí, el trabajo de Weber puede caracterizarse como un intento exitoso de separar la ciencia política de las irrelevancias de la metodología y de devolverla al orden teórico. La nueva teoría hacia la que avanzaba, sin embargo, no podía hacerse explícita porque él observaba religiosamente el tabú positivista sobre la metafísica. En su lugar, fue otra cosa la que se hizo explícita, ya que Weber quería ser explícito en cuanto a sus principios tal como debía serlo un teórico. A lo largo de toda su obra, luchó con una explicación de su teoría bajo el título de construcción de “tipos”. Las distintas etapas por las que atravesó esa lucha no pueden considerarse en esta ocasión. En la última etapa usó tipos de “acción racional” como los tipos modelo y construyó los demás tipos como desviaciones de la racionalidad. El procedimiento se impuso porque Weber entendía la historia como una evolución hacia la racionalidad y su propia época como el máximo punto de “autodeterminación racional” del hombre. En distintos grados de consumación, desarrolló esa idea para la historia religiosa, política y económica, y de forma más completa para la historia de la música. La concepción general obviamente deriva de la filosofía de la historia de Comte, y la propia interpretación de la historia de Weber podría entenderse como el último de los grandes sistemas positivistas. En la ejecución del plan por parte de Weber, sin embargo, puede advertirse un nuevo tono. La evolución de la humanidad hacia la racionalidad

dad de la ciencia positiva era para Comte un desarrollo claramente progresista; para Weber era un proceso de desencantamiento (*Entzauberung*) y de desdivinización (*Entgöttlichung*) del mundo. La forma en que sugiere que lamenta que el encantamiento divino haya desaparecido del mundo, su resignación al racionalismo como destino a soportar sin desearlo, la queja ocasional de que su alma no estuviera en sintonía con lo divino (*religiös unmusikalisch* [religiosamente no musical]) traicionan su hermandad en el sufrimiento con Nietzsche, si bien, a pesar de su confesión, su alma estaba en suficiente sintonía con lo divino como para no seguir a Nietzsche en su revuelta trágica. Sabía lo que quería, pero de algún modo no podía tomarlo. Veía la tierra prometida pero no le estaba permitido entrar en ella.

4

El positivismo había llegado a su fin en la obra de Max Weber, y las líneas sobre las que tendría que avanzar la restauración de la ciencia política se hacían visibles. La correlación entre un “valor” consistente y una ciencia “libre de valores” constituida se había roto. Los “juicios de valor” habían vuelto a la ciencia bajo la forma de las “creencias legítimas” que creaban unidades de orden social. El último bastión fue la convicción de Weber de que la historia avanzaba hacia un tipo de racionalismo que relegaba la religión y la metafísica al ámbito de lo “irracional”. Y no fue un bastión muy fuerte una vez que se entendió que nadie estaba obligado a ingresar al mismo, que bastaba con darse vuelta y redescubrir la racionalidad de la metafísica en general y de la antropología filosófica en particular, es decir, las áreas de la ciencia de las que Max Weber se había mantenido al margen.

La fórmula para el remedio es más simple que su aplicación. La ciencia no es el logro individual de tal o cual académico; es un esfuerzo cooperativo. El trabajo efectivo sólo es posible en el marco de una tradición de cultura intelectual. Cuando la ciencia llega a un estado de destrucción tal como el que tenía hacia el 1900, la mera recuperación de la capacidad teórica resulta una tarea colosal, sin mencionar la cantidad de materiales que deben modificarse para reconstruir el orden de relevancia entre hechos y problemas. Por otra parte, no hay que olvidar las dificultades personales; la exposición de ideas nuevas y aparentemente audaces sin duda hallará resistencia por parte del medio. Un ejemplo ayudará a entender la naturaleza de esas distintas dificultades.

Weber, como se estableció, seguía concibiendo la historia como un aumento del racionalismo en el sentido positivista. Desde la posición de una ciencia del orden, sin embargo, la exclusión de la *scientia prima* del ámbito de la razón no es un aumento sino una reducción del racionalismo. Lo que Weber, siguiendo a Comte, entendía como racionalismo moderno debería reinterpretarse como irracionalismo moderno. Esa inversión del significado socialmente aceptado de los términos generaría cierta hostilidad. Sin embargo, una reinterpretación no podría detenerse en ese punto. El rechazo de las ciencias que ya estaban desarrolladas y el regreso a un nivel de racionalidad inferior sin duda debió tener profundas motivaciones en el plano experiencial. Una investigación más minuciosa revelaría el papel de ciertas experiencias religiosas en la base de esa renuencia a reconocer la *ratio* de la ontología y la antropología filosófica; y, de hecho, en la década de 1890 comenzó la exploración del socialismo como movimiento religioso, una exploración que más tarde derivó en el estudio extensivo de los movimientos totalitarios como nuevos “mitos” o religiones.

La investigación, además, llevaría al problema general de la conexión entre tipos de racionalidad y tipos de experiencia religiosa. Algunas experiencias religiosas tendrían que clasificarse como superiores, otras como inferiores, a partir del criterio objetivo del grado de racionalidad que éstas admiten en la interpretación de la realidad. Las experiencias religiosas de los filósofos místicos griegos y del cristianismo se considerarían superiores porque permiten el desarrollo de la metafísica; las experiencias religiosas de Comte y de Marx se considerarían inferiores porque prohíben el planteo de preguntas metafísicas. Tales consideraciones afectarían de manera drástica la concepción positivista de una evolución de una primera etapa religiosa o teológica de la humanidad hacia el racionalismo y la ciencia. La evolución no sólo iría de un grado superior a un grado inferior de racionalismo, por lo menos durante el período moderno, sino que, además, esa declinación de la razón debería entenderse como la consecuencia del retroceso religioso. Sería necesario revolucionar una interpretación de la historia occidental desarrollada durante siglos; y una revolución del tal magnitud encontraría la oposición de los “progresistas” que, de pronto, se hallarían en la posición de irracionistas retrógrados.

Las posibilidades de una reinterpretación del racionalismo, así como de la concepción positivista de la historia se plantearon en condicional a los efectos de indicar el carácter hipotético de una restauración de la ciencia política a fines de siglo. Circulaban ideas de ese tipo, pero entre la certeza de que había algo que estaba mal en la situación de la ciencia y la comprensión precisa de la naturaleza de qué era lo malo existía un largo trecho. Igualmente largo era el trecho que había entre la presunción inteligente respecto de la dirección en que había que avanzar y la consecución del objetivo. Tenía que cumplirse un buen número de condiciones antes de que las proposiciones, en este

caso, pudieran convertirse al modo afirmativo. La comprensión de la ontología, así como la capacidad de especulación metafísica, tenían que ser recuperadas y, sobre todo, se debía restaurar la antropología filosófica como ciencia. Mediante los criterios así recuperados, era posible definir con precisión los puntos técnicos de irracionalidad de la posición positivista. A esos efectos, era necesario analizar con atención el trabajo de los principales pensadores positivistas para descubrir su rechazo crítico del argumento racional. Había, por ejemplo, que mostrar los trabajos de Comte y de Marx en los que reconocían la validez de las cuestiones metafísicas pero se negaban a considerarlas porque tales consideraciones harían imposible su posición irracional. Cuando se profundizó el análisis de las motivaciones del irracionalismo, hubo que determinar que el pensamiento positivista era una variante de la teología, nuevamente sobre la base de las fuentes; y fue necesario diagnosticar las experiencias religiosas subyacentes. Ese diagnóstico sólo podía llevarse a cabo con éxito si se contaba con una teoría general de los fenómenos religiosos lo suficientemente elaborada como para permitir la absorción del caso concreto en un tipo. Una mayor generalización respecto de la relación de los grados de racionalidad con las experiencias religiosas y la comparación con las instancias griega y cristiana exigían un nuevo estudio de la filosofía griega que revelara las relaciones entre el desarrollo de la metafísica griega y las experiencias religiosas de los filósofos que la desarrollaron, y un estudio más amplio de la metafísica medieval tenía que establecer la correspondiente relación para el caso cristiano. Por otra parte, había que exponer las diferencias características entre las metafísicas griega y cristiana que podían atribuirse a las diferencias religiosas. Una vez hechos todos estos estudios preliminares, cuando se crearon los conceptos críticos para el análisis de los problemas, la tarea final debía concen-

trarse en la búsqueda de un orden teóricamente inteligible en el que pudieran organizarse esos distintos fenómenos.

Esa tarea de restauración, de hecho, se llevó a cabo; y en la actualidad llegó a un punto en el que puede decirse que, por lo menos, se sentaron las bases de una nueva ciencia del orden. Una descripción detallada de esa vasta empresa es algo que excede nuestro propósito que, por otra parte, se convertiría entonces en una historia de la ciencia en la primera mitad del siglo xx.¹ Las siguientes disertaciones sobre el problema de la representación tratan de introducir al lector en ese movimiento, así como en la promesa que supone para una restauración de la ciencia política.

¹ La historia intelectual de la primera mitad del siglo xx es extremadamente compleja porque es la historia de una lenta recuperación (en la que muchas pruebas terminaron en un punto muerto) desde la destrucción de la cultura intelectual a fines del siglo xix. Tal vez un estudio crítico de ese proceso sea prematuro dado que aún se sienten los coletazos de la lucha y, de hecho, hasta el momento no se ha intentado ningún estudio abarcador. Existe, sin embargo, una reciente introducción a la filosofía contemporánea que (a pesar de ciertos defectos técnicos) demuestra cuánto puede hacerse incluso en la actualidad. Se trata de *Europäische Philosophie der Gegenwart*, de I. M. Bochenski (Berna, 1947) [trad. esp.: *La filosofía actual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976]. En su interpretación, el autor se guía por las dos frases que aparecen en la primera página de su libro: “El filósofo, ese sacerdote y asistente de los Dioses”, de Marco Aurelio, y “También la filosofía tiene sus escribas y fariseos”, de Bergson. Las distintas filosofías se clasifican según su valor como ontologías, desde la más baja hasta la más alta, en los capítulos titulados “Materia”, “Idea”, “Vida”, “Esencia”, “Existencia”, “Ser”. El último capítulo, dedicado a las filosofías del ser, aborda a los metafísicos ingleses y alemanes (Samuel Alexander, Alfred N. Whitehead, Nicolai Hartmann) y a los neotomistas. El primer capítulo aborda las filosofías de menor jerarquía, de las cuales las tres primeras son la de Bertrand Russell, el neopositivismo y el materialismo dialéctico, en ese orden.

I

Representación y existencia

1

La ciencia política padece una dificultad que se origina en su propia naturaleza como ciencia del hombre en existencia histórica. El hombre no espera que la ciencia le explique su vida y cuando el teórico aborda la realidad social, descubre que en el campo ya está presente lo que podría llamarse autointerpretación de la sociedad. La sociedad humana no es un mero hecho, ni un acontecimiento del mundo exterior que un observador pueda estudiar como un fenómeno natural. Si bien la exterioridad es uno de sus componentes importantes, es en su totalidad un pequeño mundo, un *kósmion*, iluminado mediante significados desde el interior por los seres humanos que continuamente lo crean y lo producen como la forma y la condición de su autorrealización. Se ilumina mediante un elaborado simbolismo, en distintos grados de densidad y diferenciación—desde el rito, y a través del mito, hasta la teoría—, y ese simbolismo lo ilumina con significado por cuanto los símbolos hacen que la estructura interna de tal *kósmion*—las relaciones entre sus miembros y grupos de miembros, así como su existencia como un todo—resulte transparente para el misterio de la esencia humana. La autoiluminación de la sociedad mediante símbolos forma parte integral de la realidad social, y hasta podría

decirse que es su parte esencial, dado que, a través de esa simbolización, los miembros de una sociedad la experimentan como algo más que un accidente o algo útil; la experimentan como parte de su existencia humana. A la inversa, por otra parte, los símbolos expresan la experiencia de que el hombre es plenamente hombre en virtud de su participación en un todo que trasciende su existencia particular, en virtud de su participación en el *xynón*, lo común, como lo llamó Heráclito, el primer pensador occidental que identificó ese concepto. En consecuencia, toda sociedad humana se comprende a sí misma por medio de una variedad de símbolos, a veces símbolos lingüísticos altamente diferenciados, independientes de la ciencia política; y esa autocomprensión precede históricamente en varios milenios a la emergencia de la ciencia política, de la *epistémē politiké* en el sentido aristotélico. De ahí que cuando comienza la ciencia política, no lo hace con una *tabula rasa* en la que puede inscribir sus conceptos; empieza inevitablemente a partir del rico cuerpo de autointerpretación de una sociedad y avanza mediante la aclaración crítica de símbolos socialmente preexistentes. Cuando Aristóteles escribió la *Ética* y la *Política*, cuando formuló sus conceptos de polis, de constitución, de ciudadano, de las distintas formas de gobierno, de justicia, de felicidad, etc., no inventó esos términos para luego darles un significado arbitrario, sino que tomó los símbolos que halló en su entorno social, analizó con minuciosidad la variedad de significados que tenían en el lenguaje común, y ordenó y aclaró esos significados por medio de los criterios de su teoría.¹

Estas notas preliminares de ningún modo agotan la peculiar situación de la ciencia política, pero se han desarrollado lo suficiente para los fines más inmediatos. Permitirán algunas con-

1 Aristóteles, *Política*, 1280a7 ss.

clusiones teóricas que, a su vez, podrán aplicarse al tema de la representación.

Cuando un teórico reflexiona sobre su propia situación teórica, se encuentra ante dos tipos de símbolos: los símbolos lingüísticos que se producen como parte integral del *kósmion* social en el proceso de su autoiluminación, y los símbolos lingüísticos de la ciencia política. Ambos están relacionados mutuamente, dado que los segundos se desarrollan de los primeros por medio del proceso que de manera provisional se llamó esclarecimiento crítico. En el transcurso de ese proceso, se abandonan algunos de los símbolos que aparecen en la realidad porque no se les puede dar ningún uso en la economía de la ciencia, mientras que otros nuevos se desarrollan en la teoría para una descripción adecuada de aquellos que forman parte de la realidad. Si el teórico, por ejemplo, describe la idea marxista del reino de la libertad, que establecerá una revolución comunista, como una hipóstasis inmanente de un símbolo escatológico cristiano, el símbolo “reino de la libertad” es parte de la realidad, es parte de un movimiento secular del cual el movimiento marxista es una subdivisión, mientras que términos como “inmanente”, “hipóstasis” y “escatología” son conceptos de la ciencia política. Los términos que se usan en la descripción no aparecen en la realidad del movimiento marxista, mientras que el símbolo “reino de la libertad” resulta inútil en la ciencia crítica. Es por eso que no hay dos tipos de términos con diferentes significados ni un tipo de términos con dos tipos distintos de significados; existen dos tipos de símbolos con una extensa zona de fonemas que se superponen. Por otra parte, los símbolos de la realidad son, en buena medida, resultado del proceso de esclarecimiento, de modo que ambos tipos también se aproximan mutuamente con frecuencia en relación con sus significados y, en ocasiones, llegan incluso a una identidad. Esta compleja situación es inevitablemente una fuente de

confusión; en particular, es el origen de la ilusión de que los símbolos utilizados en la realidad política son conceptos teóricos.

Desafortunadamente, esta ilusión desorientadora hizo profunda mella en la ciencia política contemporánea. Nadie vacila, por ejemplo, en hablar de una “teoría del contrato de gobierno”, de una “teoría de la soberanía” ni de una “teoría marxista de la historia”, cuando de hecho es dudoso que cualquiera de esas llamadas teorías pueda considerarse una teoría en el sentido crítico; y las voluminosas historias de la “teoría política” presentan una serie de símbolos que, en su mayor parte, tienen muy poco de teórico. Tal confusión llega incluso a destruir algunos de los avances que se habían hecho en ciencia política en la Antigüedad. Tomemos, por ejemplo, la llamada “teoría del contrato”. En este caso, se ignora el hecho de que Platón hizo un minucioso análisis del símbolo del contrato. No sólo estableció su carácter no teórico, sino que también exploró el tipo de experiencia que subyace en el mismo. Por otra parte, introdujo el término técnico *dóxa* para el tipo de símbolos de los que la “teoría del contrato” es un ejemplo a los efectos de distinguirlos de los símbolos de la teoría.² En la actualidad, los teóricos no utilizan el término *dóxa* con ese fin ni desarrollaron un equivalente. La distinción se perdió. En lugar de ello, se puso en boga el término “ideología”, que en algunos aspectos se relaciona con la *dóxa* platónica. Sin embargo, ese término se convirtió en una nueva fuente de confusión porque, bajo la presión de lo que Mannheim llamó *allgemeine Ideologieverdacht*, la sospecha general de ideología, su significado se extendió hasta el punto de cubrir todos los tipos de símbolos usados en proposiciones sobre política, entre ellos los propios símbolos de la teoría. Muchos especialistas en ciencia política actuales llegarían incluso a afirmar que la *epistémé* platónico-aristotélica es una ideología.

² Platón, *República*, 358e-367e.

Otro síntoma de tal confusión es el de determinados hábitos de discusión. En la discusión de un tema político, más de una vez sucedió que un alumno –y no siempre un alumno– me preguntara cómo definía yo el fascismo, el socialismo o algún otro *ismo* de ese orden. Y más de una vez tuve que sorprender al que preguntaba –que, aparentemente como parte de su educación universitaria, había adoptado la idea de que la ciencia era un depósito de definiciones de diccionario –con la afirmación de que no me sentía obligado a ceder a tales definiciones porque ese tipo de movimientos, así como sus simbolismos, formaban parte de la realidad; que sólo era posible definir los conceptos, pero no la realidad, y que era muy dudoso que pudieran esclarecerse los símbolos lingüísticos en cuestión hasta el punto de que fueran de algún uso cognitivo en la ciencia.

El terreno está preparado, ahora, para abordar el tema de la representación. Las reflexiones anteriores habrán aclarado que la tarea no será muy simple si la investigación se lleva a cabo según las pautas críticas de una búsqueda de la verdad. Deben distinguirse con mucha atención los conceptos teóricos y los símbolos que forman parte de la realidad. En la transición de la realidad a la teoría, los criterios utilizados en el proceso de esclarecimiento tienen que estar bien definidos, y debe corroborarse el valor cognitivo de los conceptos resultantes a través de su ubicación en contextos teóricos más amplios. El método que se esboza es, en lo sustancial, el procedimiento aristotélico.

2

Será apropiado empezar por los aspectos elementales del tema. A los efectos de determinar qué es teóricamente elemental, hare-

mos bien en recordar el comienzo de esta disertación. Se caracterizó una sociedad política como un *kósmion* iluminado desde adentro. Esa caracterización, sin embargo, se completó al destacar que la exterioridad era uno de sus componentes importantes. El *kósmion* tiene su ámbito interior de sentido, pero ese ámbito existe de manera tangible en el mundo exterior, en los seres humanos que tienen cuerpos a través de los cuales participan en la exterioridad orgánica e inorgánica del mundo. Una sociedad política puede disolverse no sólo por medio de la desintegración de las creencias que la convierten en una unidad activa en la historia; también puede resultar destruida por la dispersión de sus miembros, de modo tal que la comunicación entre ellos se haga físicamente imposible o, de forma más drástica, por su exterminio físico. También puede sufrir graves daños, una destrucción parcial de la tradición y una parálisis prolongada como consecuencia del exterminio o la supresión de los miembros activos que constituyen las minorías políticas e intelectuales que gobiernan una sociedad. Se hace referencia a la existencia externa de la sociedad en este sentido cuando, por razones que se verán de inmediato, hablamos del aspecto teóricamente elemental de nuestro tema.

En el debate político, en la prensa y en la literatura propagandística, suele hacerse referencia a países como los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Suiza, los Países Bajos o los reinos escandinavos en términos de países con instituciones representativas. En tales contextos, el término aparece como un símbolo en la realidad política. Cuando se le pide a un hombre que usa el símbolo que explique a qué se refiere, casi con seguridad contestará diciendo que las instituciones de un país son representativas cuando los miembros de la Asamblea Legislativa están en sus puestos por virtud de una elección popular. Cuando la pregunta se extiende al Ejecutivo, aceptará la elec-

ción popular de un titular del Ejecutivo en los Estados Unidos, pero también el sistema inglés de una comisión de la mayoría parlamentaria como el ministerio, o el sistema suizo de elección del Ejecutivo mediante la sesión conjunta de ambas cámaras; y es probable que no le parezca que un monarca menoscabe el carácter representativo si ese monarca sólo puede actuar con la refrendación de un ministro responsable. Cuando se lo insta a ser más explícito respecto de a qué se refiere con una elección popular, en primer lugar considerará la elección de un representante por parte de todas las personas mayores de edad que viven en un distrito territorial, pero es probable que no niegue el carácter representativo cuando las mujeres están excluidas del sufragio o cuando, en un sistema de representación proporcional, el criterio es personal en lugar de territorial. Puede sugerir, por último, que las elecciones deberían tener una frecuencia razonable, y dirá que los partidos son los organizadores y mediadores del procedimiento electoral.

¿Qué puede hacer el teórico con una respuesta de este tipo en la ciencia? ¿Tiene algún valor cognitivo?

Es evidente que la respuesta no es despreciable. Sin duda la existencia de los países enumerados debe darse por sentada sin demasiadas preguntas sobre qué los hace existir o qué significa existencia. De todos modos, se ilumina una zona de las instituciones en el marco de un contexto existencial, si bien ese marco permanece en las sombras. De hecho, existen muchos países cuyas instituciones pueden subsumirse en el tipo esbozado y, si la exploración de las instituciones tiene alguna relevancia, la respuesta sin duda sugiere un cuerpo formidable de conocimiento científico. Por otra parte, ese cuerpo de conocimiento existe como un importante hecho de la ciencia bajo la forma de numerosos estudios monográficos sobre las instituciones de países individuales, que describen las ramificaciones y las instituciones auxiliares nece-

sarias para el funcionamiento de un gobierno representativo moderno, así como bajo la forma de estudios comparativos que trabajan sobre el tipo y sus variaciones. No puede haber, entonces, duda alguna respecto de la relevancia teórica de tales estudios, por lo menos en principio, dado que la existencia exterior de una sociedad política forma parte de su estructura ontológica. Cualquiera resulte ser su relevancia cuando se los coloca en un contexto teórico más amplio, los tipos de realización exterior de una sociedad tendrán por lo menos cierta relevancia.

En la teorización sobre las instituciones representativas en este nivel, los conceptos que participan en la construcción del tipo descriptivo se refieren a datos simples del mundo exterior. Hacen referencia a distritos geográficos, a seres humanos que viven en ellos, a hombres y mujeres, a su edad, a su voto —que consiste en tildar uno de los nombres impresos en un trozo de papel—, a operaciones de recuento y cálculo que resultarán en la designación de otros seres humanos como representantes, a la conducta de estos representantes, que se traducirá en actos formales reconocibles como tales mediante datos externos, etc. Como los conceptos de este plano no son problemáticos en términos de las autointerpretaciones internas de una sociedad, ese aspecto de nuestro tema puede considerarse elemental, y el tipo descriptivo de representación que puede desarrollarse en este nivel, por lo tanto, se llamará tipo elemental.

La relevancia del enfoque elemental del tema se establece por principio. Su grado de valor cognitivo, sin embargo, sólo puede medirse mediante la colocación del tipo en el contexto teórico más amplio que se sugirió antes. El tipo elemental, como dijimos, sólo ilumina una zona de las instituciones que está dentro de un marco existencial, que se asume sin cuestionamientos. Será necesario, entonces, plantear algunos interrogantes en relación con esta zona que hasta ahora permaneció en las sombras.

En el planteo de esos interrogantes, nuevamente volverá a usarse el método aristotélico de examinar los símbolos a medida que surgen. Un tema adecuado para tal cuestionamiento es el carácter representativo de las instituciones soviéticas. La Unión Soviética tiene una constitución cuya redacción es magnífica y que establece instituciones que pueden subsumirse en el tipo elemental. Sin embargo, las opiniones respecto de su carácter representativo dan muestras de una tajante división entre los demócratas occidentales y los comunistas. Los occidentales sostienen que no basta con el mecanismo de la representación, que el votante debe tener una opción genuina y que el monopolio del partido que asegura la constitución soviética hace que esa opción sea imposible. Los comunistas afirman que el verdadero representante debe hacer suyos los intereses del pueblo, que la exclusión de los partidos que representan intereses especiales es necesaria a los efectos de que las instituciones sean en verdad representativas, y que sólo los países en los que el Partido Comunista tiene asegurado el monopolio de la representación son auténticas democracias populares. La discusión, entonces, se concentra en la función mediadora del partido en el proceso de representación.

El tema no está lo suficientemente claro como para emitir un juicio inmediato. La situación invita más bien a una mayor reflexión y, de hecho, con facilidad se puede contribuir a la confusión si se recuerda que, en el momento de la fundación de los Estados Unidos, había eminentes estadistas que opinaban que la verdadera representación sólo era posible si no existía ningún partido. Otros pensadores atribuyen el funcionamiento del sistema bipartidista inglés al hecho de que, en un primer momento, ambos partidos eran dos facciones de la aristocracia

inglesa; y también están los que consideran que en el sistema bipartidista estadounidense hay una homogeneidad latente que permite que los dos partidos parezcan grupos de un mismo partido. Al resumir la variedad de opiniones, entonces, se puede formar la serie: un sistema representativo es en verdad representativo cuando no hay partidos, cuando hay un partido, cuando hay dos o más partidos, cuando los dos partidos pueden considerarse facciones de un solo partido. A los efectos de completar el panorama puede, por último, agregarse el concepto tipo del Estado partidario pluralista que se puso en boga después de la Primera Guerra Mundial y que implica que un sistema representativo no funciona si hay dos o más partidos que no coinciden en puntos fundamentales.

De esa variedad de opiniones es posible extraer las siguientes conclusiones. El tipo elemental de instituciones representativas no agota el problema de la representación. A través del conflicto de opiniones puede discernirse el consenso de que el procedimiento de representación cobra sentido sólo cuando se cumplen ciertos requerimientos concernientes a su sustancia y de que el establecimiento del procedimiento no provee en forma automática la sustancia deseada. Por otra parte, existe el consenso de que ciertas instituciones mediadoras —los partidos— tienen algo que ver con garantizar o corromper esta sustancia. Más allá de ese punto, sin embargo, el tema se vuelve confuso. Se asocia vagamente la sustancia en cuestión con la voluntad del pueblo, pero no queda claro qué es precisamente lo que se quiere decir con el símbolo “pueblo”. Es necesario un examen posterior de ese símbolo. Además, el desacuerdo respecto del número de partidos que garantizarán, o no, el flujo de la sustancia sugiere un tema ulterior que fue objeto de un análisis insuficiente y que no se aclarará por medio del recuento de partidos. Por lo tanto, debe considerarse que un concepto tipo como el de “Estado

unipartidario” es de dudoso valor teórico; puede tener algún uso práctico como referencia breve en el debate político actual, pero es evidente que no se lo aclaró lo suficiente como para que resulte relevante en la ciencia. Pertenece a la clase elemental, como el concepto tipo elemental de instituciones representativas.

Estas primeras cuestiones metodológicas no desembocan en un callejón sin salida, pero el avance no es concluyente porque se abarcó demasiado de una sola vez. Hay que reducir el tema para poder aclararlo, y para ello lo indicado es una nueva reflexión sobre el tentador tema de la Unión Soviética.

4

Si bien puede haber grandes desacuerdos respecto de si el gobierno soviético representa al pueblo, no puede haber ninguna duda de que el gobierno soviético representa a la sociedad soviética como sociedad política apta para actuar en la historia. Los actos legislativos y administrativos del gobierno soviético son eficaces en el plano interno en el sentido de que el pueblo obedece las disposiciones gubernamentales, lo cual hace que el margen de fracaso resulte irrelevante en términos políticos. Por otra parte, la Unión Soviética es una potencia en el escenario histórico porque el gobierno soviético puede operar con eficacia una gigantesca maquinaria militar que se alimenta de los recursos humanos y materiales de la sociedad soviética.

A primera vista parece ser que, con tales proposiciones, la discusión avanzó hacia un terreno teórico mucho más fértil. Ello se debe a que bajo el título de sociedades políticas aptas para la acción, se hacen evidentes unidades de poder que se distinguen con claridad en la historia. A los efectos de ser aptas para

la acción, las sociedades políticas deben tener una estructura interna que permita a algunos de sus miembros –el soberano, el regente, el gobierno, el príncipe, el magistrado, etc., según la terminología cambiante de las épocas– contar con un grado habitual de obediencia a sus órdenes. Estas órdenes deben estar al servicio de las necesidades existenciales de la sociedad, tales como la defensa del territorio y la administración de justicia, si se me permite una clasificación medieval de propósitos. Esas sociedades con una organización interna para la acción, sin embargo, no existen como productos cósmicos de la eternidad sino que se desarrollan en la historia. Llamaremos articulación de una sociedad a ese proceso por el cual los seres humanos se constituyen como sociedad para la acción. Como resultado de la articulación política hay seres humanos, los gobernantes, que pueden actuar por la sociedad, hombres cuyos actos no se imputan a su propia persona sino a la sociedad en su conjunto, con la consecuencia de que, por ejemplo, la pronunciación de una regla general que regule un área de la vida humana no se entenderá como un ejercicio de filosofía moral, sino que los miembros de la sociedad la experimentarán como la declaración de una regla que tiene para ellos una fuerza obligatoria. Cuando sus actos se imputan de esa manera, una persona es la representante de una sociedad.

Si el sentido de representación en ese contexto se basa en la imputación efectiva, será necesario, sin embargo, distinguir la representación de otros tipos de imputación. Será necesario aclarar la diferencia entre un agente y un representante. Por agente, por lo tanto, se entenderá a una persona a quien su superior facultó para llevar a cabo una tarea específica de acuerdo con las instrucciones recibidas, mientras que se entenderá por representante a una persona que tiene la facultad de actuar por una sociedad en virtud de la posición que ocupa en la estructura de

la comunidad, sin instrucciones específicas para una tarea específica, y cuyos actos los miembros de la sociedad no repudiarán. Un delegado ante las Naciones Unidas, por ejemplo, es un agente de su gobierno que actúa bajo instrucciones, mientras que el gobierno que lo delegó es el representante de la respectiva sociedad política.

5

Es evidente que el gobernante representativo de una sociedad articulada no puede representarla en su conjunto sin tener algún tipo de relación con los demás miembros de dicha sociedad. Esto es una fuente de dificultades para la ciencia política de nuestra época porque, bajo la presión del simbolismo democrático, la resistencia a hacer una distinción terminológica entre las dos relaciones se hizo tan fuerte que también afectó la teoría política. Ejercer el poder es ejercer el poder incluso en una democracia, pero se recela de enfrentar ese hecho. El gobierno representa al pueblo, y el símbolo “pueblo” absorbió los dos significados que, en el lenguaje medieval, por ejemplo, podían distinguirse sin resistencia emocional como el “reino” y los “súbditos”.

Esa presión del simbolismo democrático es la última etapa de una serie de complicaciones terminológicas que comienzan en la alta Edad Media con el principio de la articulación de las sociedades políticas occidentales. La Carta Magna, por ejemplo, se refiere al Parlamento como el *commune consilium regni nostri*, el “consejo común de nuestro reino”.³ Analicemos esa fórmula.

³ Carta Magna, cap. 12.

Designa al Parlamento como consejo del reino, tal vez no como representación del pueblo, mientras que el reino en sí pertenece al rey. La fórmula es característica de una época en la que coinciden dos períodos de articulación social. En una primera etapa sólo el rey es el representante del reino, y el sentido de ese monopolio representativo se preserva en el pronombre posesivo que se vincula con el símbolo “reino”. En una segunda etapa, las comunidades dentro del reino, los condados, los municipios y las ciudades, empiezan a articularse hasta el punto en que están en condiciones de representarse a sí mismos para la acción. Los propios barones dejan de ser feudatarios individuales y también se constituyen en el *baronagium*, una comunidad capaz de actuar, tal como se ve en la *forma securitatis* de la Carta Magna. No hace falta rastrear los detalles de ese complejo proceso. El punto de interés teórico es que cuando se reúnen en consejo, los representantes de las comunidades articuladas forman comunidades de un orden superior, hasta que se llega al Parlamento de dos cámaras, que se considera el consejo representativo de una sociedad aun más grande, del reino en su conjunto. Con la creciente articulación de la sociedad, entonces, se desarrolla un peculiar representante compuesto, así como un simbolismo que expresa su estructura jerárquica interna.

El peso de la representación siguió recayendo en el rey siglos después de redactada la Carta Magna. Los emplazamientos de los siglos XIII y XIV revelan una terminología consistente, que reconoce la articulación de la sociedad pero que sigue inscribiendo a los nuevos participantes en la representación real. No es sólo el reino lo que pertenece al rey, sino que los prelados, los nobles y las ciudades también le pertenecen. Los comerciantes individuales, por otro lado, no están comprendidos en el simbolismo representativo; no son del rey sino, invariablemente, “del reino” o “de la ciudad”, es decir, del todo o de una subdivi-

sión articulada.⁴ Los miembros individuales ordinarios de la sociedad son meros “habitantes” o “ciudadanos del reino”.⁵ El símbolo “pueblo” no aparece con un significado de rango en la articulación y la representación; sólo se lo usa, ocasionalmente, como sinónimo de reino en una frase como el “bienestar común del reino”.⁶

La disolución de esta jerarquía representativa en una única representación, del rey en el Parlamento, llevó un tiempo considerable. El hecho de que tenía lugar tal proceso de disolución se hizo tangible en términos teóricos sólo siglos después, en un famoso pasaje del discurso de Enrique VIII ante el Parlamento en el caso de Ferrers. En esa ocasión, en 1543, el rey dijo:

Nuestros jueces nos han informado que en ningún otro momento hemos ocupado una posición tan alta como miembros de la realeza como en la era parlamentaria, era en la que, nosotros como cabeza y ustedes como miembros, nos vemos unidos y entrelazados en un solo cuerpo político, de modo que cualquier ofensa o perjuicio (en ese período) contra el miembro de menor rango de la Cámara deberá considerarse como cometido contra nuestra persona y toda la Corte Parlamentaria.

La diferencia de rango entre el rey y el Parlamento aún se mantiene, pero ahora puede simbolizarse por medio de la relación

4 *Writs of Summons to a “Colloquium” of merchants (1303)*, en Stubbs, *Select charters*, 8ª ed., p. 500.

5 *Summons of the Archbishop and Clergy to Parliament (1295)*, en Stubbs, *op. cit.*, p. 485.

6 *Summons to the Parliament of Lincoln (1301)*, en Stubbs, *op. cit.*, p. 499.

de cabeza y miembros de un mismo cuerpo; la representación compuesta se convirtió en “un cuerpo político”, en el que el poder real se ve realizado por su participación en la representación parlamentaria, y el Parlamento por su participación en la majestad de la representación real.

La dirección en la que viran los símbolos habrá quedado clara a partir de ese pasaje: cuando la articulación se expande a toda la sociedad, también el representante se expande hasta que se alcanza el límite en el que la pertenencia a la sociedad se articula políticamente hasta el último individuo, y, en forma correspondiente, la sociedad se vuelve representativa de sí misma. Simbólicamente, se alcanzó ese límite con la concentración dialéctica magistral del “gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo” de Lincoln. En esa fórmula, el símbolo “pueblo” significa sucesivamente la sociedad política articulada, su representante y la ciudadanía que acata los actos del representante. La insuperable fusión de simbolismo democrático y contenido teórico de esa fórmula es el secreto de su eficacia. El proceso histórico en el que se alcanza el límite de la articulación que se manifiesta en el simbolismo del “pueblo” es algo que analizaremos con más detalle en el transcurso de estas conferencias. Por ahora cabe destacar que la transición al límite dialéctico presupone una articulación de la sociedad hasta el individuo como unidad representable. Este tipo peculiar de articulación no tiene lugar en todas partes. De hecho, sólo ocurre en las sociedades occidentales. No sólo no es algo inherente a la naturaleza del hombre, sino que no se la puede separar de determinadas condiciones históricas que sólo se dan en Occidente. En Oriente, donde esas condiciones específicas no están presentes históricamente, ese tipo de articulación no se produce, y Oriente es la parte más grande de la humanidad.

6

La articulación, entonces, es la condición de la representación. A los efectos de existir, una sociedad debe articularse mediante la producción de un representante que actúe en su nombre. Ahora puede continuarse con el esclarecimiento de esos conceptos. Detrás del símbolo “articulación” se oculta nada menos que el proceso histórico en el que las sociedades políticas, las naciones, los imperios, ascienden y caen, así como las evoluciones y revoluciones entre ambos puntos. Ese proceso no está tan individualizado históricamente para cada instancia de una sociedad política como para que resulte imposible reducir las múltiples variedades a algunos tipos generales. Pero es un tema muy vasto (Toynbee ya llenó seis libros con su exposición) y se lo debe dejar de un lado. Ahora nos ocuparemos de si las implicaciones del concepto de articulación pueden diferenciarse todavía más. De hecho, puede hacerse, y existen varios intentos teóricos interesantes. Tales intentos se hacen cuando la articulación de una sociedad llega a una coyuntura crítica. El problema atrae la atención cuando una sociedad está a punto de cobrar existencia, cuando está a punto de desintegrarse o cuando está en una etapa crucial. En el desarrollo de las sociedades occidentales, esa etapa crucial tuvo lugar aproximadamente a mediados del siglo xv con la consolidación de los reinos nacionales occidentales luego de la Guerra de los Cien Años. En esa época crítica, uno de los mejores pensadores políticos ingleses, sir John Fortescue, trató de teorizar sobre el problema de la articulación. Vale la pena analizar lo que dijo.

La realidad política que le interesaba a Fortescue era sobre todo la de los reinos de Inglaterra y Francia. Su amada Inglaterra era un *dominium politicum et regale*, lo que hoy se llamaría un gobierno constitucional; la malvada Francia de Luis XI era un *dominium*

tantum regale, algo así como una tiranía que sólo servía para exiliarse cuando el paraíso constitucional se hacía demasiado inhóspito.⁷ Fortescue tuvo el mérito de no haberse quedado en una descripción estática de los dos tipos de gobierno. Sin duda, usó la analogía estática del organismo cuando insistió en que un reino debía tener un regente, así como un cuerpo una cabeza, pero luego, en una página brillante de su *De laudibus legum Anglie*, dinamizó la analogía al comparar la creación de un reino con el desarrollo del cuerpo articulado a partir del embrión.⁸ Un Estado social que no esté articulado políticamente cede paso a la articulación del reino, *ex populo erumpit regnum*. Fortescue acuñó el término “irrupción” como término técnico para designar la articulación inicial de una sociedad, y acuñó luego el término “prorrupción” para designar los avances de la articulación, tales como la transición de un reino meramente real a un reino político. Esa teoría de la irrupción de un pueblo no es una teoría de un estado de naturaleza del que un pueblo emerge por contrato al orden y al imperio de la ley. Fortescue era muy consciente de la diferencia. A los efectos de aclarar su posición, criticó la definición de Agustín del pueblo como una multitud asociada mediante el consentimiento a un orden adecuado y a una comunión de intereses. Tal pueblo, insistía Fortescue, sería *acephalus*, acéfalo, un tronco sin cabeza. Sólo se llegaría a un reino cuando se erigiera una cabeza, *rex erectus est*, que gobernara el cuerpo.

La creación de los conceptos de irrupción y prorrupción no es un logro teórico menor, ya que nos permite distinguir el componente de la representación que queda casi olvidado cuando el simbolismo jurídico de los siglos posteriores llega a predomi-

7 Fortescue, *The governance of England*, Oxford, Plummer, 1885, caps. 1 y 2.

8 Fortescue, *De laudibus legum Anglie*, Cambridge, ed. de S. B. Chrimes, 1942, cap. 13.

nar en la interpretación de la realidad política. Fortescue, sin embargo, fue incluso más allá. Comprendió que la analogía orgánica podía ser un andamio para la construcción de su concepto de irrupción pero que, por otra parte, era de escasa utilidad cognitiva. Había algo relacionado con un reino articulado, una sustancia interna que proporcionaba la fuerza aglutinante de la sociedad, y la analogía orgánica no podía abordarlo. Con el fin de acercarse a esa misteriosa sustancia, transfirió al reino el símbolo cristiano del *corpus mysticum*. Fue un paso trascendental de su análisis, que resulta interesante en más de un sentido. En primer lugar, el hecho de que pudiera darlo fue sintomático de la declinación de la sociedad cristiana, que se articulaba en la Iglesia y el Imperio; y fue sintomático también de la creciente consolidación de los reinos nacionales, de su cierre como sociedades autocentradas. El paso indicó, en segundo lugar, que los reinos habían adquirido una peculiar “ultimidad” de sentido. En el desplazamiento del *corpus mysticum* al reino, puede advertirse la evolución hacia un tipo de sociedad política que no sólo sucederá al Imperio, sino también a la Iglesia. Sin duda, Fortescue no contempló tales implicaciones ni siquiera vagamente, a pesar de lo cual la transferencia apuntaba a un representante que representaría a la sociedad en todo el espectro de la existencia humana, incluso en su dimensión espiritual. El propio Fortescue, por el contrario, era consciente de que sólo analógicamente podría llamarse *corpus mysticum* al reino. El *tertium comparationis* sería el lazo sacramental de la comunidad, pero el lazo sacramental no sería el *lógos* de Cristo que vive en los miembros del *corpus mysticum* cristiano ni un *lógos* viciado como el que existe en las comunidades totalitarias modernas. A pesar de ello, y si bien no sabía con claridad cuáles eran las implicaciones de su búsqueda de un *lógos* inmanente de la sociedad, halló un nombre para él. Lo llamó la *intencio populi*. Esta

intencio populi es el centro del cuerpo místico del reino. Otra vez mediante una analogía orgánica, la describió como el corazón desde el que se transmite a la cabeza y los miembros del cuerpo, como el torrente sanguíneo que los nutre, la provisión política para el bienestar del pueblo. Cabe destacar la función de la analogía orgánica en este contexto: no sirve a la identificación de un miembro de una sociedad con un órgano correspondiente del cuerpo, sino que, al contrario, trata de mostrar que el centro de animación de un cuerpo social no se encuentra en ninguno de sus miembros humanos. La *intencio populi* no está ubicada en el representante real ni en el pueblo en tanto multitud de súbditos, sino que es el centro viviente intangible del reino en su conjunto. En esta fórmula, el término “pueblo” no significa una multitud externa de seres humanos, sino la sustancia mística que irrumpe en la articulación; y el término “intención” denota la necesidad o el impulso de esa sustancia para hacer irrupción y mantenerse en existencia articulada como una entidad que, por medio de su articulación, puede proveerse bienestar.

Cuando Fortescue aplicó su concepción de manera concreta, en *The governance of England*, aclaró algo más su idea del representante real al compararlo con la concepción jerárquica feudal del poder real. En la concepción feudal, el rey era “el poder temporal más alto de la tierra”, inferior en rango al poder eclesiástico, pero superior a los feudatarios del reino.⁹ Fortescue aceptaba el orden de los poderes en la *Christianitas*, pero introdujo el nuevo *corpus mysticum* al cuerpo místico de Cristo atribuyéndole una doble función al representante real. En el orden de la *Christianitas*, el rey seguía siendo el poder temporal más alto pero, al mismo tiempo, el poder real debía entenderse como un oficio que administra la defensa y la justicia en el reino.

⁹ Fortescue, *The governance of England*, *op. cit.*, cap. 8.

Fortescue cita a Tomás: “El rey es para el reino, y no el reino para el rey”; y luego concluye: el rey es en su reino lo que el Papa en la Iglesia, un *servus servorum Dei*, y, en consecuencia, “todo lo que el rey hace debe referirse a su reino”, que es la formulación más concentrada del problema de la representación.¹⁰

7

La elaboración de ese simbolismo fue el logro personal de Fortescue como teórico. Los reinos de Inglaterra y Francia provocaron una impresión convincente en la época con su existencia como unidades de poder una vez que la Guerra de los Cien Años desarticuló el campo del poder feudal y derivó en la fijación territorial de los reinos. Fortescue trató de aclarar qué eran en realidad esas curiosas entidades nuevas, los reinos, y su teoría fue la solución original de un problema que se presentó en la realidad. En la búsqueda de esa solución, sin embargo, contó con la ayuda de una tradición de articulación política que había sobrevivido desde el período de la Gran Migración y precedido a la fundación del imperio occidental. En una parte de *The governance of England* que no se analizó lo suficiente, usó como modelo de articulación política una de las muchas versiones de la fundación de los reinos migratorios por parte de un grupo de refugiados troyanos. El mito de la fundación de los reinos occidentales por parte de un grupo de troyanos bajo la dirección de un hijo o un nieto de Eneas estaba muy extendido y, en los primeros siglos occidentales, sirvió a los fines de dar a los nuevos sistemas una dignidad de fundación de la misma jerar-

¹⁰ Fortescue, *The governance of England*, op. cit., cap. 8.

quía que Roma. En el modelo de Fortescue, fue uno de esos grupos, al mando de Brutus, epónimo de los británicos, el que marcó el comienzo de Inglaterra:

[Cuando una] comunidad [tan] grande –escribe– como la comunidad que llegó a esta tierra con Bruto [se mostró] dispuesta a unirse y a formar un cuerpo político llamado reino, a tener una cabeza que la gobernara [...], eligió al mismo Bruto como su cabeza y rey. Y ellos y él, mediante esa incorporación, institución y unión en un reino, dispusieron que el mismo reino estuviera gobernado y justificado por las leyes a las que todos asentarían.¹¹

El componente troyano del mito, la rivalidad con Roma, tiene sólo un interés secundario para el presente fin, pero bajo el disfraz del mito se registra la verdadera articulación de los grupos migratorios en sociedades políticas. El mito destaca la etapa inicial de articulación y sugiere una rápida mirada a los relatos originales de tales fundaciones, así como a la terminología en la que se describe la articulación. Elegiré para este fin algunos pasajes de la *History of the Lombards* de Paulus Diaconus, que se escribió en la segunda mitad del siglo VIII.

En este relato, la historia activa de los lombardos comienza cuando, tras la muerte de dos duques, el pueblo decide que no quiere seguir viviendo en pequeños grupos federados dirigidos por duques y resuelve “darse un rey como las demás naciones”.¹² El lenguaje experimenta la influencia del deseo israelita del Libro de Samuel de un rey como las demás naciones, pero

11 Fortescue, *The governance of England*, op. cit., cap. 3; también *De laudibus*, op. cit., cap. 13.

12 *Pauli Historia Langobardorum*, Hannover, 1878, 1, 14.

el verdadero proceso de la articulación de tribus en un reino se registra con claridad. Cuando la laxa federación tribal demostró ser demasiado débil en el transcurso de la migración, se eligió un rey a los efectos de contar con una conducción más eficaz en los planos militar y administrativo; y ese rey surgió de una familia “que se consideraba una de las más nobles”. El relato llega a la articulación inicial y concreta en términos históricos. En esa situación existía lo que podría llamarse una materia prima social, que consistía en agrupaciones en el nivel tribal que tenían la suficiente homogeneidad como para articularse en una sociedad más amplia. Puede discernirse, por otra parte, la presión de las circunstancias como estímulo para la articulación y, por último, que en el grupo había miembros que se distinguían lo suficiente por carisma familiar y personal como para convertirse en representantes exitosos.

Prosigamos ahora con la historia de los lombardos. Luego de la elección de un rey, comenzaron las guerras victoriosas. Primero se derrotó a los hérulos y se debilitó su poder hasta el punto en que “ya no tuvieron rey”.¹³ Luego siguió la guerra con los gépidos, en la que el momento decisivo fue la muerte del hijo del rey gépido, “que había desempeñado un papel importante en el estallido de la guerra”.¹⁴ Tras la muerte del joven príncipe, los gépidos huyeron y “finalmente se hundieron tanto que dejaron de tener rey”. Podrían acumularse pasajes similares a partir de otros historiadores del período migratorio. Nos limitaremos a dar sólo un buen ejemplo: Isidoro cuenta cómo los alanos y los suevos perdieron la independencia a manos de los godos pero, curiosamente, mantuvieron su reino en España durante largo tiempo, “si bien no tenían necesidad del mismo en su plácida calma”.

¹³ *Pauli Historia Langobardorum, op. cit., p. 20.*

¹⁴ *Ibid., p. 23.*

A lo largo de la historiografía de la migración, desde el siglo v al VIII, la existencia histórica de una sociedad política se manifestaba una y otra vez en términos de adquisición, posesión o pérdida del *rex*, del representante real. Estar articulado para actuar significaba tener un rey. Perder al rey significaba perder la capacidad de acción. Cuando el grupo no actuaba, no necesitaba un rey.¹⁵

8

Las teorías que se analizaron pertenecían al período de la fundación y a la consolidación medieval tardía de las sociedades políticas occidentales. El problema de la articulación representativa volvió a convertirse en un tema de interés cuando ingresaba a la zona peligrosa de la desintegración. El malestar de la Tercera República fue el clima en el que Maurice Hauriou desarrolló su teoría de la representación. Haré un breve resumen de la teoría tal como Hauriou la desarrolló en su *Précis de droit constitutionnel*.¹⁶

El poder de un gobierno es legítimo, según Hauriou, en virtud de su funcionamiento como representante de una institución, específicamente del Estado. El Estado es una comunidad nacional en la que el poder gobernante dirige la *res publica*. La primera tarea de un poder gobernante es la creación de una nación políticamente unificada mediante la transformación de

15 Para un estudio del problema, véase Alfred Dove, *Der Wiedereintritt des nationalen Prinzips in die Weltgeschichte* [La reaparición del principio nacional en la historia del mundo], 1890, en *Ausgewählte Schriften*, 1898.

16 Maurice Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, 2ª ed., 1929 [trad. esp.: *Principios de derecho público y constitucional*, Granada, Comares, 2003].

la multiplicidad desorganizada preexistente y su conversión en un cuerpo organizado para la acción. El núcleo de tal institución es la idea, la *idée directrice*, de realizarse y expandirse, así como la de acrecentar su poder. La función específica de un gobernante es la concepción de esta idea y su realización en la historia. La institución se perfecciona con éxito cuando el gobernante queda subordinado a la idea y cuando se logra al mismo tiempo el *consentement coutumier* de los miembros. Ser un representante significa guiar, en una posición de gobierno, la tarea de concretar la idea por medio de una encarnación institucional, y el poder de un gobernante tiene autoridad en la medida en que logre que su poder fáctico sea representativo de la idea.

A partir de esa concepción, Hauriou deriva luego una serie de proposiciones concernientes a las relaciones entre poder y ley:

- 1) La autoridad de un poder representativo precede a la regulación de su poder por parte de la ley positiva.
- 2) El poder es un fenómeno legal en virtud de su base en la institución; en la medida en que un poder tiene autoridad representativa, puede hacer una ley positiva.
- 3) El origen de la ley no puede fundarse en las regulaciones legales, sino que debe buscárselo en la decisión que reemplaza una situación litigiosa por un poder ordenado.

La teoría que resumimos, así como la serie de proposiciones, apuntaban contra determinadas debilidades muy conocidas de la Tercera República. La lección del análisis de Hauriou puede concentrarse en la tesis: para ser representativo, no basta con que un gobierno lo sea en sentido constitucional (nuestro tipo elemental de instituciones representativas); también debe ser representativo en el sentido existencial de realizar la idea de la

institución. La advertencia implícita puede explicarse en la tesis: si un gobierno es representativo nada más que en sentido constitucional, un gobernante representativo en sentido existencial tarde o temprano le pondrá fin; y es muy posible que el nuevo gobernante existencial no sea demasiado representativo en el sentido constitucional.

9

El análisis de la representación en este nivel llegó a su fin. El resumen de los resultados puede ser breve.

Analizamos sucesivamente la representación en el sentido elemental y en el existencial. La transición de un tipo al otro fue necesaria porque la mera descripción de la realización externa de una sociedad política no abordaba la cuestión fundamental de su existencia. La investigación de las condiciones de existencia, luego, llevó a los problemas de articulación así como a una comprensión de la estrecha correspondencia entre tipos de articulación y representación. El resultado de este análisis puede expresarse mediante la definición de que una sociedad política cobra existencia cuando se articula y produce un representante. Si se acepta esa definición, se sigue que el tipo elemental de instituciones representativas sólo comprende la realización externa de un tipo especial de articulación y representación. En la ciencia crítica, por lo tanto, será recomendable restringir el uso del término “representación” a su sentido existencial. Sólo cuando su uso se restringe de esa manera, la articulación social se hace evidente como el problema existencial principal, y sólo entonces se habrá logrado una clara comprensión de las condiciones históricas especiales en las que pueden desarrollarse las convencionalmente

llamadas instituciones representativas. Ya se sugirió que éstas sólo tienen lugar en las civilizaciones grecorromanas y occidentales; y la condición de su desarrollo se formuló de manera preliminar como la articulación del individuo como unidad representable. En el análisis surgieron luego algunos problemas que no podían analizarse en el momento, tales como el símbolo del “pueblo”, la *intencio populi* de Fortescue con sus implicaciones inmanentistas, y la relación de un reino tan cerrado con la representación espiritual del hombre en la Iglesia. Esos cabos sueltos se retomarán en el transcurso de estas conferencias.

La adecuada diferenciación de los conceptos, sin embargo, demostró no ser sólo una cuestión de interés teórico. Pudo observarse la insuficiente distinción entre problemas elementales y existenciales como un hecho en la realidad política. Al producirse en la realidad, esa confusión crea un problema propio. La persistente arrogación del símbolo “representación” a un tipo especial de articulación es un síntoma de provincialismo político y civilizacional, y los provincialismos de ese tipo pueden pasar a ser peligrosos cuando oscurecen la estructura de la realidad. Hauriou sugirió con fuerza que la representación en el sentido elemental no es garantía contra la desintegración existencial y la rearticulación de una sociedad. Cuando un representante no cumple su tarea existencial, ninguna legalidad constitucional de su cargo lo salvará. Cuando una minoría creativa, en palabras de Toynbee, se convierte en minoría dominante, corre peligro de que la reemplace una nueva minoría creativa. El descuido de ese problema es un importante factor que contribuye en la actualidad a los graves conflictos internos de las sociedades políticas occidentales, así como a sus tremendas repercusiones internacionales. Nuestra propia política exterior fue un factor que agravó el desorden internacional por medio de su intento sincero pero ingenuo de curar los males del mundo

mediante la expansión de las instituciones representativas en el sentido elemental a regiones donde no estaban dadas las condiciones existenciales para su funcionamiento. Ese provincialismo, que persiste a pesar de sus consecuencias, es en sí mismo un problema interesante para el científico. No se pueden explicar las extrañas políticas de las potencias democráticas occidentales que llevan a constantes guerras con el argumento de la debilidad de los estadistas individuales, si bien tales debilidades son muy evidentes. En realidad, son sintomáticas de una gran resistencia a enfrentar la realidad que está profundamente arraigada en los sentimientos y la opinión de las grandes masas de nuestras sociedades occidentales contemporáneas. Sólo porque son síntomas de un fenómeno de masas se justifica hablar de una crisis de la civilización occidental. Las causas de ese fenómeno se analizarán en detalle en el transcurso de estas conferencias, pero su exploración crítica presupone una mejor comprensión de la relación entre teoría y realidad. Debemos, por lo tanto, reanudar la descripción de la situación teórica que quedó incompleta en la primera parte de esta disertación.

II

Representación y verdad

1

En una primera aproximación, el análisis utilizó el método aristotélico de examinar los símbolos del lenguaje a medida que éstos surgían en la realidad política, con la esperanza de que el procedimiento de clarificación llevara a conceptos sostenibles en el plano crítico. La sociedad era un *kósmion* de sentido iluminado desde adentro por su propia autointerpretación; y dado que ese pequeño mundo de sentido era precisamente el objeto de exploración de la ciencia política, el método de empezar por los símbolos presentes en la realidad, por lo menos, parecía garantizar la concentración en el objeto.

Sin embargo, asegurar el objeto no es más que un primer paso en la investigación, y antes de seguir avanzando por ese camino hay que cerciorarse de que tal camino exista y de adónde conduce. Se hicieron una serie de presunciones que no es posible dejar de cuestionar. Se dio por sentado que se podía hablar de realidad social y de un teórico que la explora, de clarificación crítica y de contextos teóricos, de símbolos de la teoría que no parecían ser símbolos presentes en la realidad, así como de conceptos que se referían *a* la realidad mientras que, al mismo tiempo, su significado se derivaba *de* la realidad a través de la misteriosa clarificación crítica. Es evidente que se impone toda

una serie de preguntas. ¿Es posible que un teórico sea una persona exterior a la realidad social? ¿No será parte de la misma? Y si es parte de la realidad, ¿en qué sentido esa realidad puede ser su objeto? ¿Y qué es lo que hace cuando clarifica los símbolos presentes en la realidad? Si no hace más que introducir distinciones, eliminar equivocaciones, extraer un núcleo verdadero de proposiciones que eran demasiado generales, hacer que símbolos y proposiciones tengan una coherencia lógica, etc., ¿no sería, entonces, todo el que participara de la autointerpretación de la sociedad, por lo menos, un teórico tentativo; y la teoría no sería, en un sentido técnico, otra cosa que una autointerpretación de mayor grado de reflexión? ¿O tal vez el teórico tiene criterios de interpretación propios con los cuales analiza las autointerpretaciones de la sociedad y, entonces, la clarificación significa que desarrolla una interpretación superior de los símbolos de la realidad? De ser ése el caso, ¿no surgirá un conflicto entre las dos interpretaciones?

Los símbolos con los que una sociedad interpreta el significado de su existencia tienen una pretensión de verdad. Si el teórico llega a una interpretación diferente, llega a una verdad diferente respecto del sentido de la existencia humana en sociedad. Cabría preguntarse, por lo tanto: ¿qué es esa verdad representada por el teórico, esa verdad que le proporciona criterios con los que puede analizar la verdad representada por la sociedad? ¿Cuál es la fuente de esa verdad que aparentemente se desarrolla en oposición crítica a la sociedad? Y si la verdad representada por el teórico fuera diferente de la verdad representada por la sociedad, ¿cómo puede la primera surgir de la segunda mediante algo que parece tan inocuo como una clarificación crítica?

2

Sin duda, no es posible responder todas esas preguntas al mismo tiempo, pero el catálogo indica las complejidades de la situación teórica. El análisis se concentrará en el punto en que el catálogo parece acercarse más al presente tema, es decir, en las preguntas relacionadas con un conflicto de verdad. Una verdad representada por el teórico se confrontó con otra verdad representada por la sociedad. ¿Se trata de un lenguaje vacío o existe realmente algo como una representación de la verdad que puede hallarse en las sociedades políticas de la historia? De ser éste el caso, el problema de la representación no se agotaría en la representación en el sentido existencial. Sería necesario distinguir entre la representación de la sociedad mediante sus representantes articulados y una segunda relación en la que la propia sociedad se convierte en representante de algo que está más allá de ella misma, de una realidad trascendente. ¿Esa relación puede hallarse de forma concreta en las sociedades históricas?

En realidad, esa relación puede encontrarse tan atrás como se remonte la historia registrada de las grandes sociedades políticas más allá del nivel tribal. Todos los antiguos imperios, tanto en el Cercano Oriente como en el Lejano Oriente, se consideraban representantes de un orden trascendente, del orden del cosmos; y algunos de ellos llegaban a entender ese orden como una "verdad". Ya sea que se recurra a las más tempranas fuentes chinas del *Shû King* o a las inscripciones de Egipto, Babilonia, Asiria o Persia, lo que siempre se encuentra es el orden del imperio interpretado como representación del orden cósmico en el ámbito de la sociedad humana. El imperio es un análogo cósmico, un pequeño mundo que refleja el orden del gran mundo completo. El gobierno se convierte en la tarea de asegurar el orden de la sociedad en armonía con el orden cósmico, el terri-

torio del imperio es una representación analógica del mundo con sus cuatro cuartos, las grandes ceremonias del imperio representan el ritmo del cosmos, las festividades y los sacrificios son una liturgia cósmica, una participación simbólica del *kósmion* en el cosmos y el propio gobernante representa la sociedad, dado que él representa en la tierra el poder trascendente que mantiene el orden cósmico. El término “*kósmion*”, entonces, gana un nuevo componente de sentido como representante del cosmos.

Resulta inevitable que tal empresa de orden representativo esté expuesta a la resistencia de enemigos internos y externos, y el gobernante no es más que un ser humano y puede fracasar debido a circunstancias o a un mal desempeño, lo que derivará en revoluciones internas y derrotas externas. La experiencia de resistencia, de derrota posible o concreta, es la ocasión en la que el sentido de verdad se hace más evidente. En la medida en que el orden de la sociedad no existe de manera automática sino que debe fundarse, preservarse y defenderse, aquellos que están del lado del orden representan la verdad, mientras que sus enemigos representan el desorden y la falsedad.

Los Aqueménidas alcanzaron ese nivel de autointerpretación de un imperio. En la Inscripción de Behistún que celebra las hazañas de Darío I, el rey salía victorioso porque era el virtuoso instrumento de Ahura Mazda; él “no era malvado ni mentiroso”, y ni él ni su familia eran siervos de Ahriman, de la mentira, sino que “gobernaba sobre la base de la rectitud”.¹ Con respecto a los enemigos, en cambio, la inscripción nos asegura que “las mentiras los llevaron a rebelarse, de modo que engañaban a la gente. Entonces Ahura Mazda los puso en mis manos”.²

1 L. W. King y R. C. Thompson, *The sculptures and inscriptions of Darius the Great on the rock of Behistun*, Londres, 1907, § LXIII, p. 72.

2 *Ibid.*, § LIV, p. 65.

La expansión del imperio y el sometimiento de sus enemigos se convierten, según esta concepción, en el establecimiento de un reino terrestre de paz a través del rey, que actúa como representante del divino Señor de la Sabiduría. Por otra parte, la concepción tiene sus ramificaciones en la conducta política. Se reconoce a los rebeldes contra la Verdad, sin duda, por su resistencia al rey, pero también se los reconoce como representantes de la mentira por las mentiras propagandísticas que diseminan a los efectos de engañar a la gente. El rey, por su parte, tiene el deber de ser escrupulosamente correcto en sus pronunciamientos. La Inscripción de Behistún contiene el siguiente pasaje conmovedor:

Por la gracia de Ahura Mazda, llevé a cabo muchos más hechos que no fueron registrados en esta inscripción. No han sido descritos aquí para que aquel que lea esta inscripción en el futuro no pueda considerar que lo que hice fue excesivo y no creerlo, tomándolo por mentiras”.³ Nada de mentiras en el caso de un representante de la verdad; éste debe incluso extremar sus esfuerzos.

Ante tal ostentación de virtud, uno empieza a preguntarse qué habría dicho la otra parte de haber tenido la oportunidad de contestar. También le gustaría saber qué clase de amabilidades se intercambiarían en el caso de que dos o más de tales representantes de la verdad llegaran a competir por el establecimiento del único orden verdadero de la humanidad. Dadas las características del caso, tales choques son raros. De todos modos, hubo un ejemplo en ocasión de la expansión mongola que amenazó con la extinción del Imperio Occidental en el siglo XIII. Tanto

³ L. W. King y R. C. Thompson, *op. cit.*, § VIII, p. 68.

el Papa como el rey de Francia enviaron embajadores a la corte mongola con el fin de sondear cuáles eran las intenciones de los peligrosos conquistadores y, en líneas generales, para establecer contactos. Las notas que llevaban los embajadores, así como sus presentaciones orales, deben haber contenido quejas respecto de las masacres mongolas en Europa oriental, sugerencias en relación con la inmoralidad de tal conducta, sobre todo cuando se trataba de víctimas cristianas, y hasta el pedido de que los mongoles recibieran bautismo y se sometieran a la autoridad del Papa. Los mongoles, sin embargo, resultaron ser maestros de teología política. Se conserva una carta de Kuyuk Khan a Inocencio IV en la que se responden con minuciosidad las presentaciones de los embajadores. Permítanme citar un pasaje:

Dice usted que sería bueno que recibiera el bautismo;
 Me lo informa, y me envía el pedido.
 Se trata de su pedido, nosotros no lo entendemos.
 Otra cuestión. Me envía estas palabras: “Ha tomado todos los reinos de magiares y cristianos; eso me sorprende. Dígan-nos ¿cuál fue la falta que ellos cometieron?”
 No entendimos esas palabras suyas.
 (Sin embargo, a los efectos de evitar dar la impresión de que guardamos silencio sobre este punto, les contestamos así:)
 Tanto Genghis Khan como el Kha Khan hicieron conocer la Orden de Dios,
 Pero ellos no creyeron en la Orden de Dios.
 Aquellos de quienes ustedes hablan se reunieron en gran consejo,
 Se mostraron arrogantes ante los embajadores y mataron a nuestros enviados-embajadores.
 El Dios eterno mató y destruyó a los hombres de esos reinos.

Si no por orden de Dios, ¿cómo podría alguien matar, cómo
podría tomar por su sola fuerza?
Y si ustedes dicen: “Soy cristiano; venero a Dios; desprecio a
los otros”,
¿Cómo sabrán a quién perdona Dios y a quién Él concede
Su misericordia?
¿Cómo saben ustedes que dicen tales palabras?
Por la virtud de Dios,
Desde que el sol sale hasta que se pone,
Se nos concedieron todos los reinos.
Sin la Orden de Dios
¿Cómo podría alguien hacer algo?
Ahora, ustedes deberían decir con sinceridad:
“Seremos sus súbditos;
Rendiremos nuestra fuerza ante ustedes.”
Ustedes en persona, a la cabeza de los reyes, todos juntos, sin
excepción, vengan a rendirnos servicio y reverencia;
Entonces reconoceremos su sumisión.
Y si ustedes no observan la Orden de Dios,
Y desobedecen nuestras órdenes,
Sabremos que son enemigos nuestros.
Eso es lo que les hacemos saber.
Si desobedecen,
¿Qué sabremos, entonces?
Dios lo sabrá.⁴

⁴ El original persa y una traducción de esta carta al francés pueden verse en Paul Pelliot, “Les Mongols et la papauté”, en *Revue de l’Orient Chrétien*, serie III, vol. 3, 1923. El pasaje entre paréntesis se tomó de una versión latina de la misma carta, publicada en *Cronica Fratris Salimbene*, ed. por O. Holder-Egger, *MGH*, ss, xxxii, 208. Los documentos mongoles existentes están reunidos y editados en Eric Voegelin, “The Mongol orders of submission to european powers, 1245-1255”, *Byzantion*, vol. 11, 1941.

Este encuentro de verdades suena familiar. Y sonará aun más familiar cuando se tengan en cuenta algunos corolarios de la teoría legal de los mongoles. La Orden de Dios, sobre la que se basaba la construcción imperial, está preservada en los edictos de Kuyuk Khan y Mangu Khan:

Por orden del Dios viviente
 Genghis Khan, el dulce y venerable Hijo de Dios, dice:
 Dios está por encima de todo, Él, Él Mismo, el Dios inmortal,
 Y en la tierra, Genghis Khan es el único Señor.⁵

El imperio de Genghis Khan existe *de jure* aunque aún no se haya realizado *de facto*. Todas las sociedades humanas forman parte del imperio mongol por virtud de la Orden de Dios aunque aún no se las haya conquistado. La expansión del imperio, por lo tanto, sigue un proceso legal muy estricto. Las sociedades cuyo turno haya llegado para su integración al imperio deben ser notificadas por medio de los embajadores de la Orden de Dios y se les debe solicitar que se sometan. Si se niegan o matan a los embajadores, entonces son rebeldes y se dispondrán sanciones militares en su contra. De esta manera, el orden legal del propio imperio mongol hizo que nunca llevara a cabo una guerra sino sólo expediciones punitivas contra súbditos rebeldes del imperio.⁶

A esta altura ya habrá quedado claro que la Inscripción de Behistún y las Órdenes Mongolas no son rarezas de un pasado remoto sino instancias de una estructura política que pueden tener lugar en cualquier época, y sobre todo en la nuestra. La autocomprensión de una sociedad como representante del orden

5 Del edicto de Kuyuk Khan en Vincent of Beauvais, *Speculum historiale*, s.l., 1474, libro xxxi, caps. 51 y 52; Voegelin, *op. cit.*, p. 389.

6 Eric Voegelin, *op. cit.*, pp. 404 y ss.

cósmico se origina en el período de los imperios cosmológicos en el sentido técnico, pero no se limita a ese período. La representación cosmológica no sólo persiste en los símbolos imperiales de la Edad Media occidental o continúa en la China del siglo xx, sino que su principio también es reconocible ahí donde la verdad a representarse se simboliza de una forma por completo diferente. En la dialéctica marxista, por ejemplo, la verdad del orden cósmico se ve reemplazada por la verdad de un orden inmanente en términos históricos. A pesar de ello, el movimiento comunista es un representante de esa verdad que se simboliza de manera distinta en la misma medida en que un Khan mongol era el representante de la verdad contenida en la Orden de Dios. La conciencia de esa representación lleva a las mismas construcciones políticas y legales que en los otros ejemplos de representación imperial de la verdad. Su orden se encuentra en armonía con la verdad de la historia, su objetivo es el establecimiento del reino de la libertad y de la paz, los adversarios se oponen a la verdad de la historia y se terminará por derrotarlos, nadie puede librar una guerra legítima contra la Unión Soviética, sino que debe tratarse de un representante de la falsedad en la historia o, en términos contemporáneos, de un agresor; y las víctimas no son objeto de una conquista sino que se las libera de sus opresores y, con ello, de la falsedad de su existencia.

3

Las sociedades políticas como representantes de la verdad, por lo tanto, existen en la historia. Sin embargo, en cuanto se reconoce ese hecho surgen nuevas preguntas. ¿Todas las sociedades políticas son entidades monádicas que expresan la universal-

dad de la verdad mediante su proclamación imperial universal? ¿El monadismo de tal representación no puede romperse al cuestionar la validez de la verdad en cada caso? ¿El choque entre imperios es la única prueba de verdad y su resultado es que la potencia victoriosa tiene razón? Es evidente que el mero planteamiento de esas preguntas es en parte su respuesta. El hechizo de la representación monádica se rompe en el mismo acto de plantearla. Mediante el cuestionamiento, nos constituimos en los representantes de la verdad en cuyo nombre cuestionamos, por más que sólo se discierna vagamente su naturaleza y su origen. Pasado ese punto, sin embargo, comienzan las dificultades. El desafío a la verdad imperial y el establecimiento de la verdad teórica desafiante son temas complejos que exigen un examen más detallado.

El descubrimiento de la verdad apta para desafiar la verdad de los imperios cosmológicos es un hecho histórico de gran magnitud. Se trata de un proceso que ocupa unos cinco siglos de la historia de la humanidad, es decir, aproximadamente el período comprendido entre los años 800 y 300 a.C.; tiene lugar de manera simultánea en las distintas civilizaciones pero sin que parezca haber influencias recíprocas. En China es la era de Confucio y Lao-Tsé, así como de las demás escuelas filosóficas, en la India es la época de los *Upanishads* y de Buda, en Persia, del zoroastrismo, en Israel, de los profetas, en Grecia, de los filósofos y de la tragedia. Puede reconocerse una etapa característica en ese prolongado proceso en el período alrededor del año 500 a.C., en el que Heráclito, Buda y Confucio eran contemporáneos. Ese estallido simultáneo de la verdad de los profetas y los filósofos místicos atrajo la atención de historiadores y filósofos desde que se tomó plena conciencia de ello con la ampliación del horizonte histórico en los siglos XVIII y XIX. Algunos optan por reconocer en él la época decisiva de la historia de la humanidad. En

un reciente estudio sobre el *Origen y meta de la historia*, Karl Jaspers lo llamó el tiempo axial de la historia humana, la única gran época que tiene importancia para la humanidad entera, en contraste con la época de Cristo, que sólo tendría relevancia para los cristianos.⁷ Por otra parte, en la obra maestra clásica de la filosofía contemporánea de la sociedad, en su *Les deux sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson acuñó los conceptos de sociedad cerrada y sociedad abierta con el propósito de caracterizar los dos estados sociales del desarrollo de la humanidad que creó esa época.⁸ No hay más que esos dos breves indicios para la orientación general del problema; debemos recurrir a la forma más especial que adoptó ese estallido en Occidente. Sólo en Occidente, debido a circunstancias históricas específicas que no existían en otras civilizaciones, ese estallido culminó en el establecimiento de la filosofía en el sentido griego y, en particular, de una teoría de la política.

4

Todos conocemos la tan citada frase de Platón de que una polis es el hombre escrito en grandes caracteres.⁹ Podría decirse que esa fórmula es el credo de la nueva época. Por cierto, es la primera palabra de Platón sobre el tema y, sin duda, no la última. Sin embargo, por mucho que ese principio deba ser limitado

7 Karl Jaspers, *Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich, 1949, pp. 18 y ss.

[trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1965].

8 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, 1932,

passim, esp. pp. 287 y ss. [trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 2ª ed, Buenos Aires, Sudamericana, 1962].

9 Platón, *Republica* 368c-d.

por la introducción de otros, y aunque haya que hacer concesiones a la interpretación cosmológica y a la verdad que, después de todo, contiene, ése es el núcleo dinámico de la nueva teoría. Hay que introducir la cuña de ese principio en la idea de que la sociedad sólo representa la verdad cósmica, hoy tanto como en la época de Platón. Una sociedad política existente deberá ser un *kósmion* ordenado, pero no al precio del hombre. Debe ser no sólo un microcosmos, sino también un *macro-ánthropos*. Se hará una breve referencia a este principio de Platón, al que se llamará principio antropológico.

Hay que distinguir en él dos aspectos. Según el primero, se trata de un principio general para la interpretación de la sociedad. Según el segundo, es un instrumento de la crítica social.

Como principio general, significa que el orden de toda sociedad refleja el tipo de hombres del que se compone. Habría que decir, por ejemplo, que los imperios cosmológicos consisten en un tipo de hombre que experimenta la verdad de su existencia como armonía con el cosmos. Eso es, por supuesto, un principio heurístico de suma importancia; cada vez que el teórico quiera entender una sociedad política, una de sus primeras tareas, si no la primera, será determinar el tipo humano que se expresa en el orden de esa sociedad concreta. Platón usó el primer aspecto de su principio cuando describió la sociedad ateniense en la que vivía como el sofista mayor y explicó las peculiaridades del orden ateniense en relación con el tipo sofista predominante en el plano social.¹⁰ Por otra parte, lo usó en ese sentido cuando desarrolló su Ciudad de la Idea como construcción paradigmática de un orden social en el cual debería encontrar expresión su tipo filosófico de hombre.¹¹ Por último,

¹⁰ Platón, *República*, 492b.

¹¹ *Ibid.*, 435e.

lo usó en ese primer aspecto cuando, en *República* VIII-IX, interpretó los cambios sucesivos de orden político como la expresión de los correspondientes cambios de tipos humanos predominantes en el plano social.¹²

El uso del principio como instrumento de la crítica social está estrechamente relacionado con el primer aspecto. El hecho de que las diferencias de orden social se perciban como diferencias de tipos humanos se debe al descubrimiento de un orden verdadero de la psiquis humana y al deseo de expresar el orden verdadero en el medio social del descubridor. Ahora bien, la verdad nunca se descubre en un espacio vacío. El descubrimiento es un acto de diferenciación en un medio de opinión compacto; y, si el descubrimiento se relaciona con la verdad de la existencia humana, deberá provocar una conmoción en las convicciones más fuertes de un amplio espectro del medio. En cuanto el descubridor empieza a comunicar, a pedir aceptación, a persuadir, inevitablemente encontrará una resistencia que puede resultar fatal, como en el caso de Sócrates. Así como en los imperios cosmológicos se descubría que el enemigo era el representante de la Mentira, ahora, a través de la experiencia de la resistencia y el conflicto, se descubre que el adversario es el representante de la no verdad, de la falsedad, del *pseudos*,¹³ en relación con el orden del alma. De ahí que los distintos tipos platónicos no formen un catálogo llano de variedades humanas, sino que se distingan según un único tipo de humanidad verdadera y diversos tipos de desorden de la psiquis. El tipo verdadero es el filósofo, mientras que el sofista se convierte en el arquetipo del desorden.¹⁴

12 Platón, *República*, 544d-e.

13 *Ibid.*, 382a.

14 Distinción entre *filósofos* y *filodoxos*; *ibid.*, 480.

La identificación del tipo verdadero con el filósofo es un punto que debe entenderse bien, ya que en la actualidad su significado se oscureció como consecuencia de los prejuicios modernos. En la actualidad, y en la retrospectiva de una historia de la filosofía, la filosofía de Platón se convirtió en una más entre otras. En lo que respecta a las intenciones de Platón, su teoría no era *una* filosofía del hombre; Platón se dedicaba concretamente a la exploración del alma humana, y el verdadero orden del alma resultó depender de la filosofía en el estricto sentido del amor al *sophón* divino.¹⁵ Es el significado que seguía vigente en Agustín cuando tradujo al filósofo griego a su latín como *amator sapientiae*.¹⁶ La verdad del alma se alcanzaría a través de su amor a lo *sophón*. El orden verdadero del hombre, entonces, es una constitución del alma que se definirá en términos de determinadas experiencias que se hicieron predominantes hasta el punto de formar un carácter. En ese sentido, el verdadero orden del alma proporciona el criterio para medir y clasificar la variedad empírica de tipos humanos, así como el orden social en el que éstos hallan expresión.

5

Ése es el punto crucial del que depende el significado de la teoría. Teoría no es meramente toda opinión sobre la existencia humana en sociedad, sino que es un intento de formular el significado de la existencia mediante la explicación del contenido de una clase determinada de experiencias. Su razonamiento

15 Platón, *Fedro* 278d-e; cf. los fragmentos de Heráclito B 35, B 40, B 50, B 108.

16 Agustín, *Civitas Dei* VIII. 1.

no es arbitrario, sino que su validez se deriva de la suma de experiencias a las que debe referirse permanentemente por control empírico. Aristóteles fue el primer pensador que reconoció esa condición de la teorización sobre el hombre. Acuñó un término para el hombre cuyo carácter se forma por la suma de experiencias en cuestión, y lo llamó el *spoudaios*, el hombre bueno.¹⁷ El *spoudaios* es el hombre que realiza al máximo las potencialidades de la naturaleza humana, que formó su carácter en la realización habitual de las virtudes éticas y dianoéticas, el hombre que en su más completo grado de desarrollo es capaz de *bíos theoretikós*. Por lo tanto, la ciencia de la ética en el sentido aristotélico es un estudio de tipo del *spoudaios*.¹⁸ Por otra parte, Aristóteles era muy consciente de los corolarios prácticos de tal teoría del hombre. En primer lugar, no todos pueden desarrollar la teoría en todas las circunstancias. Tal vez el teórico no necesite ser él mismo un ejemplo de virtud, pero debe, por lo menos, ser capaz de una restauración imaginativa de las experiencias de las que la teoría es una explicación; y esa facultad sólo puede desarrollarse en determinadas condiciones tales como la inclinación, una base económica que permita la inversión de años de trabajo en tales estudios y un medio social que no reprima a un hombre cuando se dedica a esa tarea. En segundo lugar, la teoría como explicación de determinadas experiencias resulta inteligible sólo para aquellos en los cuales la explicación suscite experiencias paralelas como base empírica para corroborar la verdad de la teoría. A no ser que active las experiencias correspondientes por lo menos en cierto grado, una exposición teórica dará la impresión de un discurso vacío o, tal vez, se la rechazará como expresión irrele-

17 Aristóteles, *Ética nicomaquea* 1113a, 29-35.

18 *Ibid.*, 1176a, 17 y ss.

vante de opiniones subjetivas. Un debate teórico puede desarrollarse sólo entre *spoudaioi* en el sentido aristotélico; la teoría no tiene argumentos contra un hombre que se siente, o finge sentirse, incapaz de restaurar la experiencia. Históricamente, en consecuencia, el descubrimiento de la verdad teórica puede no encontrar aceptación alguna en la sociedad. Aristóteles no se engañaba en este punto. Al igual que Platón, intentó una construcción paradigmática de un orden social que expresara la verdad del *spoudaios*, en *Política* VII-VIII; pero también afirmó con pesar que en ninguna de las ciudades helénicas de su tiempo era posible hallar cien hombres que fueran capaces de formar el núcleo gobernante de tal sociedad; todo intento de concretarlo sería por completo inútil. El resultado parece ser un callejón sin salida.¹⁹

En el presente contexto es imposible un estudio de las experiencias. Dado lo vasto del tema, hasta un bosquejo extenso resultaría del todo inadecuado. No puede brindarse más que un breve catálogo que apele a conocimientos históricos. Al amor a lo *sophón* que se mencionó antes, ahora pueden agregarse las variaciones del Eros platónico hacia lo *kalón* y lo *agathón*, así como la *diké* platónica, la virtud de la correcta jerarquización y subordinación de las fuerzas en el alma, en oposición a la *polypragmosýne* sofista; y, por sobre todo, debe estar comprendida la experiencia de Thánatos, de la muerte, como experiencia catártica del alma que purifica la conducta al colocarla en la más prolongada de todas las perspectivas de vasto alcance, en la perspectiva de la muerte. Bajo el aspecto de la muerte, la vida del hombre filosófico se convierte para Platón en la práctica de morir; las almas de los filósofos son almas muertas –en el sentido del *Gorgias*– y cuando el filósofo habla como repre-

19 Aristóteles, *Política* 1286b, 8-21 y 1302a, 2.

sentante de la verdad, lo hace con la autoridad de la muerte sobre la miopía de la vida. A las tres fuerzas fundamentales de Thánatos, Eros y Díké habría que agregar, aun dentro del campo platónico, las experiencias en las cuales la dimensión interior del alma se da en altura y profundidad. La dimensión en altura se analiza a través del ascenso místico, por la *vía negativa*, hacia el límite de la trascendencia, que es el tema del *Banquete*. Se indaga la dimensión en profundidad por medio del descenso anamnésico en el inconsciente, en las profundidades de las que se extraen los “lógoi verdaderos” del *Timeo* y del *Critias*.

El descubrimiento y la exploración de esas experiencias empezaron siglos antes de Platón y continuaron después de él. El descenso platónico en las profundidades del alma, por ejemplo, distinguió las experiencias que exploraron Heráclito y Esquilo. Por otra parte, el nombre de Heráclito nos recuerda que los efesios ya habían descubierto la tríada de amor, esperanza y fe que reapareció en la tríada experiencial de Pablo. Para la *vía negativa*, Platón pudo basarse en los misterios así como en la descripción del camino hacia la verdad que Parménides había hecho en su poema didáctico. Debería mencionarse, además, como cercana al campo platónico, la *philia* aristotélica, el núcleo experiencial de verdadera comunidad entre hombres buenos; y una vez más en el amor aristotélico por el ser noético vuelve a resonar el *lógos* común de la humanidad heracliteano.

6

Si bien breves e incompletas, estas alusiones deberían bastar para evocar el tipo de experiencias que constituyen la base de la teoría en el sentido platónico-aristotélico. Ahora debe indagarse

por qué deberían contener una verdad sobre la existencia humana en oposición a la verdad del mito más antiguo, y por qué el teórico, como representante de esa verdad, debería poder oponer su autoridad a la autoridad de la sociedad.

La respuesta a ello debe buscarse en la naturaleza de la experiencia en discusión. El descubrimiento de la nueva verdad no es un avance del conocimiento psicológico en sentido inmanente. Más bien habría que decir que la propia *psiqué* se descubre como nuevo centro del hombre en el que éste se experimenta a sí mismo como abierto a la realidad trascendental. Por otra parte, ese centro no se encuentra como si fuera un objeto que hubiera estado presente todo el tiempo sin que se advirtiera su presencia. La *psiqué* como región en la que se experimenta la trascendencia debe diferenciarse de una estructura más compacta del alma. Se la debe desarrollar y nombrar. Con la debida consideración por el problema del carácter compacto y la diferenciación, casi podría decirse que, antes del descubrimiento de la psiquis, el hombre no tenía alma. Es, por lo tanto, un descubrimiento que produce su material experiencial junto con su explicación. La apertura del alma se experimenta a través del abrirse mismo del alma. Esa apertura, que es tanto acción como pasión, es algo que le debemos al genio de los filósofos místicos.²⁰

Esas experiencias se transforman en fuente de una nueva autoridad. A través de la apertura del alma, el filósofo se encuentra

20 Sobre la evolución del significado de psiquis, véase Werner Jaeger, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947, especialmente el cap. v [trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957], y Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* [El descubrimiento del espíritu: estudio sobre el surgimiento del pensamiento europeo en los griegos], Hamburgo, 1948.

en una nueva relación con Dios. No sólo descubre su propia *psiqué* como el instrumento para experimentar la trascendencia, sino que, al mismo tiempo, descubre a la divinidad en su trascendencia radicalmente no humana. De ahí que la diferenciación de la *psiqué* sea inseparable de una nueva verdad sobre Dios. El verdadero orden del alma puede convertirse en el criterio para medir tanto los tipos humanos como los tipos de orden social porque representa la verdad sobre la existencia humana en el límite de la trascendencia. El significado del principio antropológico debe, por lo tanto, caracterizarse por la comprensión de que no es una idea arbitraria del hombre como ser inmanente lo que se convierte en el instrumento de la crítica social, sino la idea de un hombre que descubrió su verdadera naturaleza al descubrir su verdadera relación con Dios. La nueva medida que se descubrió para la crítica de la sociedad no es el propio hombre, sino el hombre en cuanto se convirtió en representante de la verdad divina por medio de la diferenciación de su psiquis.

El principio antropológico, entonces, debe complementarse con un segundo principio para la interpretación teórica de la sociedad. Platón lo expresó cuando creó su fórmula, “Dios es la medida”, en oposición a la de Protágoras, “el hombre es la medida”.²¹ Al formular ese principio, Platón resumió un largo proceso. Su ancestro Solón ya había buscado la verdad que pudiera imponerse con autoridad en las facciones de Atenas, y con un suspiro admitió: “Es muy difícil conocer la medida invisible del juicio correcto, pero sólo ésta contiene los términos correctos de todas las cosas”.²² Como estadista, vivía en la tensión entre la medida invisible y la necesidad de encarnarla en la *eunomía* de la sociedad. Por un lado: “La mente de los inmor-

21 Platón, *Leyes* 716c.

22 *Elegy and Iambus* (“Loeb Classical Library”), vol. 1, Solón 16.

tales es del todo invisible a los hombres”,²³ y, por el otro: “Hice lo que hice a instancias de los dioses”.²⁴ Heráclito, luego, que siempre se proyecta como la gran sombra tras las ideas de Platón, profundizó en las experiencias que llevaban a la medida invisible. Reconoció su validez predominante: “La armonía invisible vale más que la visible”.²⁵ Pero esa armonía invisible es difícil de hallar, y no se la hallará en absoluto a menos que el alma se anime mediante un impulso anticipatorio en la dirección correcta: “Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y lo difícil de acceder que es”,²⁶ y: “La mayoría de las cosas divinas escapan al conocimiento por falta de fe [*apistie*]”.²⁷ Por último, Platón absorbió la crítica de Jenófanes respecto de la simbolización impropia de los dioses. Mientras los hombres creen dioses a su imagen —es el argumento de Jenófanes—, la verdadera naturaleza del único Dios que es “el más grande entre hombres y dioses, ni en figura ni en pensamiento a los mortales semejante”, permanecerá oculta;²⁸ y sólo cuando se comprenda al único Dios en su trascendencia sin forma como el mismo Dios para cada hombre se entenderá que la naturaleza de todo hombre es la misma por virtud de la igualdad de su relación con la divinidad trascendente. De todos los primeros pensadores griegos, Jenófanes fue tal vez el que tuvo una visión más clara de la constitución de una idea universal del hombre a través de la experiencia de la trascendencia universal.²⁹

23 *Elegy and Iambus* (“Loeb Classical Library”), vol. 1, Solón 17.

24 *Ibid.*, Solón 34, vs. 6.

25 Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., Berlín, 1934-1938, Heráclito B 54.

26 *Ibid.*, Heráclito B 18.

27 *Ibid.*, Heráclito B 86.

28 *Ibid.*, Jenófanes B 23.

29 Jaeger, *op. cit.*, cap. III: “La doctrina de Dios de Jenófanes.”

La verdad del hombre y la verdad de Dios son inseparables. El hombre llegará a la verdad de su existencia cuando haya abierto su *psiqué* a la verdad de Dios; y la verdad de Dios se hará evidente en la historia cuando haya formado la psiquis del hombre en la receptividad de la medida invisible. Ése es el gran tema de la *República*. En el centro del diálogo, Platón ubicó la alegoría de la caverna con su descripción de la *periagogé*, la conversión, el pasaje de la falsedad de la existencia humana que prevalecía en la sociedad sofista ateniense a la verdad de la Idea.³⁰ Por otra parte, Platón comprendía que la mejor manera de asegurar la verdad de la existencia era una adecuada educación desde la primera infancia. Por ese motivo, en *República* 11, quería eliminar las simbolizaciones impropias de los dioses, tales como las que se hallaban en los poetas, de la educación de los jóvenes, y reemplazarlas por símbolos adecuados.³¹ En esa ocasión, creó el vocabulario técnico para abordar tales problemas. A los efectos de hablar de los diversos tipos de simbolización, acuñó el término “teología” y los llamó tipos de teología, *týpoi peri theologías*.³² En la misma ocasión, Platón distinguió el componente gnoseológico del problema. Si el alma está expuesta en su juventud al tipo inapropiado de teología, se verá desviada en su centro decisivo en el que sabe sobre la naturaleza de Dios; será presa de la “verdadera mentira”, la *alethos pséudos*, de la idea falsa respecto de los dioses.³³ Esa mentira no es una mentira común en la vida cotidiana para la que pueda haber circunstancias atenuantes; es la suprema mentira de la “ignorancia, de *agnoia*, que existe en el alma”.³⁴ Si se adopta ahora la terminología platónica, podría

30 Platón, *República* 518d-e.

31 *Ibid.*, 378-379.

32 *Ibid.*, 379a.

33 *Ibid.*, 382a.

34 *Ibid.*, 382b.

decirse, por lo tanto, que el principio antropológico en una interpretación teórica de la sociedad exige el principio teológico como correlato. La validez de los criterios que desarrollaron Platón y Aristóteles depende de la idea de un hombre que puede ser la medida de la sociedad porque Dios es la medida de su alma.

7

El teórico es el representante de una nueva verdad que rivaliza con la verdad representada por la sociedad. Sin ninguna duda. Pero parece existir aún la dificultad del estancamiento que plantea el hecho de que la nueva verdad tiene pocas posibilidades de ser socialmente eficaz, de formar una sociedad a su imagen.

Este estancamiento, en realidad, nunca existió. Se creó su apariencia a través de la decepción de Platón con Atenas. La ciudad de su época ya no era capaz de una gran reforma espiritual, pero la ciudad no siempre había sido tan estéril como parece cuando se concentra la atención en su resistencia a Sócrates y a Platón. La elaboración platónico-aristotélica de la nueva verdad marcó el fin de una larga historia; fue la obra de pensadores atenienses que difícilmente podrían haber llevado a cabo su generalización teórica sin la práctica concreta anterior de la política ateniense. Las construcciones paradigmáticas de Platón y Aristóteles habrían parecido fantasías extrañas a los ojos de sus contemporáneos de no haber sido la Atenas de Maratón y la tragedia, la memoria viviente de una efímera representación de la nueva verdad. Aquí, durante una hora dorada de la historia, había ocurrido el milagro de una sociedad política articulada hasta el ciudadano individual como unidad representable, el

milagro de una generación que experimentó de forma individual la responsabilidad de representar la verdad del alma y expresó esa experiencia por medio de la tragedia como culto público. Debemos examinar una de esas tragedias a los efectos de entender el nuevo tipo de representación; y para ello nada mejor que tomar *Las suplicantes* de Esquilo.

La trama de *Las suplicantes* se relaciona con un problema legal y su solución a través de la acción política. Las hijas de Dánao huyen con su padre de Egipto a Argos, porque los hijos de Egipto tratan de obligarlas a un casamiento no deseado. En Argos, el hogar de su antepasada Ío, esperan hallar asilo. Pelasgo, el rey de Argos, aparece, y los fugitivos le presentan el caso. De inmediato el rey ve el dilema: o bien debe negar el asilo y permitir que las suplicantes sean devueltas a los egipcios que las persiguen, e incurrir por lo tanto en la ira de Zeus, o bien involucrarse en una guerra con los egipcios que, en el mejor de los casos, será un hecho costoso para su ciudad. Plantea las alternativas: “Mas no puedo ayudaros sin perjuicio, pero tampoco es prudente lo contrario, es decir, despreciar vuestra súplicas”. Se describe a sí mismo como en un estado de perpleja indecisión; su alma está embargada por el temor: “si obrar o no obrar y hacer una elección de mi destino”.³⁵

La decisión no es fácil. Según la ley, el *nómos* de su país, las jóvenes en problemas no tienen posibilidades contra los egipcios que las quieren en matrimonio, pero las suplicantes se apresuran a recordarle al rey que hay una justicia superior, *diké*, que el matrimonio es ofensivo para ellas, y que Zeus es el dios de los suplicantes. Por un lado, se advierte al rey que haga *diké* con su aliado al decidir el caso; por el otro, debe considerar los intereses de la ciudad argiva. Si involucra a su ciudad en una

35 Esquilo, *Las suplicantes*, v. 380.

guerra, se lo acusará de defender a extranjeros en detrimento de su país; si abandona a las suplicantes, sus hijos y su casa tendrán que pagar por esa violación de la *diké*. Reflexiona: “Es necesario descender a la hondura de un pensamiento salvador profundo, a manera de buzo de vista penetrante y no en exceso turbia por el vino”.³⁶ Nos recuerda el “conocimiento profundo” de Heráclito, la concepción del alma cuyo límite no puede alcanzarse debido a que su *lógos* es demasiado profundo.³⁷ Las líneas de Esquilo traducen la concepción heracliteana de la profundidad en el acto del descenso.³⁸

En esta conjunción, sin embargo, ingresa el problema del gobierno constitucional como un factor de complicación. En lo que concierne al propio rey, el descenso conlleva el juicio deseado a favor de las suplicantes; pero Pelasgo es un rey constitucional, no un tirano. Debe consultar al pueblo, al *démos*, que tendrá que sufrir la carga de la guerra inevitable, y obtener su consentimiento. El rey deja a las suplicantes a los efectos de congregarse al pueblo y presentar el caso a la asamblea, el *koinón*. Tratará de convencerlos de aceptar la decisión a la que llegó su alma. El discurso del príncipe tiene éxito; los decretos adecuados, los *psephísmata*, se aprueban por unanimidad. El pueblo se interna en el razonamiento del discurso que se desarrolla con sutileza y sigue el descenso real a las profundidades del alma. La *peithó*, la persuasión del rey, forma las almas de sus oyentes, que están dispuestos a que se los forme, y hace que prevalezca la *diké* de Zeus frente a la pasión, de modo que la decisión madura representa la verdad del Dios. El coro resume el

36 Esquilo, *op. cit.*, 407-408.

37 Diels-Kranz, *op. cit.*, Heráclito B 45.

38 Sobre la génesis de una concepción de “profundidad” del alma, véase Snell, *op. cit.*, esp. pp. 32 y ss.

significado del acontecimiento en la línea: “Es Zeus quien hace suceder el final”.³⁹

La tragedia era un culto público y muy caro. Presuponía que sus espectadores eran personas que seguirían la representación con un agudo sentido de *tua res agitur*. Tendrían que entender el significado de la acción, del drama, como acción en obediencia de la *diké*, y considerar el escape por la vía fácil como no acción. Tendrían que entender la *prostasia* ateniense como la organización de un pueblo bajo un líder, en la que el líder trata de representar la *diké* de Zeus y usa su poder de persuasión para crear en el pueblo el mismo estado del alma en ocasión de tomar decisiones concretas, mientras que el pueblo está dispuesto a seguir ese liderazgo persuasivo conducente a la representación de la verdad, por medio de la acción en batalla contra un mundo demoníacamente desordenado, que en *Las suplicantes* simbolizan los egipcios. En su gran período, la tragedia es una liturgia que representa la gran decisión para la *diké*. Por más que el público no esté conformado por héroes, los espectadores deben por lo menos estar dispuestos a considerar que la acción trágica es paradigmática; la indagación del alma y el sufrimiento de las consecuencias deben experimentarse como una interpelación válida, el destino del héroe debe suscitar el estremecimiento de su propio destino en el alma del espectador. El significado de la tragedia como culto de Estado consiste en el sufrimiento representativo.⁴⁰

39 El análisis de *Las suplicantes* en Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken* [El pensamiento jurídico griego], vol. 1: *Vorsokratiker und frühe Dichter* [Presocráticos y poetas tempranos], Frankfurt a.M., 1950, pp. 345-356, era demasiado reciente como para ser utilizado en estas conferencias.

40 Sobre el sufrimiento representativo a través del descenso a la profundidad, véase especialmente Esquilo, *Prometeo encadenado*, 1026 y ss.

El milagro de la Atenas trágica fue breve; su gloria se sumergió en los horrores de la Guerra del Peloponeso. Con la declinación de Atenas, los problemas de la tragedia cambiaron. En un trabajo tardío de Eurípides, *Las troyanas*, de alrededor de 415 a.C., el tema es el grado de obscenidad, maltrato, vulgaridad y atrocidad del que hacen gala los griegos en ocasión de la caída de Troya. La aventura heroica se convierte en un caos que arrastra a los propios griegos. La escena inicial, la conversación entre Atenea y Poseidón, es ominosa. Atenea, que protegía antes a los griegos, ahora cambiará de bando porque su templo fue ofendido y acordará con Poseidón la destrucción de los vencedores en su viaje de regreso. La tragedia llega un año después de la carnicería de Melos, que reveló la corrupción del espíritu ateniense, como sabemos por el inolvidable diálogo meliano de Tucídides; y en el año de la expedición siciliana, que tendría un final desastroso. Fue el año en el que el destino de Atenas quedó sellado. Los dioses, sin duda, habían cambiado de bando.⁴¹

La representación de la verdad pasó de la Atenas de Maratón a los filósofos. Cuando Aristófanes lamentaba la muerte de la tragedia a manos de la filosofía, tenía por lo menos una idea de lo que en verdad había pasado, es decir, de la *translatio* de la verdad del pueblo de Atenas a Sócrates. La tragedia murió porque los ciudadanos de Atenas ya no eran representables por medio de los héroes que sufrían. Y el *drama*, la acción en el sentido de Esquilo, tenía ahora su héroe en el nuevo representante de la verdad, en su *siervo doliente* Sócrates, para usar el sím-

41 Sobre las implicaciones políticas de *Las troyanas*, véase Alfred Weber, *Das Tragische und die Geschichte* [Lo trágico y la historia], Hamburgo, 1943, pp. 385 y ss.

bolo de Deuteronomio-Isaías. A la tragedia como género literario le siguieron los diálogos socráticos. La nueva verdad teórica era efectiva en el sentido social. Atenas, sin duda, ya no podía ser su representante, pero Platón y Aristóteles crearon el nuevo tipo de sociedad que podría convertirse en portadora de su verdad, es decir, las escuelas filosóficas. Las escuelas sobrevivieron a la catástrofe política de la polis y se convirtieron en influencias formativas de primer orden, no sólo en la sociedad helenística y en la romana, sino que llegaron a través de los siglos a las civilizaciones islámica y occidental. Una vez más, es la fascinación por el destino de Atenas lo que crea la ilusión de un callejón sin salida.

9

Ahora puede resumirse el resultado de la investigación. Al significado existencial de la representación debe agregarse el sentido en el que la sociedad es la representante de una verdad trascendente. Los dos significados remiten a aspectos de un solo problema por cuanto, en primer lugar, el representante existencial de una sociedad es su líder activo en la representación de la verdad; y en segundo lugar, por consentimiento del cuerpo ciudadano, un gobierno presupone la articulación de los ciudadanos individuales hasta el punto en que pueda convertirlos en participantes activos en la representación de la verdad a través de la *peithó*, de la persuasión. La naturaleza de este problema de múltiples aspectos, por otra parte, llegó históricamente a la conciencia reflexiva mediante el descubrimiento de la psiquis como sensorio de la trascendencia. El descubridor, el filósofo místico, se convirtió en consecuencia en el representante de la

nueva verdad; y los símbolos en los que explicó su experiencia formaron el núcleo de una teoría del orden social. Por último, fue posible penetrar el misterio de la clarificación crítica. En términos genéticos, demostró consistir en el descubrimiento de la psiquis y de su verdad teológica y antropológica, mientras que en términos críticos resultó ser la medida de los símbolos de la realidad por medio de los criterios de la nueva verdad.

III

La lucha por la representación en el Imperio Romano

1

La disertación anterior mostró que los problemas de la representación no se agotaban en la articulación interna de una sociedad en existencia histórica. La sociedad en su conjunto demostró representar una verdad trascendente y, por lo tanto, el concepto de representación en el sentido existencial tuvo que complementarse con un concepto de representación trascendental. En ese nuevo plano del problema surgió luego otra complicación en el desarrollo de la teoría como una verdad sobre el hombre en oposición a la verdad que representaba la sociedad. Sin embargo, tampoco esa complicación es la última. La aparición del cristianismo amplía en términos históricos el campo de tipos competitivos de verdad. Esos tres tipos entran en la gran lucha por el monopolio de la representación existencial en el Imperio Romano. Esa lucha constituirá el tema de esta disertación pero, antes de abordar el tema en sí, es necesario aclarar algunos puntos terminológicos y teóricos generales. Este método de poner los temas generales entre paréntesis evitará explicaciones y digresiones con las que, de lo contrario, habría que interrumpir el estudio político cuando las preguntas se hicieran acuciantes.

En el plano terminológico, habrá que distinguir tres tipos de verdad. El primero de ellos es la verdad que representaban los

antiguos imperios; se la llamará “verdad cosmológica”. El segundo tipo de verdad aparece en la cultura política de Atenas y específicamente en la tragedia; se la llamará “verdad antropológica”, teniendo en cuenta que el término comprende todo el espectro de problemas relacionados con la psiquis como sensorio de la trascendencia. El tercer tipo de verdad es el que aparece con el cristianismo, y se la llamará “verdad soteriológica”.

La diferenciación terminológica entre el segundo y el tercer tipo es necesaria en términos teóricos porque el cristianismo amplió el conjunto platónico-aristotélico de experiencias en un punto decisivo. Tal vez la mejor forma de establecer ese punto de diferencia sea reflexionar un momento sobre el concepto aristotélico de *philia politiké*, o amistad política.¹ Para Aristóteles, esa amistad es la sustancia de la sociedad política; consiste en la *homónoia*, en la concordia espiritual entre los hombres; y sólo es posible entre los hombres si éstos viven de acuerdo con la inteligencia, es decir con la parte más divina de sí mismos. Todos los hombres participan de la inteligencia, si bien en distintos grados de intensidad y, por lo tanto, el amor de los hombres por su propio ser noético hará que la inteligencia sea el vínculo común entre ellos.² Sólo si los hombres son iguales en su amor por su ser noético es posible la amistad; el vínculo social entre desiguales será débil. Ahora bien, en esta ocasión, Aristóteles formuló su tesis de que la amistad era imposible entre Dios y el hombre debido a su completa desigualdad.³

La imposibilidad de *philia* entre Dios y el hombre puede considerarse típica en todo el campo de la verdad antropológica. Las experiencias que los filósofos místicos explicaron con una

1 Aristóteles, *Ética nicomaquea* 1167b3-4.

2 *Ibid.*, 1166a1 ss.; 1167a22 ss.; 1177a12-18; 1177b27-1178a8.

3 *Ibid.*, 1158b29-1159a13.

teoría del hombre tenían en común el acento en el aspecto humano de la orientación del alma hacia la divinidad. El alma se orienta hacia un Dios que permanece en su trascendencia inmóvil; tiende hacia la realidad divina, pero no encuentra un movimiento de respuesta del otro lado. La disposición cristiana de Dios hacia el alma no entra en el campo de esas experiencias, si bien, al leer a Platón, sin duda se tiene la sensación de estar moviéndose constantemente en el umbral de una apertura a esta nueva dimensión. La experiencia de la reciprocidad en la relación con Dios, de la *amicitia* en el sentido tomista, de la gracia que impone una forma sobrenatural a la naturaleza del hombre, es la diferencia específica de la verdad cristiana.⁴ La revelación de esa gracia en la historia, a través de la encarnación del *lógos* en Cristo, realizó de manera inteligible el movimiento adventicio del espíritu en los filósofos místicos. La autoridad crítica sobre la verdad más antigua de la sociedad que el alma había ganado a través de su apertura y orientación hacia la medida invisible se confirmaba ahora mediante la revelación de la propia medida. En ese sentido, entonces, puede decirse que el hecho de la revelación es su contenido.⁵

Al hablar en tales términos respecto de las experiencias de los filósofos místicos y su realización por medio del cristianismo, queda implicada una asunción sobre la historia que es necesario explicar. Se trata de la premisa de que la sustancia de la historia consiste en la experiencia que permite al hombre llegar a comprender su condición humana y, al mismo tiempo, sus límites. La filosofía y el cristianismo dieron al hombre la dimen-

4 Tomás de Aquino, *Contra Gentiles* 111. 91.

5 Esta concepción de la revelación, así como de su función en una filosofía de la historia, se analiza con más detalle en H. Richard Niebuhr, *The meaning of revelation*, Nueva York, 1946, esp. pp. 93, 109 y ss.

sión que, con eficacia histórica, le permite interpretar el papel de contemplador racional y amo pragmático de una naturaleza que perdió sus terrores demoníacos. Con la misma eficacia histórica, sin embargo, se pusieron límites a la grandeza humana, ya que el cristianismo concentró el demonismo en el peligro permanente de una caída del espíritu –que el hombre sólo tiene por gracia de Dios– a la autonomía de su propio ser, del *amor Dei* al *amor sui*. El discernimiento de que el hombre en su mera humanidad, sin la *fides caritate formata*, es una nada demoníaca, es algo que el cristianismo llevó a un punto máximo de claridad que, por tradición, se llama revelación.

Ahora bien, esa premisa sobre la sustancia de la historia implica consecuencias para una teoría de la existencia humana en sociedad que, bajo la presión de una civilización secularizada, hasta los filósofos eminentes en ocasiones vacilan en aceptar sin reservas. Ya vimos, por ejemplo, que Karl Jaspers consideraba que la era de los filósofos místicos era el tiempo axial de la humanidad, más que la época cristiana, con lo que desestimaba la máxima claridad en relación con la *conditio humana* que introdujo el cristianismo. Henri Bergson tenía dudas respecto de ese mismo tema, si bien en sus últimas conversaciones, que Sertillanges publicó de forma póstuma, pareció inclinarse por aceptar la consecuencia de su propia filosofía de la historia.⁶ Esa consecuencia puede formularse como el principio de que una teoría de la existencia humana en sociedad debe operar dentro del medio de experiencias que se han diferenciado históricamente. Hay una estricta correlación entre la teoría de la existencia humana y la diferenciación histórica de experiencias en las que esa existencia llegó a autocomprenderse. Tampoco se le permite al teórico desestimar cualquier parte de esa experiencia por

6 A. D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson*, París, 1941.

un motivo u otro; ni puede ubicarse en un punto arquimédico fuera de la sustancia de la historia. La historia limita la teoría en el sentido de las experiencias diferenciadoras. El hecho de que el máximo de diferenciación se haya logrado por medio de la filosofía griega y del cristianismo significa, concretamente, que la teoría debe moverse en el horizonte histórico de las experiencias clásicas y cristianas. Apartarse del máximo de diferenciación es un retroceso teórico. Derivará en los distintos tipos de desvío que Platón caracterizó como *dóxa*.⁷ Cada vez que en la historia intelectual moderna tuvo lugar una rebelión sistemática contra el máximo de diferenciación, el resultado fue la caída en el nihilismo anticristiano, en la idea del superhombre en una u otra de sus variantes, ya sea el superhombre progresista de Condorcet, el superhombre positivista de Comte, el superhombre materialista de Marx o el superhombre dioni-

⁷ La dependencia de un avance de la teoría de las experiencias diferenciadoras de la trascendencia se convirtió en un gran problema en la historia intelectual. La superioridad teórica como factor de la victoria del cristianismo sobre el paganismo en el Imperio Romano, por ejemplo, es algo que se destaca con fuerza en Charles N. Cochrane, *Christianity and classical culture: A study of thought and action from Augustus to Augustine*, Nueva York, 1944, esp. caps. 11 y 12 [trad. esp.: *Cristianismo y cultura clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949]. La superioridad técnica de la metafísica cristiana sobre la griega, por otra parte, fue objeto de un minucioso análisis en Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., París, 1948, esp. caps. 3, 4 y 5 [trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981]. La continuidad grecocristiana del desarrollo de la explicación teórica de las experiencias de la trascendencia, por otro lado, fue algo que se aclaró en Werner Jaeger, *Theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947. En este debate contemporáneo vuelve a surgir el gran problema de la *preparatio evangelica* que había comprendido Clemente de Alejandría cuando se refirió a las Escrituras hebreas y a la filosofía griega como los dos Viejos Testamentos del cristianismo (*Stromates* VI). Sobre este tema, véase también Serge Boulgakof, *Le Paraclet*, París, 1946, pp. 10 y ss.

siaco de Nietzsche. Este problema de los desvíos antiteóricos, sin embargo, se abordará con mayor detalle en la segunda parte de estas disertaciones, en el estudio de los movimientos políticos de masas modernos. El principio de correlación entre la teoría y la máxima diferenciación experiencial que guiará el siguiente análisis debería haber quedado lo suficientemente claro para nuestros fines actuales.

2

El análisis se llevará a cabo nuevamente según el método aristotélico. Empezará por la autointerpretación de la sociedad, entendiéndose, sin embargo, que la autointerpretación comprende ahora las interpretaciones de teóricos y santos.

Los distintos tipos de verdad, las *týpoi perí theologías* platónicas, que entraron en competencia se convirtieron en objeto de una clasificación formal. La primera clasificación existente es anterior a la era cristiana; la hizo Varrón en sus *Antigüedades*, un trabajo que completó alrededor del año 47 a.C. Sobre el final del período romano, Agustín llevó a cabo una reclasificación en su *Civitas Dei*. Los dos trabajos se relacionan en la medida en que la clasificación de Varrón quedó preservada a través de la descripción y la crítica de Agustín.⁸

Según la versión agustiniana, Varrón distinguía tres tipos (*genera*) de teología: la mítica, la física y la civil.⁹ La mítica es

8 Una reconstrucción parcial de la obra de Varrón sobre la base de la descripción agustiniana puede hallarse en R. Agahd, *De Varronis rerum divinarum libris* 1, xiv, xv, xvi, Leipzig, 1896.

9 Agustín, *Civitas Dei*, ed. por Dombart, vi. 5.

la teología de los poetas, la física es la de los filósofos, la civil es la de los pueblos¹⁰ o, según otra versión, la de los *principes civitatis*.¹¹ La terminología griega, así como la formulación en detalle, indica que Varrón no había inventado la clasificación, sino que la había tomado de una fuente griega, probablemente estoica.

Agustín, por su parte, adoptó los tipos de Varrón con ciertas modificaciones. En primer lugar, tradujo las teologías mítica y física a su latín como “fabulosa” y “natural”, acuñando así el término “teología natural”, que se sigue usando en la actualidad.¹² En segundo lugar, trató la teología fabulosa como parte de la teología civil debido al carácter de culto de la poesía dramática sobre los dioses.¹³ En consecuencia, los tipos de Varrón quedarían reducidos a las teologías civil y natural. La reducción no carece de interés, ya que es muy probable que se deba, a través de distintos intermediarios, a la influencia de lo que sostenía Antístenes, que “según el *nómos* hay muchos dioses, mientras que según la *phúsis* hay uno”. En oposición a la *phúsis*, el *nómos* abrazaría la cultura poética y política como obra del hombre, un énfasis en el origen humano de los dioses paganos que debe haberle resultado atractivo a Agustín.¹⁴ Y como, finalmente, el cristianismo y su verdad sobrenatural tuvo que

10 Agustín, *op. cit.*, 5.

11 *Ibid.* 1v. 27.

12 *Ibid.* vi. 5. Sobre el uso de Agustín del término “teología natural”, véase Werner Jaeger, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947, pp. 2 y ss.

13 Agustín, *op. cit.*, vi. 6.

14 Sobre este tema, véase Jaeger, *op. cit.*, p. 3, n. 8-10. La clasificación de Antístenes, así como sus citas en Minucio Félix, Lactancio y Clemente de Alejandría, puede hallarse en Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 11/1, 5ª ed., Leipzig, 1922, 329, n. 1. [trad. esp.: *Fundamentos de la filosofía griega*, Buenos Aires, Siglo xx, 1968].

incluirse en los tipos de teología, el resultado fue una vez más una división tripartita de los tipos en teologías civil, natural y sobrenatural.

3

Las clasificaciones surgieron de forma accesoria en relación con la lucha por la representación; estaban cargadas de las tensiones de la cohibición y la oposición. El análisis de esas tensiones puede iniciarse de manera productiva mediante la reflexión sobre una rareza del *Civitas Dei*. En lo que respecta a su función política, el libro era un *livre de circonstance*. La conquista de Roma por parte de Alarico, en el año 410 d.C., había indignado a la población pagana del Imperio; la caída de Roma se consideraba un castigo de los dioses por haber descuidado su culto. La peligrosa ola de resentimiento parecía exigir una amplia crítica y una refutación de la teología pagana en general y de los argumentos contra el cristianismo en particular. La solución agustiniana ante esa tarea fue curiosa, porque asumió la forma de un ataque crítico a las *Antigüedades* de Varrón, un trabajo que se había escrito casi quinientos años antes con el objeto de alentar el declinante entusiasmo de los romanos por su religión civil. El entusiasmo no había aumentado de forma notoria a partir de Varrón; y difícilmente podía pensarse que la población no romana tenía mayor celo que los propios romanos. De hecho, en la época de Agustín, la gran mayoría de los paganos del Imperio adhería a los misterios de Eleusis, de Isis, de Attis y de Mithra, y no al culto de las divinidades de la Roma republicana. Sin embargo, él apenas mencionó los misterios cuando sometió la teología civil a una detallada crítica en los libros VI-VII.

La respuesta al enigma no puede encontrarse en una estadística de la afiliación religiosa; hay que buscarla en el tema de la representación pública de la verdad trascendente. Los leales a la religión civil romana eran, de hecho, un grupo comparativamente reducido, pero el culto romano había seguido siendo el culto de estado del Imperio hasta bien entrada la segunda mitad del siglo iv. Ni Constantino ni sus sucesores cristianos habían considerado aconsejable abandonar su función de *pontifex maximus* de Roma. Sin duda, bajo los hijos de Constantino se hicieron serias incursiones en la libertad de los cultos paganos, pero el gran golpe se produjo con Teodosio y la famosa ley del año 380, que hizo del cristianismo ortodoxo el credo obligatorio para todos los súbditos del Imperio, calificó a todos los disidentes de necios y dementes y los amenazó con la eterna ira de Dios así como con el castigo del emperador.¹⁵ Hasta ese momento, la efectiva imposición de la legislación imperial en materia religiosa había sido irregular, como cabría esperar en un medio predominantemente pagano y, a juzgar por el número de leyes repetitivas, no puede haber sido demasiado efectiva ni siquiera después de 380. De todos modos, en la ciudad de Roma las leyes simplemente se hacían a un lado, y el culto oficial había seguido siendo pagano. Ahora, sin embargo, el ataque se concentró con fuerza en ese punto sensible. En 382, Graciano, el emperador de Occidente, abandonó su título de *pontifex maximus*, con lo que rechazó la responsabilidad del gobierno por los sacrificios de Roma. Al mismo tiempo, por otra parte, se abolió el respaldo al culto, por lo que los costosos sacrificios y los festivales ya no podían continuar. El punto decisivo fue que la imagen y el altar de Victoria fueron retirados de la sala de sesio-

¹⁵ *Codex Theodosianus* xvi, 1. 2.

nes del Senado. Los dioses de Roma ya no tenían representación, ni siquiera en la capital del Imperio.¹⁶

Afortunadamente –desde el punto de vista pagano–, Graciano fue asesinado en 383, el antiemperador Máximo amenazaba la ciudad y una mala cosecha provocaba una hambruna. Era evidente que los dioses daban muestras de indignación y el momento parecía propicio para exigir la rescisión de las medidas, sobre todo la restauración del altar de Victoria al joven Valentino II. Símaco entregó al emperador la petición del partido pagano en el Senado en 384. Lamentablemente, sin embargo, la cosecha de 384 fue excelente, lo cual brindó un argumento fácil a Ambrosio, que defendió el lado cristiano.¹⁷

El memorándum de Símaco era una noble defensa de la tradición romana basada en el antiguo principio de *do-ut-des*: el abandono del culto llevará al desastre, Victoria había beneficiado al imperio y no debería despreciársela.¹⁸ Luego, con un toque de tolerancia, sostenía que debería permitirse a todos venerar a la divinidad a su manera.¹⁹ En su respuesta, como adelantamos, Ambrosio pudo deshacerse con facilidad del principio de *do-ut-des*;²⁰ y no fue difícil demostrar que la noble tolerancia de Símaco resultaba menos impresionante si se consideraba que, en la práctica, implicaba que los senadores cristianos

16 Sobre el tema del Altar de Victoria, véase Hendrik Berkhof, *Kirche und Kaiser: Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert* [Iglesia y emperador: una investigación sobre el surgimiento de la concepción bizantina y teocrática del Estado en el siglo IV], trad. de Gottfried W. Locher, Zollikon-Zurich, 1947, pp. 174 y ss.; Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, 2ª ed., París, 1894, vol. 2.

17 Ambrosio, *Epistolae* xvii y xviii. El *Relatio Symmachi urbis praefecti* está anexo a la Carta xvii de Ambrosio (Migne, Pl. xvi).

18 *Relatio Symmachi* 3-4.

19 *Ibid.* 6 y 10.

20 Ambrosio, *Epistolae* xviii. 4 y ss.

participaran de forma compulsiva en los sacrificios a Victoria.²¹ El argumento decisivo, sin embargo, se encontraba en la frase que formulaba el principio de la representación: “Mientras que todos los hombres que dependen de la autoridad de Roma los sirven (*militare*) a ustedes, emperadores y príncipes, ustedes sirven (*militare*) al Dios omnipotente y a la fe sagrada”.²² Suena casi como la Orden de Dios mongola que se analizó en la disertación anterior pero, de hecho, es su inversión. La formulación de Ambrosio no justifica la monarquía imperial destacando la autoridad monárquica de Dios, si bien este problema también se hizo agudo en el Imperio Romano, como se verá más adelante. No habla de ningún gobierno, sino de servicio. Los súbditos sirven al príncipe en la tierra como su representante existencial y Ambrosio no se engañaba respecto de la fuente del cargo imperial: las legiones hacen a Victoria, destacó con desprecio, y no Victoria al Imperio.²³ La sociedad política en existencia histórica empieza a mostrar el matiz de temporalidad diferenciado del orden espiritual. Por encima de esa esfera temporal de servicio por parte de los súbditos, se yergue el emperador, que sólo sirve a Dios. Ambrosio no interpela al gobernante imperial sino al cristiano que resulta ser el titular del cargo. Se advierte al gobernante cristiano que no finja ignorancia ni deje pasar las cosas; si no demuestra celo por la fe de forma tan enérgica como debería, por lo menos no debe consentir la idolatría y los cultos paganos.²⁴ Un emperador cristiano sabe que debe honrar sólo el altar de Cristo y que “la voz de nuestro emperador debe ser el eco de Cristo”.²⁵ En un lenguaje apenas

21 Ambrosio, *op. cit.*, xvii. 9.

22 *Ibid.* 1.

23 *Ibid.* xviii. 30.

24 *Ibid.* xvii. 2.

25 *Ibid.* xviii. 10.

velado, el obispo amenaza al emperador con la excomunión si acepta la petición del Senado.²⁶ El *imperium mundi* no puede representar la verdad de Cristo. Sólo puede hacerlo el servicio de Dios.

Son los comienzos de una concepción teocrática del gobierno en sentido estricto, en la que teocracia no significa un gobierno sacerdotal sino el reconocimiento por el gobernante de la verdad de Dios.²⁷ Esa concepción se desarrolló por completo en la siguiente generación, en la imagen agustiniana del *imperator felix* en *Civitas Dei* v. 24-26. La felicidad del emperador no puede medirse por los éxitos externos de su gobierno; Agustín destaca sobre todo los éxitos de los gobernantes paganos, y las desventuras y los finales cruentos de algunos gobernantes cristianos; la verdadera felicidad del emperador sólo puede medirse por su conducta como cristiano en el trono. Los capítulos sobre el *imperator felix* son el primer “espejo del Príncipe”; son el comienzo del género literario medieval y ejercieron una enorme influencia en la idea y la práctica del gobierno occidental desde que Carlomagno los convirtió en su guía.

Ambrosio ganó en el episodio del altar de Victoria. En los años siguientes, el cerco se estrechó cada vez más. En 391, una ley de Teodosio prohibió todas las ceremonias paganas en la ciudad de Roma;²⁸ en 396, una ley de su hijo eliminó los últimos vestigios de inmunidad de los sacerdotes paganos y hierofantes;²⁹ una ley de 470 para Italia suprimió todas las alocaciones para *epula sacra* y juegos rituales, dispuso el retiro de estatuas de los templos, la destrucción de altares y la restitución de los templos *ad*

26 Ambrosio, *op. cit.*, xvii. 14.

27 Sobre la lucha por la teocracia en este sentido, véase Berkhof, *op. cit.*, cap. 8: “Um die Theokratie”.

28 *Codex Theodosianus* xvi. x. 10.

29 *Ibid.* x. 14.

usum publicum.³⁰ Cuando Roma cayó ante los invasores góticos, en 410, el culto de Roma era un tema candente para las víctimas de la reciente legislación antipagana; y la caída de la ciudad bien podía publicitarse como la venganza de los dioses por los insultos específicos a la religión civil de Roma.

4

La curiosidad se despejó sólo para dar lugar a otra. A los protagonistas cristianos de esa lucha no les preocupaba la salvación de las almas paganas; estaban inmersos en una lucha política por el culto público del Imperio. Ambrosio se dirigía al cristiano que ocupaba el trono, y no puede dudarse de la sinceridad de sus intenciones si recordamos su enfrentamiento con Teodosio en 390, en ocasión de la masacre de Tesalónica. Sin embargo, cuando el cristiano es emperador, su conducta cristiana pondrá a los paganos en la misma posición en que se encontraban los cristianos bajo los emperadores paganos. Es curioso que si bien Ambrosio y Agustín participaban de forma activa en la lucha por la representación existencial del cristianismo, ambos fueran por completo ciegos a la naturaleza del tema. Lo único que parecía estar en juego era la verdad del cristianismo versus la falsedad del paganismo. Eso no significa que fueran del todo inconscientes respecto del tema existencial en cuestión. Por el contrario, el *Civitas Dei* ejerce una fascinación tan peculiar porque, si bien era evidente que Agustín no entendía el problema existencial del paganismo, le preocupaba que algo pudiera escapársele. Su actitud respecto de la teología civil

³⁰ *Codex Theodosianus, op. cit.*, 19.

de Varrón parecía la de un intelectual iluminista en relación con el cristianismo: simplemente no podía entender que una persona inteligente pudiera sostener con seriedad tal tontería. Sorteó esa dificultad al suponer que Varrón, el filósofo estoico, no podía creer en las divinidades romanas y que, amparándose en un discurso respetuoso, lo que quería era exponerlas al ridículo.³¹ Será necesario escuchar al propio Varrón, así como a su amigo Cicerón, a los efectos de descubrir el punto que se le escapaba a Agustín.

El punto elusivo es algo sobre lo que el propio Agustín informó con gran cuidado; evidentemente lo desconcertaba. En sus *Antigüedades*, Varrón había hablado primero de las “cosas humanas” y sólo después de las “cosas divinas” de Roma.³² En primer lugar debe existir la ciudad; luego puede proceder a instituir sus cultos. “Así como es primero el pintor que la tabla pintada, primero el arquitecto que el edificio, así son primero las ciudades que las instituciones que ordenaron estas mismas.”³³ Esa concepción de Varrón de que los dioses fueron instituidos por la sociedad política irritaba a Agustín, que no la comprendía. Al contrario, insistía, “la verdadera religión no la fundó ninguna ciudad de la tierra”, sino que el Dios verdadero, el inspirador de la religión verdadera, “fundó la ciudad celestial”.³⁴ La actitud de Varrón parecía especialmente criticable porque las cosas humanas a las que daba prioridad ni siquiera eran universalmente humanas, sino sólo romanas.³⁵ Por otra parte, Agustín sospechaba que era falaz, porque Varrón admitía que habría puesto las cosas divinas en primer lugar si hubiera querido tra-

31 Agustín, *Civitas Dei* vi. 2.

32 *Ibid.* 3.

33 *Ibid.* 4.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

tar la naturaleza de los dioses de forma exhaustiva;³⁶ y debido a que, además, sugería que en cuestiones de religión “muchas cosas hay verdaderas que no sólo no es útil que las sepa el vulgo, sino también, dado que sean falsas, es conveniente que el pueblo lo entienda de otro modo”.³⁷

Lo que Agustín no podía entender era la solidez de la experiencia romana, la inseparable comunidad de dioses y hombres en la *civitas* históricamente concreta, la simultaneidad de institución divina y humana en un orden social. Para él, el orden de la existencia humana ya se había separado en la *civitas terrena* de la historia profana y la *civitas coelestis* de la institución divina. Las formulaciones en cierto modo primitivas del enciclopedista Varrón tampoco facilitaban la comprensión. Cicerón, que era más dúctil, manifestaba las mismas convicciones que su amigo con mayor refinamiento conceptual por medio de las figuras de su *De natura deorum*, sobre todo a través del *princeps civis* y el *pontifex* Cotta. En el debate sobre la existencia de los dioses, se enfrentan las opiniones del filósofo y del líder social romano. Con sutileza, Cicerón sugiere las diferentes fuentes de autoridad cuando opone al *princeps philosophiae* Sócrates³⁸ con el *princeps civis* Cotta;³⁹ la *auctoritas philosophi* choca con la *auctoritas majorum*.⁴⁰ El dignatario del culto romano no se muestra inclinado a dudar de los dioses inmortales y de su veneración, no importa lo que otros puedan decir. En materia de religión, seguirá a los pontífices que lo precedieron en el cargo y no a los filósofos griegos. Los auspicios de Rómulo y los ritos de Numa sentaron las bases del Estado, que nunca habría alcanzado su

36 Agustín, *op. cit.*, IV. 31; VI. 4.

37 *Ibid.* IV. 31.

38 Cicerón, *De natura deorum* II. 167.

39 *Ibid.* 168.

40 *Ibid.* III. 5.

grandeza sin la conciliación ritual de los inmortales en su favor.⁴¹ Acepta a los dioses sobre la base de la autoridad de los antepasados, pero está dispuesto a escuchar la opinión de otros; y no sin cierta ironía invita a Balbo a exponer las razones, *rationem*, de sus creencias religiosas, razones que debe tener como filósofo, mientras que él, el pontífice, está obligado a creer a los antepasados sin la mediación de la razón.⁴²

Las exposiciones de Varrón y de Cicerón son documentos preciosos para el teórico. Los pensadores romanos viven con firmeza en su mito político pero, al mismo tiempo, deben su conciencia de ello al contacto con la filosofía griega. Este contacto no afectó la solidez de sus sentimientos, sino que les brindó los medios de elucidar su posición. El abordaje convencional de Cicerón tiende a soslayar que en su obra puede hallarse algo considerablemente más interesante que una variante del estoicismo, algo que ninguna fuente griega puede proporcionarnos, que es la experiencia arcaica del orden social antes de su disolución a través de la experiencia de los filósofos místicos. En las fuentes nunca puede alcanzarse del todo ese estrato arcaico debido a que los documentos literarios más antiguos, los poemas de Homero y Hesíodo, ya son reorganizaciones muy libres de material mítico; en el caso de Hesíodo incluso con la oposición consciente de una verdad, que halló como individuo, a la mentira, el *pséudos*, del mito más antiguo. Tal vez fue la inquietud que precedió a la invasión dórica lo que quebró mucho antes la solidez de la existencia social griega, un tipo de conmoción que nunca perturbó a Roma. De todos modos, Roma era una sobreviviente arcaica en la civilización helenística del Mediterráneo, y lo fue incluso más con su creciente cristianización. Cabría comparar

41 Cicerón, *De natura deorum* 111. 5.

42 *Ibid.* 6.

la situación con el papel de Japón en un medio de civilización dominado por las ideas occidentales.

Los romanos como Cicerón entendían muy bien el problema. En su *De re publica*, por ejemplo, se opuso de forma deliberada al estilo romano de abordar las cuestiones de orden político al estilo griego. En el debate sobre el mejor orden político (*status civitatis*), es nuevamente un *princeps civis*, Escipión, el que se enfrenta a Sócrates. Escipión se niega a discutir el mejor orden a la manera del Sócrates platónico; no va a construir un orden “ficticio” ante sus oyentes, sino que hablará de los orígenes de Roma.⁴³ El orden de Roma es superior a cualquier otro; ese dogma se establece con firmeza como condición del debate.⁴⁴ La discusión puede pasar libremente por todos los tópicos de la erudición griega, pero esa erudición tendrá sentido sólo si tiene una aplicación útil para el abordaje de los problemas del orden romano. La posición más alta, sin duda, la ocupa el hombre que puede incorporar la “sabiduría extranjera” a sus costumbres ancestrales; pero, si debe elegirse entre las dos formas de vida, la *vita civilis* del estadista es preferible a la *vita quieta* del sabio.⁴⁵

El pensador que puede hablar de la filosofía en términos de “sabiduría extranjera”, algo a respetar pero que, no obstante ello, se considera un accesorio que dará perfección a la superioridad, es alguien que, podría decirse, no entendió la naturaleza de la revolución espiritual que halló su expresión en la filosofía ni la naturaleza de su universalidad en relación con el hombre. La forma peculiar en que Cicerón mezcla su respeto por la filosofía griega con un gracioso desprecio indica que la verdad de la teoría, si bien se consideraba una ampliación del horizonte moral

43 Cicerón, *De re publica* II. 3.

44 *Ibid.* I. 70; II. 2.

45 *Ibid.* III. 5-6.

e intelectual, no podía tener ningún significado existencial para un romano. Roma era la Roma de sus dioses en cada detalle de su rutina cotidiana; participar de forma experiencial en la revolución espiritual de la filosofía habría implicado reconocer que la Roma de los antepasados había terminado y que se estaba creando un nuevo orden en el cual los romanos deberían fundirse, tal como habían tenido que fundirse los griegos, les gustara o no, a las construcciones imperiales de Alejandro y los diádocos y, finalmente, a la de Roma. La Roma de la generación de Cicerón y César no era tan lejana como la Atenas del siglo IV a.C. que había engendrado a Platón y a Aristóteles. La sustancia romana mantuvo su fuerza hasta bien avanzado el Imperio, y sólo se agotó durante los problemas del siglo III d.C. Sólo entonces llegó el momento de que Roma se fusionara en el Imperio de su propia creación; y sólo entonces la lucha entre los distintos tipos de verdad, entre filosofías, cultos orientales y el cristianismo, ingresó en la etapa crucial en que el representante existencial, el emperador, tuvo que decidir qué verdad trascendental representaría ahora que el mito de Roma había perdido su fuerza ordenadora. Para Cicerón esos problemas no existían, y cuando los encontró en su “sabiduría extranjera” anuló la amenaza inexorable: tomó la idea estoica de que todo hombre tenía dos países, la polis en la que había nacido y la cosmópolis, y la transformó en la idea de que todo hombre tenía en realidad dos patrias, su lugar de nacimiento –Arpino en el caso de Cicerón– y Roma.⁴⁶ La cosmópolis de los filósofos se realizaba en su existencia histórica; era el *imperium Romanum*.⁴⁷

46 Cicerón, *De legibus* II, 5.

47 Es posible hallar una tendencia hacia esta identificación antes de Cicerón, especialmente en Polibio (véase Harry A. Wolfson, *Philo*, Cambridge (MA), 1947, II, 419 y ss.).

La fuerza de su solidez arcaica le aseguró a Roma la supervivencia en la lucha por el Imperio. Esa supervivencia exitosa, sin embargo, da lugar a una de las grandes preguntas de la historia, la pregunta por cómo las instituciones de la Roma republicana –que ya no eran más adecuadas para la organización de un imperio que las instituciones de Atenas o de cualquier otra ciudad griega– pudieron adaptarse de manera tal que de ellas surgiera un emperador como representante existencial del *orbis terrarum* mediterráneo. Muchos de los detalles del proceso de transformación son oscuros y seguirán siéndolo siempre debido a la escasez de fuentes. Sin embargo, el minucioso análisis y la evaluación de los escasos materiales que llevaron a cabo dos generaciones de académicos dieron lugar a un panorama coherente del proceso, tal como se puede comprobar en el agudo estudio del principado, de Anton von Premerstein.⁴⁸

La carga principal de la adaptación al gobierno imperial no recayó en absoluto en la constitución republicana. Sin duda, el número de senadores podía incrementarse mediante la designación de provincianos a los efectos de que fuera más representativo del Imperio, como ya lo había hecho César; y la ciudadanía podía extenderse a Italia y luego a otras provincias. Sin embargo, un desarrollo de la representación mediante elecciones populares en las provincias del Imperio era imposible debido a la inflexibilidad constitucional que Roma compartía con las otras ciudades. La adaptación tenía que basarse en las

48 Anton von Premerstein, *Vom Werden und Wesen des Prinzipats* [Sobre el devenir y el ser del principado], ed. por Hans Volkmann (“Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt., Neue Folge”, Heft 15, Munich, 1937).

instituciones sociales ajenas a la constitución; y la principal institución fue la del *princeps civis* o *princeps civitatis*, la del líder social y político.

En la historia republicana anterior, el término “princeps” designaba a cualquier ciudadano importante. El núcleo de la institución era el patronazgo, una relación creada a través de distintos favores –ayuda política, préstamos, regalos personales, etc.– entre un hombre de influencia social y otro de posición social inferior que necesitaba tales favores. Por medio de la concesión y la aceptación de esos favores se creaba entre ambos hombres un vínculo sagrado sancionado por los dioses. El que aceptaba, el cliente, se convertía en seguidor del patrono, y la relación se regía por la *fides*, por la lealtad. El patrono tenía que ser un hombre rico y de alta posición social. La formación de una clientela considerable era privilegio de los miembros de la nobleza patricio-plebeya, y los senadores más importantes de rango consular eran, al mismo tiempo, los patronos más poderosos. Esos patronos de más alto rango oficial eran los *principes civitatis*, y uno de ellos podía ser un líder de superioridad indiscutida si pertenecía a una de las antiguas familias patricias y tenía el cargo de *princeps senatus* y tal vez, además, el de *pontifex maximus*. La sociedad romana, entonces, era una complicada red de séquitos personales organizada de manera jerárquica, dado que los príncipes rivalizaban en la lucha por altos cargos y por el poder político en general.⁴⁹ La sustancia de la política romana en el último período republicano fue la lucha de poder entre líderes ricos de partidos personales, que se basaba en la relación de patrocinio. Entre esos líderes eran posibles los acuerdos, la llamada *amicitiae*; y la ruptura de un acuerdo llevaba a enfrentamientos formales, las *inimicitiae*, precedidas de acusaciones mutuas, la *altercatio*, que en el

49 Anton von Premerstein, *op. cit.*, pp. 15-16.

período de las guerras civiles asumía la forma de panfletos públicos de propaganda en los que se detallaba la infame conducta del oponente. Esas *inimicitiae* se diferenciaban de las guerras formales, de un *bellum justum* del pueblo romano contra un enemigo público. La última guerra de Octaviano contra Antonio y Cleopatra, por ejemplo, se llevó a cabo con extremo cuidado jurídico como una guerra formal contra Cleopatra y como una *inimicitia* contra Antonio y su clientela romana.⁵⁰

La transformación del principado original en unas pocas organizaciones partidarias gigantes fue consecuencia de la expansión militar de Roma y de los cambios sociales que provocaron. Las guerras del siglo III, con sus conquistas en Grecia, África y España, habían generado un irresoluble problema logístico. Los ejércitos, que se renovaban mediante reclutamientos anuales, no podían conquistar y ocupar territorios extranjeros. Resultaba imposible transportar los contingentes anteriores de regreso y reemplazarlos por los siguientes. Los ejércitos provinciales tuvieron que convertirse en profesionales y sostener diez o veinte años de servicio. Los veteranos que volvían eran una masa sin hogar de la que había que hacerse cargo mediante asignaciones de tierras, colonización o permiso de residencia en la ciudad de Roma con los correspondientes privilegios. Para obtener tales beneficios, los veteranos tenían que depender de sus comandantes militares que eran príncipes, lo que derivó en que todos los ejércitos pasaron a formar parte de la clientela de un *princeps*. Si hay algo significativo para la evolución de la última Roma republicana es el hecho de que la disciplina de clase de la nobleza se mantuvo durante todo un siglo, antes de que los nuevos líderes partidarios poderosos se volvieran contra el Senado y transformaran la vida política de Roma en una competencia privada entre ellos. Por

50 Anton von Premerstein, *op. cit.*, p. 37.

otra parte, dado el gran crecimiento de las clientelas, y su aumento para la guerra y la lucha en las calles a través de las fuerzas armadas, se hizo necesario formalizar esas relaciones, que no estaban reguladas, mediante votos especiales por los cuales el cliente quedaba ligado por *fides* a su patrono. Las fuentes sobre este punto son muy escasas, pero es posible rastrear la creciente cantidad y variedad de tales votos después del año 100 a.C.⁵¹ Por último, la estructura del sistema quedaba determinada por el carácter hereditario de la clientela. La herencia de la clientela fue un factor de considerable importancia en el transcurso de las guerras civiles del siglo I a.C. En su temprano enfrentamiento con Antonio, por ejemplo, Octaviano contó con la gran ventaja de las colonias de veteranos de César en Campania, que habían pasado a ser clientela suya en su condición de heredero de César.⁵² Por otra parte, las clientelas de soldados heredadas llegaron a determinar los escenarios de guerra. Fue necesario, por ejemplo, combatir con los pompeyanos en España porque el Magnus había colonizado a sus soldados en la Península Ibérica.⁵³

La emergencia del principado, entonces, puede describirse como una evolución del patronazgo que, por su parte, siguió existiendo en su forma modesta hasta bien avanzado el período imperial. Cuando el patrono era un *princeps civis*, la clientela se convertía en instrumento de poder político, y con la inclusión de ejércitos veteranos se convertía en instrumento de poder militar que rivalizaba con las fuerzas armadas constitucionales. La influencia política, la riqueza y la clientela militar se determinaban e incrementaban mutuamente, dado que el cargo político aseguraba el comando militar, necesario para la conquista

51 Anton von Premerstein, *op. cit.*, pp. 26 y ss.

52 *Ibid.*, p. 24.

53 *Ibid.*, pp. 16 y ss.

de provincias y su explotación rentable, mientras que la explotación de las provincias era necesaria para sostener a la clientela con botines y tierra, y la clientela era necesaria para mantener la influencia política. Con la reducción de los competidores a unos pocos líderes de grandes partidos, se llegó a la ruptura de la legalidad, sobre todo cuando el Senado y los propios magistrados quedaron divididos entre las clientelas de los protagonistas. En la vida de todos los líderes de los grandes partidos del siglo I llegaba un momento en que debían tomar una decisión respecto de la transgresión de la línea entre legalidad e ilegalidad, y la más famosa de esas decisiones fue el cruce del Rubicón por parte de César.⁵⁴ Octaviano, por su parte, que era un político frío y calculador, decidió librar su última guerra con Antonio como una *inimicitia*, porque declarar enemigo público a Antonio podría haber dado lugar a una declaración similar en su contra, dado que los dos cónsules y parte del Senado apoyaban a Antonio. La mutua declaración como enemigos públicos habría dividido a Roma en dos estados hostiles enfrentados entre sí; y sacudir la República hasta sus bases constitucionales habría tenido los mismos resultados desastrosos que la situación paralela de lucha a muerte entre César y Pompeyo, en que sentimentalistas republicanos asesinaron al líder victorioso el año posterior a su triunfo. El principado, entonces, pasó por la reducción de los grandes príncipes patrocinadores a los tres triunviros, luego a Antonio y Octaviano y, por último, a la monopolización por parte del vencedor de Actium.⁵⁵

El orden representativo de Roma después de Actium fue una hábil combinación de la antigua constitución republicana con la nueva representación existencial de la población del Impe-

54 Anton von Premerstein, *op. cit.*, pp. 24 y ss.

55 *Ibid.*, p. 37.

rio por parte del *princeps*. La relación directa entre el *princeps* y el pueblo quedaba asegurada por medio de la extensión del voto de clientela. En 32 a.C., Octaviano, antes de iniciar la lucha con Antonio, había conseguido tal voto de Italia y las provincias occidentales, la llamada conjura de Occidente. Fue un voto de lealtad que se le hizo a Octaviano *pro partibus suis*, es decir que se le hizo como líder de un partido.⁵⁶ En lo que respecta a la extensión del voto a las provincias orientales, que debe haber tenido lugar después de Actium, no hay fuentes disponibles.⁵⁷ Sin embargo, el juramento al *princeps* según la forma de 32 a.C. se transformó en una institución permanente. Se volvió a prestar juramento a los sucesores de Augusto en ocasión de su ascenso al poder,⁵⁸ y desde Cayo Calígula se renovó todos los años.⁵⁹ La articulación de un grupo a modo de patrocinio bajo la forma de líder y seguidores se había expandido y había adoptado la forma de representación imperial.

6

El principado patrocinador, extendido a lo imperial, fue la institución que hizo del nuevo gobernante el representante existencial de la vasta aglomeración de territorios y pueblos conquistados. El instrumento, sin duda, era débil. Su eficacia dependía de la experiencia de la relación de patrocinio como vínculo sacramental en el sentido romano. El nuevo Augusto

56 Anton von Premerstein, *op. cit.*, p. 52.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.* pp. 56 y ss.

59 *Ibid.*, pp. 60 y ss.

percibió el problema; y su legislación en aras de una reforma moral y religiosa debe entenderse, por lo menos en parte, como un intento por fortalecer los sentimientos sacramentales que habían declinado incluso entre los romanos en la época de las *Antigüedades* de Varrón. En lo relativo a la vasta población oriental, la tarea era inútil, sobre todo porque los orientales llegaban a Roma en número cada vez mayor y se aferraban a sus cultos no romanos a pesar de todas las prohibiciones. La tarea se hizo todavía más imposible cuando los propios emperadores dejaron de ser romanos, cuando a la dinastía juliana le siguieron, procedentes de las provincias, los flavios, los españoles, los sirios y los ilirios.

La solución para la deficiencia sacramental en el cargo de emperador sólo se halló de forma gradual, en un tortuoso camino de experimentación y fracaso. La divinización del emperador según el modelo de la monarquía helenística resultó insuficiente. También hubo que determinar qué poder divino representaba entre la masa de divinidades a las que se veneraba en el Imperio. Bajo la presión de ese problema, la cultura religiosa del Mediterráneo pasó por un proceso que suele llamarse sincretismo, o *theokratía*, mezcla de dioses. La evolución no es singular; se trata en esencia del mismo proceso que los imperios del Cercano Oriente habían experimentado antes, el proceso de reinterpretación de la multitud de divinidades locales en la zona unificada políticamente como aspectos de un dios superior que luego se transformó en el dios del Imperio. En las peculiares condiciones de la región de Roma, que era una mezcla de civilizaciones, la experimentación con tal dios superior no era fácil. Por un lado, el dios no podía ser una abstracción conceptual, sino que debía tener una relación inteligible con uno o más dioses experimentados concretamente a los que se considerara importantes. Por otro lado, si la relación con un dios de existencia concreta

se hacía demasiado cercana, su valor como dios por encima de todos los dioses especiales conocidos corría peligro. El intento de Heliogábalo (218-222) de introducir al Baal de Emesa como dios supremo de Roma fracasó. Un César circunciso que se casó con una virgen vestal como símbolo de la unión de Baal y Tanit resultó una tensión excesiva para la tradición romana. Lo asesinaron sus guardias pretorianos. El ilirio Aureliano (270-275) tuvo mejor suerte cuando proclamó a un dios lo suficientemente difuso, un dios sol, el *Sol Invictus*, como supremo dios del Imperio y se autoproclamó su descendiente y representante. Con algunas variaciones durante el período de Dioclesiano (284-305), el sistema duró hasta 313 d.C.

El hecho de que el culto del Imperio fuera objeto de experimentación no debe engañarnos, sin embargo, respecto de la seriedad religiosa con la que se llevaban a cabo tales experimentos. En términos espirituales, el sumodeísmo romano se había acercado lo suficiente al cristianismo para que la conversión fuera apenas una leve transición. Sobrevive la plegaria de Licinio antes de su batalla contra Maximino Daza en 313. Un ángel se le apareció a Licinio por la noche y le aseguró la victoria si él y su ejército rogaban por ello:

Dios Supremo, a ti rogamos,
 Dios Santo, a ti rogamos.
 A ti encomendamos toda la justicia,
 A ti encomendamos nuestra salvación,
 Te encomendamos nuestro Imperio.
 Gracias a ti vivimos, gracias a ti alcanzamos la victoria y la
 felicidad.
 Dios Supremo, Dios Santo, escucha nuestras plegarias.
 A ti extendemos nuestros brazos,
 Escúchanos, Dios Santo, supremo.

Hidden page

Hidden page

grosso era su desdivinización radical y absoluta del mundo. El problema había sido formulado quizás más claramente por Celso, en su *Discurso verdadero*, la más competente crítica pagana al cristianismo, de alrededor de 180 d.C. Los cristianos, protestaba, rechazan el politeísmo con el argumento de que no se puede servir a dos señores.⁶⁷ Eso era para Celso la “voz de rebelión (*stasis*)”.⁶⁸ La norma, admitió, es válida entre los hombres, pero no puede quitársele nada a Dios cuando servimos su divinidad en las muchas manifestaciones de su reino. Al contrario, honramos y complacemos al Altísimo cuando honramos a muchos de aquellos que le pertenecen,⁶⁹ mientras que elegir a un Dios y honrarlo sólo a él introduce divisiones en el reino divino.⁷⁰ Eso sólo lo hacen hombres que están al margen de la sociedad humana y transfieren sus propias pasiones de aislamiento a Dios.⁷¹ Los cristianos, entonces, son sectarios en religión y metafísica, una sedición contra la divinidad que anima armoniosamente el mundo entero en todas sus subdivisiones. Y dado que varios sectores del mundo estaban desde un principio asignados a distintos espíritus gobernantes y principados vigilantes,⁷² la sedición religiosa es al mismo tiempo una rebelión política. Aquel que quiere destruir el culto nacional, quiere destruir las culturas nacionales.⁷³ Y dado que todos hallaron su lugar en el Imperio, un ataque a los cultos por parte de monoteístas radicalizados es un ataque a la construcción del *imperium Romanum*. No es que no fuera deseable, incluso en opinión de Celso,

67 Orígenes, *Contra Celsum* VII. 68.

68 *Ibid.* VIII. 2.

69 *Ibid.*

70 *Ibid.* 11.

71 *Ibid.* 2.

72 *Ibid.* V. 25.

73 *Ibid.* 26.

si asiáticos, europeos y libios, helenos y bárbaros, coincidieran en un *nómos*, pero agrega con desprecio: “el que eso piensa, nada sabe”.⁷⁴ La respuesta de Orígenes en su *Contra Celso* fue que no sólo era posible, sino que seguramente sucedería.⁷⁵ Celso, podría decirse, discernía las implicaciones del cristianismo incluso con más claridad que Cicerón las implicaciones de la filosofía griega. Entendía el problema existencial del politeísmo; y sabía que la desdivinización cristiana del mundo significaba el fin de una civilización y que trasformaría de manera drástica las culturas étnicas de la época.

8

La creencia de que el cristianismo podía usarse para impulsar la teología política del Imperio, ya fuera solo o en combinación con la concepción pagana de un *Summus Deus*, estaba destinada a experimentar una rápida frustración. Sin embargo, la creencia podía abrigarse con razón porque encontraba respaldo en una tendencia cristiana a interpretar el único Dios del cristianismo en la dirección de un monoteísmo metafísico.⁷⁶ Ese experimento era una tentación comprensible en el camino de las religiones orientales cuando se vieron en el medio helenístico y empezaron a expresarse en el lenguaje de la especulación

74 Orígenes, *Contra Celsum* VIII. 72.

75 *Ibid.*

76 Sobre el monoteísmo metafísico y su función en la teología política del Imperio Romano, véase Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999]. Nuestro análisis sigue el de Peterson.

y tal vez era inevitable que, en el curso de los acontecimientos, la segunda y la tercera persona de la trinidad imperial quedaran rebanadas.

La otra idea brillante de Eusebio, la de reconocer en la *pax Romana* el cumplimiento de profecías escatológicas (una idea que recuerda con fuerza la inclinación de Cicerón a considerar que el orden perfecto de los filósofos se concretaba en Roma), se desplomó bajo la presión de una época conflictiva. Sin embargo, el comentario de Agustín sobre la profecía de Sal. 45:10 puede servir como afirmación específica de la contraposición ortodoxa. El texto es: “Pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe”. Agustín comenta:

Esto todavía no lo vemos cumplido; aún hay guerras; las hay entre las naciones debido a los reinos; las hay entre las sectas, entre los judíos, entre los paganos, entre los cristianos, entre los herejes, hay guerra y aumenta, luchando unos por la verdad y otros por la falsedad. Aún no se ha cumplido “aparta las guerras hasta los confines del mundo”, pero quizás, esperamos, se cumplirá. ¿O es que ya se ha cumplido?⁹³

Ése es el fin de la teología política en el cristianismo ortodoxo. La organización del poder de una sociedad política no puede representar en la tierra el destino espiritual del hombre en el sentido cristiano; sólo la Iglesia puede hacerlo. La esfera del poder se desdiviniza por completo; se hace temporal. La doble repre-

representada en la tierra por Valentino I y sus coemperadores, Valente y Graciano (*Ausonius* [“Loeb Classical Library”], 1, 34 y ss.).

93 Agustín, *Enarratio in Psalmos* XLV. 13. [trad. esp.: *Enarraciones sobre los salmos*, en *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, t. xx].

IV

El gnosticismo. La naturaleza de la modernidad

1

El choque entre los distintos tipos de verdad en el Imperio Romano terminó con la victoria del cristianismo. El resultado irrevocable de esa victoria fue la desdivinización de la esfera temporal del poder; y se anticipó que los problemas específicamente modernos de la representación tendrían alguna relación con una redivinización del hombre y la sociedad. Es necesario una mayor definición de los dos términos, sobre todo porque el concepto de modernidad, y con él la periodización de la historia, dependen del significado de la redivinización. Por desdivinización se entenderá el proceso histórico mediante el cual la cultura del politeísmo murió por atrofia empírica y la existencia humana en sociedad se reordenó a través de la experiencia del destino del hombre, por la gracia del Dios trascendente, hacia la vida eterna en visión beatífica. Por redivinización, sin embargo, no se hará referencia a una restauración de la cultura politeísta en el sentido grecorromano. La caracterización de los movimientos políticos de masas modernos como neopaganos, que goza de cierto auge, es engañosa, porque sacrifica la naturaleza históricamente extraordinaria de los movimientos modernos en aras de una similitud superficial. Más que en el cristianismo, la redivinización moderna deriva de elementos que la Iglesia universal supri-

mió por considerarlos herejes. La naturaliza de esa tensión interna cristiana, por lo tanto, deberá determinarse con más atención.

La tensión nació de los orígenes históricos del cristianismo como movimiento mesiánico judío. La vida de las primeras comunidades cristianas no era fija en términos experienciales, sino que oscilaba entre la espera escatológica de la parusía que traería el Reino de Dios y la visión de la Iglesia como el apocalipsis de Cristo en la historia. Como la parusía no se produjo, la Iglesia evolucionó de la escatología del reino en la historia hacia la escatología de la perfección transhistórica y sobrenatural. En esa evolución, la esencia específica del cristianismo se separó de su origen histórico.¹ Esa separación empezó en vida del propio Jesús,² y en principio se completó con el descenso pentecostal del Espíritu. Sin embargo, la espera de una inminente llegada del reino se proclamaba una y otra vez en medio del sufrimiento de las persecuciones; y la expresión más grandiosa de espíritu escatológico, la Revelación de San Juan, se incluyó en el canon a pesar de ciertos recelos respecto de su compatibilidad con la idea de la Iglesia. La inclusión tuvo consecuencias fatales, ya que con la Revelación se aceptó la anunciación revolucionaria del milenio durante el cual Cristo reinaría con sus santos sobre la tierra.³ La inclusión no sólo sancionó la efectividad permanente en el cristianismo de la gran masa de lite-

1 Sobre la transición del cristianismo escatológico al apocalíptico, véase Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, Munich y Berlín, 1929, pp. 71 y ss.

2 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tubinga, 1929, pp. 406 y ss. [trad. esp.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, Edicep, 1990-2002]; y Maurice Goguel, *Jésus*, 2ª ed., París, 1950, el capítulo sobre "La crise galiléenne."

3 Sobre la tensión en el primer cristianismo, la recepción de la Revelación y su consecuente papel en la escatología revolucionaria occidental, véase Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie* [Escatología occidental], Berna, 1947, esp. pp. 69 y ss.

ratura apocalíptica judía, sino que también hizo surgir la pregunta inmediata de cómo podía reconciliarse el milenarismo con la idea y la existencia de la Iglesia. Si el cristianismo consistía en el ardiente deseo de redención del mundo, si los cristianos vivían esperando el fin de la historia irredenta, si sólo el reino podía realizar su destino en el sentido del capítulo 20 de la Revelación, la Iglesia quedaba reducida a una comunidad efímera de hombres que esperaban el gran acontecimiento y anhelaban que tuviera lugar en el transcurso de su vida. En el plano teórico, el problema podía resolverse sólo mediante el *tour de force* de interpretación que Agustín realizaba en el *Civitas Dei*. Ahí desechaba la creencia literal en el milenio, en tanto la consideraba una “fábula ridícula”, y luego declaraba con audacia que el reino de los mil años era el reino secular de Cristo en su Iglesia, que continuaría hasta el Juicio Final y el advenimiento del reino eterno en el más allá.⁴

Sin cambios sustanciales, la concepción agustiniana de la Iglesia siguió siendo históricamente efectiva hasta el final de la Edad Media. La expectativa revolucionaria de un segundo advenimiento que transfiguraría la estructura de la historia en la tierra se descartó por “ridícula”. El *lógos* se había hecho carne en Cristo; se había concedido al hombre la gracia de la redención; no habría divinización de la sociedad más allá de la presencia espiritual de Cristo en su Iglesia. Se excluyó el milenarismo judío junto con el politeísmo, así como se había excluido el monoteísmo judío junto con el monoteísmo metafísico pagano. Eso dejaba a la Iglesia como la organización espiritual universal de santos y pecadores que profesaban su fe en Cristo, como la representante de la *civitas Dei* en la historia, como el destello de la eternidad en el tiempo. De la misma forma, dejaba a la organi-

⁴ Agustín, *Civitas Dei* xx. 7, 8 y 9.

de la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma; puede discernírselo como componente del *príncipe* de Maquiavelo; y, en el período de secularización, aparece en los superhombres de Condorcet, Comte y Marx, hasta que domina el panorama contemporáneo a través de los líderes paracléticos de los nuevos reinos.

El tercer símbolo, que a veces se combina con el segundo, es el del profeta de la nueva edad. A fin de otorgar validez y cognición a la idea de un Tercer Reino final, el curso de la historia como un todo inteligible y significativo debe suponerse accesible al conocimiento humano, ya sea a través de una revelación directa o de gnosis especulativa. De ahí que el profeta gnóstico —o, en las etapas posteriores de secularización, el intelectual gnóstico— se transforme en un elemento de la civilización moderna. El propio Joaquín es el primer ejemplo de la especie.

El cuarto símbolo es el de la hermandad de personas autónomas. En virtud del nuevo descenso del Espíritu, la tercera edad de Joaquín transformará a los hombres en miembros del nuevo reino sin la mediación sacramental de la gracia. En la tercera edad, la Iglesia dejará de existir porque los dones carismáticos que son necesarios para la vida perfecta llegarán al hombre sin la administración de sacramentos. Si bien Joaquín concebía la nueva edad concretamente como una orden de monjes, la idea de una comunidad de los perfectos de espíritu que pueden vivir juntos sin una autoridad institucional se formuló por principio. La idea admitía infinitas variaciones. Puede rastreársela en diferentes grados de pureza en las sectas medievales y renacentistas, así como en las iglesias puritanas de los santos; en su forma secularizada se convirtió en un componente formidable del credo democrático contemporáneo, y es el núcleo dinámico del misticismo marxista del reino de la libertad y la disolución del Estado.

El Tercer Reino nacionalsocialista es un caso especial. Sin duda la profecía milenarista de Hitler deriva auténticamente de

la especulación de Joaquín, que en Alemania mediaron el ala anabaptista de la Reforma y el cristianismo de Fichte, Hegel y Schelling. De todos modos, la aplicación concreta del proyecto trinitario al Primer Reich alemán, que terminó en 1806, al Reich de Bismarck, que terminó en 1918, y al Tercer Reich del movimiento nacionalsocialista suena chata y provinciana si se la compara con la especulación histórica universal de los idealistas alemanes, de Comte o de Marx. Ese elemento accidental nacionalista se debe al hecho de que el símbolo del Tercer Reich no surgió de la tarea especulativa de un filósofo eminente sino de transferencias literarias dudosas. Los propagandistas nacionalsocialistas lo tomaron del opúsculo de Moeller van den Bruck que lleva ese nombre.¹⁰ Moeller, que no tenía intenciones nacionalsocialistas, lo había considerado un símbolo conveniente en el transcurso de su trabajo en la edición alemana de Dostoievski. La idea rusa de la Tercera Roma se caracteriza por la misma combinación de una escatología del reino espiritual con su realización a través de una sociedad política que la idea nacionalsocialista del Tercer Reich. Ahora hay que analizar esa otra rama de la redivinización política.

Sólo en Occidente la concepción agustiniana de la Iglesia fue efectiva históricamente hasta el punto de dar lugar a la doble representación clara de la sociedad a través de los poderes espiritual y temporal. El hecho de que el gobernante temporal estuviera situado a considerable distancia geográfica de Roma, sin

10 Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, Hamburgo, 1923. Véase también el capítulo "Das Dritte Reich und die Jungen Völker" [El tercer imperio y los pueblos jóvenes], en Moeller van den Bruck, *Die politischen Kräfte* [Las fuerzas políticas], Breslau, 1933. El símbolo ganó aceptación poco a poco. La segunda edición del *Dritte Reich* se publicó en 1930, cinco años después del suicidio del autor; véase la "Introduction" de Mary Agnes Hamilton a la edición inglesa, *Germany's Third Empire*, Londres, 1934.

duda, facilitó esa evolución. En Oriente, propició el desarrollo de la forma bizantina de cesaropapismo, en directa continuidad con el lugar del emperador en la Roma pagana. Constantinopla era la Segunda Roma, tal como surgía de la declaración de Justiniano en relación con la *consuetudo Romae*: “Por Roma, sin embargo, debe entenderse no sólo la antigua, sino también nuestra ciudad real”.¹¹ Tras la caída de Constantinopla en manos de los turcos, la idea de Moscú como sucesora del Imperio ortodoxo ganó terreno en los círculos clericales rusos. Permítanme citar los famosos pasajes de una carta de Filofei de Pskov a Iván el Grande:

La iglesia de la primera Roma cayó debido a la herejía irreligiosa de Apolinario. Los ismaelitas cerraron las puertas de la segunda Roma en Constantinopla. Hoy la santa Iglesia apostólica de la tercera Roma en tu imperio resplandece en el mundo entero en la gloria de la fe cristiana. Sabe, oh piadoso zar, que todos los imperios de los cristianos ortodoxos convergieron en el tuyo.

Eres el único autócrata del universo, el único zar de todos los cristianos. [...] Según los libros proféticos, todos los imperios cristianos tienen un fin y convergerán en un solo imperio, el de nuestro gosudar,* es decir, en el Imperio de Rusia.

¹¹ *Codex Justinianus* 1. xvii. 1. 10. Citamos la formalización legal de la idea. Sobre los matices de significado en relación con la fundación y la organización de Constantinopla, en 330, véase Andrew Alföldi, *The conversion of Constantine and Pagan Rome*, trad. Harold Mattingly, Oxford, 1948, cap. 9: “The old Rome and the new”. La tensión entre las dos Romas puede leerse en el Canon 3 del Consejo de Constantinopla en 381: “El obispo de Constantinopla tendrá precedencia inmediatamente después del obispo de Roma, ya que Constantinopla es la nueva Roma” (Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, Nueva York, 1947, p. 115).

* “Gosudar”, término ruso que significa “el que domina, reina”. [N. del T.]

Dos Romas cayeron, pero la tercera perdurará, y no habrá una cuarta.¹²

Llevó alrededor de un cuarto de siglo institucionalizar la idea. Iván IV fue el primer Rurikide que se coronó, en 1547, como zar de los ortodoxos;¹³ y en 1589, el patriarca de Constantinopla se vio obligado a instituir al primer patriarca autocéfalo de Moscú, ahora con el reconocimiento de Moscú como la Tercera Roma.¹⁴

Las fechas del ascenso y la institucionalización de la idea tienen importancia. El reinado de Iván el Grande coincide con la consolidación de los estados nacionales occidentales (Inglaterra, Francia y España), y los reinados de Iván IV y Teodoro I coinciden con la Reforma occidental. Precisamente en el momento en que la articulación imperial occidental se desintegró, cuando la sociedad occidental se rearticuló en naciones y pluralidad de iglesias, Rusia inició su carrera de heredera de Roma. Desde un primer momento, Rusia no fue una nación en el sentido occidental sino una zona de civilización que los Grandes Rusos dominaron en el plano étnico y que se constituyó como sociedad política mediante el simbolismo de la continuación romana.

12 Sobre la Tercera Roma, véase Hildegard Schaefer, *Moskau-Das Dritte Rom: Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt* [Moscú, la tercera Roma: estudio sobre las teorías políticas en el mundo eslavo], Hamburgo, 1929; Joseph Olšr, "Gli ultimi Rurikidi e le base ideologiche della sovranità dello stato Russo", en *Orientalia Christiana*, vol. xii, Roma, 1946; Hugo Rahner, *Vom Ersten bis zum Dritten Rom* [De la primera a la última Roma], Innsbruck, 1950; Paul Miliukov, *Outlines of russian culture*, Parte 1: *Religion and the Church*, Filadelfia, 1945, pp. 15 y ss.

13 George Vernadsky, *Political and diplomatic history of Russia*, Boston, 1936, p. 158.

14 *Ibid.*, p. 180.

Occidente reconoció de forma gradual el carácter extraordinario de la sociedad rusa. En 1488, Maximiliano I aún trataba de integrar a Rusia en el sistema político occidental mediante el ofrecimiento de una corona real a Iván el Grande. El Gran Duque de Moscú rechazó el honor con el argumento de que su autoridad emanaba de sus antepasados, que contaba con la bendición de Dios y que, por lo tanto, no era necesaria una confirmación del emperador occidental.¹⁵ Un siglo después, en 1576, en la época de las guerras occidentales con los turcos, Maximiliano II dio un paso más al ofrecer a Iván IV el reconocimiento como emperador del este griego a cambio de su ayuda.¹⁶ Una vez más, el gobernante ruso no se mostró interesado ni siquiera en una corona imperial, dado que, en ese momento, Iván ya estaba dedicado a la construcción del Imperio Ruso por medio de la liquidación de la nobleza feudal y su reemplazo por la *oprichnina*, la nueva nobleza de servicio.¹⁷ Por medio de esa operación cruenta, Iván el Terrible imprimió a Rusia la articulación social indeleble que determinó su historia política interna hasta el presente. Rusia se diferenció de todas las naciones occidentales como la representante imperial de la verdad cristiana; y a través de su rearticulación social, de la que el zar emergió como el representante existencial, experimentó un drástico aislamiento del desarrollo de las instituciones representativas en el sentido de los estados nacionales occidentales. Por último, Napoleón reconoció el problema ruso cuando, en 1802, dijo que en el mundo sólo había dos naciones: Rusia y Occidente.¹⁸

15 George Vernadsky, *op. cit.*, p. 149.

16 Rahner, *op.cit.*, p. 15.

17 Vernadsky, *op. cit.*, pp. 169 y ss.

18 Napoleón, *Vues politiques*, Río de Janeiro, p. 340.

Rusia desarrolló un tipo *sui generis* de representación, tanto en el sentido trascendental como en el existencial. La occidentalización que tuvo lugar a partir de Pedro el Grande no cambió ese tipo, sobre todo porque prácticamente no afectó la articulación social. De hecho, se puede hablar de una occidentalización personal en las filas de la alta nobleza en vísperas de las guerras napoleónicas, en la generación de Chaadaev, Gagarin y Pecherin, pero los servidores del zar no se transformaron en un estamento de la nobleza, en un *baronagium* articulado. Tal vez, ni siquiera se vio la necesidad de una acción cooperativa de clase como condición de una occidentalización política de Rusia; y sin duda, si alguna vez existió la posibilidad de una evolución en esa dirección, se terminó con la Revuelta Decembrista de 1825. Inmediatamente después, con Jomyakov, comenzó la filosofía eslavofílica y antioccidental que, de forma muy efectiva en la *intelligentsia* de la nobleza media, extendió el apocalipsis de la Tercera Roma a la misión escatológica, mesiánica, de Rusia por la humanidad. En Dostoievski, esa superposición del mesianismo cristalizó en la visión curiosamente ambivalente de una Rusia autocrática y ortodoxa que de algún modo conquistaría el mundo y, en esa conquista, alcanzaría su plenitud en la sociedad libre de todos los cristianos en la verdadera fe.¹⁹ Es la visión ambivalente que, en su forma secularizada, inspira la dictadura del proletariado rusa que en su conquista del mundo alcanzará su plenitud en el reino de la libertad marxista. El intento de articulación occidental de la sociedad rusa bajo los zares liberales se convirtió en un episodio del pasado con la revolución

19 Para esta perspectiva sobre Dostoievski, véase Dmitri Merezhkovski, *Die religiöse Revolution* (publicado como Introducción a Dostoievski, *Politische Schriften*, Munich, 1920, y Bernhard Schultze, *Russische Denker*, Viena, 1950, pp. 125 y ss.

la especulación agustiniana. A la especulación tradicional se había incorporado la idea judeocristiana de un fin de la historia en el sentido de estado inteligible de perfección. La historia ya no se movía en ciclos, como lo hacía en Platón y Aristóteles, sino que adquiriría una dirección y un destino. Más allá del mesianismo judío en sentido estricto, la concepción específicamente cristiana de la historia, entonces, había avanzado hacia la comprensión del fin como realización trascendental. En su elaboración de ese punto teórico, Agustín distinguió entre una esfera profana de la historia en la que los imperios surgen y caen, y una historia sagrada que culmina con la aparición de Cristo y el establecimiento de la Iglesia. Más aun, incorporó la historia sagrada en una historia trascendental de la *civitas Dei* que comprende los hechos de la esfera angélica así como el *sabbath* eterno trascendental. Sólo la historia trascendental, incluido el peregrinaje terrenal de la Iglesia, tiene una dirección hacia su realización escatológica. La historia profana, en cambio, carece de tal dirección, es una espera del fin; su forma de ser es la de un *saeculum senescens*, una era que envejece.²¹

Para la época de Joaquín, la civilización occidental crecía con fuerza, y una era que empezaba a flexionar sus músculos no toleraría con facilidad el derrotismo agustiniano en relación con la esfera terrenal de la existencia. La especulación de Joaquín era un intento de dar al curso inmanente de la historia un significado que no existía en la concepción agustiniana. Con ese propósito, Joaquín usó lo que tenía a mano, es decir, el significado de la historia trascendente. En este primer intento occidental de inmanentización del significado, no se perdió la conexión con el cristianismo. La nueva era de Joaquín traería un aumento de la realización en la historia, pero ese aumento no se debería a

21 Para la concepción agustiniana de la historia, véase Löwith, *op. cit.*

una erupción inmanente; llegaría por medio de una nueva irrupción trascendental del espíritu. La idea de una realización radicalmente inmanente se desarrolló con lentitud, mediante un largo proceso que puede llamarse “del humanismo al iluminismo”. Tan sólo en el siglo XVIII, con la idea de progreso, el aumento de significado en la historia se convirtió en un fenómeno por completo intramundano, sin irrupciones trascendentales. Esa segunda etapa de la inmanentización se llamará “secularización”.

De la inmanentización de Joaquín surge un problema teórico que no se da en la Antigüedad clásica ni en el cristianismo ortodoxo. Se trata del problema de un *eídos* de la historia.²² En la especulación helénica, sin duda, también hay un problema de esencia en la política; la polis tiene un *eídos* tanto para Platón como para Aristóteles. Sin embargo, la actualización de esa esencia se rige por el ritmo de crecimiento y decadencia, y la encarnación y la separación rítmicas de la esencia en la realidad política es el misterio de la existencia; no es un *eídos* adicional. La verdad soteriológica del cristianismo, entonces, rompe con el ritmo de la existencia; más allá de los éxitos y reveses temporales, el destino sobrenatural del hombre, la perfección a través de la gracia se encuentra en el más allá. El hombre y la humanidad ahora tienen una realización, pero ésta reside más allá de la naturaleza. Una vez más, no hay *eídos* de la historia, ya que la supernaturaleza escatológica no es una naturaleza en el sentido filosófico, inmanente. El problema de un *eídos* en la historia, entonces, sólo surge cuando la realización trascendental cristiana se inmanentiza. Tal hipóstasis inmanentista del *éscathon*,

22 Sobre el *eídos* de la historia, véase Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950 [trad. esp.: *Teología de la historia*, Madrid, Guadarrama, 1964], y Löwith, *op. cit.*, *passim*.

sin embargo, es una falacia teórica. Las cosas no son cosas, ni tienen esencias, por declaración arbitraria. El curso de la historia como un todo no es objeto de la experiencia; la historia no tiene *eídos*, ya que el curso de la historia se extiende en el futuro desconocido. El significado de la historia, entonces, es una ilusión; y ese *eídos* ilusorio se crea al tratar un símbolo de fe como si fuera una proposición relacionada con un objeto de experiencia inmanente.

El carácter falaz de un *eídos* de la historia quedó demostrado en principio, pero puede y debe llevarse el análisis un paso más allá y examinar determinados detalles. El simbolismo cristiano del destino sobrenatural tiene en sí una estructura teórica, y esa estructura se continúa en las variantes de la inmanentización. El progreso del peregrino, la santificación de la vida, es un movimiento hacia un *télos*, una meta; y esa meta, la visión beatífica, es un estado de perfección. De ahí que en el simbolismo cristiano se pueda distinguir entre el movimiento y su componente teleológico, y un estado de máximo valor como el componente axiológico.²³ Los dos componentes reaparecen en las variantes de la inmanentización, y se los puede clasificar como variantes que acentúan el componente teleológico o axiológico, o los combinan en su simbolismo. En el primer caso, cuando lo que se acentúa es el movimiento, y no hay claridad sobre la perfección final, el resultado será la interpretación progresista de la historia. No hace falta aclarar el objetivo porque los pensadores progresistas, hombres como Diderot o D'Alembert, asumen como criterio una selección de factores deseables e interpretan el progreso como aumento cualitativo y cuantitativo de

23 Para la distinción de los dos componentes (que introdujo Troeltsch) y el debate teológico subsiguiente, véase Hans Urs Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg, 1947, pp. 12 y ss.

lo bueno actual: lo “mejor y más grande” de nuestro lema simplificador. Se trata de una actitud conservadora, y puede llegar a ser reaccionaria a menos que el criterio original se adapte a la situación histórica cambiante. En el segundo caso, cuando se acentúa el estado de perfección, y no hay claridad respecto de los medios necesarios para su realización, el resultado será el utopismo. Puede asumir la forma de un mundo ideal axiológico, como en la utopía de Moro, cuando el pensador sigue siendo consciente de que el sueño es irrealizable y de por qué lo es; o, con creciente ignorancia teórica, puede adoptar la forma de distintos idealismos sociales, tales como la abolición de la guerra, de la distribución desigual de la riqueza, del miedo y de la necesidad. Por último, la inmanentización puede extenderse a todo el símbolo cristiano. El resultado será entonces el misticismo activo de un estado de perfección a lograrse por medio de una transfiguración revolucionaria de la naturaleza del hombre, como, por ejemplo, en el marxismo.

4

El análisis puede reanudarse ahora en el nivel del principio. El intento de construir un *eídos* de la historia llevará a la inmanentización falaz del *éscathon* cristiano. La comprensión de la falacia del intento, sin embargo, plantea preguntas desconcertantes en relación con el tipo de hombre que caerá en ello. La falacia parece bastante elemental. ¿Puede asumirse que los pensadores que cayeron en ella no eran lo bastante inteligentes como para comprenderla a fondo? ¿O que la comprendieron a fondo pero la propagaron de todos modos por alguna oscura y maléfica razón? El mero planteo de tales preguntas conlleva su negación.

Es evidente que no es posible explicar siete siglos de historia intelectual mediante la estupidez y la deshonestidad. Debe asumirse que en las almas de esos hombres hubo un impulso que los cegó a la falacia.

No es posible descubrir la naturaleza de ese impulso sometiendo la estructura de la falacia a un análisis más minucioso. La atención debe concentrarse en qué lograron los pensadores por medio de su construcción falaz. Sobre ese punto no hay dudas. Llegaron a una certeza acerca del sentido de la historia y del lugar que ocupaban en ella, a la que de otro modo no hubieran accedido. Ahora bien, las certezas son necesarias a los efectos de superar las incertidumbres y su carga de nerviosismo; y la siguiente pregunta, entonces, sería: ¿qué incertidumbre específica era tan perturbadora que debía ser superada a través del dudoso método de la inmanentización falaz? No hay que ir muy lejos para hallar una respuesta. La incertidumbre es la esencia misma del cristianismo. La sensación de seguridad en un “mundo lleno de dioses” se pierde con los dioses mismos; cuando se desdiviniza el mundo, la comunicación con el Dios que lo trasciende se reduce al tenue lazo de la fe, en el sentido de He. 11:1, como la sustancia de las cosas que se anhelan y la prueba de las cosas que no se ven. En términos ontológicos, la sustancia de las cosas que se anhelan no puede hallarse sino en la propia fe; y, en términos epistemológicos, no hay más prueba que esa misma fe de las cosas que no se ven.²⁴ El lazo es débil, sin duda, y puede quebrarse con facilidad. La vida del alma abierta a Dios, la espera, los períodos de aridez y monotonía, culpa y desaliento,

24 Nuestras reflexiones sobre la incertidumbre de la fe deben entenderse como una psicología de la experiencia. Para la teología de la definición de fe en He. 11:1, que se presupone en nuestro análisis, véase Tomás de Aquino, *Suma teológica* 11-11. Q.4, Art. 1.

éste había desaparecido como cultura viva de una sociedad; y los restos no podían resucitarse porque habían perdido su atractivo, precisamente para los hombres que habían experimentado el cristianismo. La caída podía percibirse sólo mediante alternativas experienciales, lo suficientemente cerca de la experiencia de la fe como para que sólo una mirada capaz de discernir pudiera ver la diferencia, pero lo bastante lejos de la misma como para remediar la incertidumbre de la fe en un sentido estricto. Tales experiencias alternativas estaban disponibles en la gnosis que había acompañado al cristianismo desde sus comienzos.²⁵

La economía de esta disertación no permite hacer una descripción de la gnosis de la Antigüedad o de la historia de su transmisión a la Edad Media occidental. Basta decir que, en ese momento, la gnosis era una cultura religiosa viva a la que los hombres podían volver. El intento de inmanentizar el sentido de la existencia es ante todo un intento por consolidar nuestro conocimiento de la trascendencia más allá de lo que puede hacerlo la *cognitio fidei*, el conocimiento de la fe; y las experiencias gnósticas ofrecen esta consolidación en la medida en que son una expansión del alma hasta el punto en que Dios llega a la existencia del hombre. Esa expansión comprometerá las distintas facultades humanas; y, por lo tanto, es posible distinguir una serie de variedades gnósticas según la facultad que predo-

25 La exploración de la gnosis avanza con tal rapidez que sólo un estudio de los principales trabajos de la generación pasada mediará una comprensión de sus dimensiones. De especial valor son Eugène de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2ª ed., París, 1925; Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Gotinga, 1934 [trad. esp.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*, Valencia, Diputació de Valencia, Institució Alfons et Magnànim, 2000]; Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, 1947; y Hans Söderberg, *La religion des Cathares*, Uppsala, 1949.

ya que la divinización experiencial del hombre es más radical en el caso secularista. Feuerbach y Marx, por ejemplo, interpretaron al Dios trascendente como la proyección de lo que es mejor en el hombre en un más allá hipostático; por lo tanto, para ellos el gran punto de no retorno de la historia llegará cuando el hombre vuelva esta proyección sobre sí mismo; cuando tome conciencia de que él mismo es Dios; cuando, en consecuencia, el hombre se transfigure en superhombre.²⁷ Esa transfiguración marxista, de hecho, extrema una experiencia radical medieval que lleva el espíritu de Dios al hombre, al tiempo que deja a Dios en su trascendencia. El superhombre marca el fin de un camino en el que hallamos figuras tales como el “hombre deificado” de los místicos de la Reforma inglesa.²⁸ Estas consideraciones, sin embargo, explicarán y justificarán la advertencia anterior sobre la caracterización de los movimientos políticos modernos como neopaganos. Las experiencias gnósticas determinan una estructura de realidad política *sui generis*. Una línea de transformación gradual relaciona el gnosticismo medieval con el contemporáneo. Esa transformación es tan gradual, de hecho, que resultaría difícil decidir si los fenómenos contemporáneos deberían clasificarse como cristianos porque son de forma inteligible resultado de las herejías cristianas de la Edad Media o si los fenómenos medievales deberían clasificarse como anticristianos porque son de manera inteligible el origen del anticristianismo moderno. La decisión más acertada será hacer

27 Sobre el superhombre de Feuerbach y Marx, véase Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 3ª ed., París, 1945, pp. 15 y ss.; Löwith, *op. cit.* sobre todo la cita de la p. 36 respecto de los “hombres nuevos”; y Eric Voegelin, “The formation of the marxian revolutionary idea”, en *Review of Politics*, vol. XII, 1950.

28 El “hombre deificado” es un término de Henry Nicholas (véase Rufus M. Jones, *Studies in mystical religion*, Londres, 1936, p. 434).

fico y literario temprano se manifestó en la idea de Dante y Petrarca de un Imperio Apolíneo, un Tercer Reino de vida intelectual que sucede a las órdenes temporales, espirituales e imperiales.³⁰ En la era de la razón, Condorcet concibió la idea de una civilización humana unificada en la que todos serían intelectuales franceses.³¹ Los portadores sociales de los movimientos, a su vez, cambiaban según la diferenciación y la articulación de la sociedad occidental. En las primeras etapas de la modernidad estaban los ciudadanos y los campesinos en oposición a la sociedad feudal; en las etapas posteriores, fueron la burguesía progresista, los trabajadores socialistas y la clase media baja fascista. Por último, con el prodigioso avance de la ciencia a partir del siglo XVII, el nuevo instrumento de cognición pasaría a ser, y diríamos que de forma inevitable, el vehículo simbólico de la verdad gnóstica. En la especulación gnóstica sobre el cientificismo, esa variante llegó a su extremo cuando el perfeccionador positivista de la ciencia reemplazó la era de Cristo por la era de Comte. El cientificismo siguió siendo hasta nuestros días uno de los movimientos gnósticos más fuertes de la sociedad occidental; y el orgullo inmanentista por la ciencia es tan fuerte que incluso las ciencias particulares dejaron un rastro distinguible en las variantes de la salvación por medio de la física, la economía, la sociología, la biología y la psicología.

30 Sobre el imperio apolíneo como Tercer Reino, véase Karl Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 2ª ed., Berlín y Leipzig, 1926, pp. 133 y ss.; y del mismo autor, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit* [Rienzo y el cambio espiritual de su tiempo], Berlín, 1913-1928, vol. 2/1: *Vom Mittelalter zur Reformation* [De la Edad Media a la Reforma], p. 542.

31 Condorcet, *Esquisse* [1795], pp. 310-318 [trad. esp.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1921].

Este análisis de los componentes de la especulación gnóstica moderna no pretende ser exhaustivo, pero se lo ha desarrollado lo suficiente para el propósito más inmediato de dilucidar las experiencias que determinan la articulación política de la sociedad occidental bajo el simbolismo del Tercer Reino. Surge así la imagen de una sociedad identificable e inteligible como unidad por medio de su evolución como representante de un tipo extraordinario de verdad gnóstica en términos históricos. Siguiendo el método aristotélico, el análisis se inició con la autointerpretación de la sociedad según los símbolos de Joaquín del siglo XII. Ahora que se ha aclarado su significado a través de la comprensión teórica, puede darse una fecha al comienzo de este curso civilizacional. Una fecha adecuada para su comienzo formal sería la activación del gnosticismo antiguo a través de Escoto Erígena en el siglo IX, dado que sus trabajos, así como los de Dionisio Areopagita que tradujo, ejercieron una constante influencia en las sectas gnósticas secretas antes de que éstas emergieran en los siglos XII y XIII.

Se trata de un largo trayecto de mil años, lo suficientemente prolongado como para despertar reflexiones sobre su declinación y su fin. Estas reflexiones sobre la sociedad occidental como camino civilizacional que se percibe como un todo debido a que avanza de manera inteligible hacia un fin dio lugar a una de las preguntas más espinosas que acosan al estudiante de la política occidental. Por un lado, se sabe que en el siglo XVIII se inicia una corriente constante de literatura sobre la declinación de la civilización occidental y, a pesar de los recelos que puedan abrigarse respecto de cualquier punto específico, no puede negarse que los teóricos de la declinación tienen un buen sustento. Por otro lado, si hay algo que caracteriza al mismo período es la

exuberante vitalidad expansiva de las ciencias, la tecnología, el control material del entorno, el aumento de la población, del nivel de vida, de la salud y la comodidad, de la educación masiva, de la responsabilidad y la conciencia social; y, lo repito, por más recelos que puedan tenerse respecto de algún elemento de la lista, no puede negarse que los progresistas también tienen un buen punto. Ese conflicto de interpretaciones plantea la pregunta espinosa, es decir, la pregunta de cómo una civilización puede avanzar y declinar al mismo tiempo. La consideración de esa pregunta se impone, ya que parece posible que el análisis del gnosticismo moderno aporte por lo menos una solución parcial al problema.

La especulación gnóstica superó la incertidumbre de la fe al apartarse de la trascendencia y dotar al hombre y a su radio de acción intramundano del significado de la realización escatológica. En la medida en que esa inmanentización avanzó de manera experiencial, la actividad civilizacional se convirtió en una tarea mística de autosalvación. La fuerza espiritual del alma que en el cristianismo se dedicaba a la santificación de la vida ahora podía volcarse a la creación más atractiva, tangible y, ante todo, mucho más fácil, del Paraíso terrenal. La acción civilizacional se transformó en un *divertissement*, en el sentido de Pascal, pero un *divertissement* que de forma demoníaca absorbía el destino eterno del hombre y sustituía la vida del espíritu. Nietzsche fue el que mejor expresó la naturaleza de esa desviación demoníaca al plantear la pregunta de por qué alguien debía vivir en la incómoda condición de un ser que necesitara el amor y la gracia de Dios. Su solución fue: “Amaos a vosotros mismos por la gracia; entonces ya no tendréis necesidad de vuestro Dios y todo el drama de la caída y de la redención se consumará en vosotros.”³² ¿Y cómo se

32 Nietzsche, *Morgenröthe*, 79 [trad. esp.: *Aurora, reflexiones sobre los prejuicios morales*, 3ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1956].

puede lograr ese milagro, ese milagro de autosalvación? ¿Y cómo lograr esa redención extendiendo la gracia a uno mismo? La gran respuesta histórica procedió de los tipos sucesivos de acción gnóstica que hicieron de la civilización moderna lo que es. El milagro se produjo por medio del logro literario y artístico que aseguró la inmortalidad de la fama al intelectual humanista, por medio de la disciplina y el éxito económico que garantizaron la salvación al santo puritano, por medio de las contribuciones civilizatorias de los liberales y los progresistas, y, por último, por medio de la acción revolucionaria que establecerá el comunismo o algún otro milenio gnóstico. Así, el gnosticismo liberó de manera eficaz las fuerzas humanas para la construcción de una civilización porque en su ferviente aplicación a la actividad intramundana se depositó el premio de la salvación. El resultado histórico fue estupendo. Los recursos del hombre que se revelaron bajo tal presión fueron una revelación en sí mismos, y su aplicación al trabajo civilizatorio produjo el magnífico espectáculo de la sociedad progresista occidental. Por más fatuos que puedan ser los argumentos superficiales, la extendida creencia de que la civilización moderna es la Civilización en un sentido preeminente se justifica en términos experienciales. La incorporación del significado de la salvación, de hecho, hizo del surgimiento de Occidente un apocalipsis de la civilización.

En ese espectáculo apocalíptico, sin embargo, se proyecta una sombra, dado que la brillante expansión está acompañada de un peligro que crece rápidamente con el progreso. La naturaleza de ese peligro se hizo evidente en la forma que la idea de salvación inmanente asumió en el gnosticismo de Comte. El fundador del positivismo institucionalizó un premio a las contribuciones civilizatorias en el sentido de que aseguró la inmortalidad por medio de la preservación del contribuyente y sus actos en la memoria de la humanidad. Se otorgaron grados hono-

ríficos de esa inmortalidad, y el máximo honor sería la incorporación del contribuyente meritorio en el calendario de los santos positivistas. En ese orden de cosas, sin embargo, ¿qué sería de los hombres que prefirieran seguir a Dios en lugar de al nuevo *Augustus* Comte? Esos impíos que no se mostraran dispuestos a hacer sus contribuciones sociales según las pautas de Comte simplemente quedarían condenados al infierno del olvido social. La idea merece atención. He aquí a un paraclético gnóstico que se establece como el Juicio Final inmanente de la humanidad, que decide respecto de la inmortalidad o la aniquilación de todo ser humano. La civilización material de Occidente, sin duda, sigue avanzando, pero en ese vuelo ascendente de civilización el simbolismo progresista de contribuciones, conmemoración y olvido traza los contornos de los “agujeros de olvido” a los cuales los divinos redentores de los imperios gnósticos lanzarán a sus víctimas con una bala en el cuello. Ese fin del progreso no era algo que se contemplara en los días felices de la exuberancia gnóstica. Milton instaló a Adán y a Eva en “un paraíso dentro de sí mismos, mucho más feliz”, que el Paraíso perdido; cuando salieron, “el mundo entero estaba ante ellos” y se los recibió con “la meditación de un fin dichoso”.^{*} Pero cuando históricamente el hombre sale, con el “paraíso interior” gnóstico, y cuando penetra en el mundo que se abre ante él, hay una escasa celebración en la meditación sobre el fin no tan dichoso.

La muerte del espíritu es el precio del progreso. Nietzsche reveló ese misterio del apocalipsis occidental cuando anunció que Dios había muerto y que había sido asesinado.³³ Los hom-

^{*} John Milton, *El paraíso perdido*, Barcelona, Sopena, 1975, pp. 270-271.
[N. del T.]

³³ Sobre los pasajes de Nietzsche acerca del “asesinato de Dios”, la prehistoria de la idea y el debate literario, véase Lubac, *op. cit.*, pp. 40 y ss. Para una

V

La revolución gnóstica, el caso puritano

1

El análisis de las experiencias gnósticas tuvo como resultado una concepción de modernidad que parece diferir del significado convencional del término. Convencionalmente, la historia occidental se divide en períodos con una incisión formal alrededor de 1500. El último período es la fase moderna de la sociedad occidental. Sin embargo, si la modernidad se define como el crecimiento del gnosticismo, comenzando tal vez en el siglo IX, se convierte en un proceso en el interior de la sociedad occidental que se adentra en su período medieval. Por lo tanto, la concepción de una sucesión de fases tendría que reemplazarse por la de una evolución continua en la que el gnosticismo moderno se yergue victorioso para predominar en una tradición civilizacional derivada de descubrimientos mediterráneos de verdad antropológica y soteriológica. Esta nueva concepción no hace más que reflejar el estado actual de la historiografía empírica y, por lo tanto, no necesita más justificación. Sin embargo, queda la pregunta de si la periodización convencional no tiene ninguna relación con el tema del gnosticismo, ya que sería sorprendente que un símbolo que conquistó tanta aceptación en la autointerpretación de la sociedad occidental no estuviera conectado de alguna manera con el problema fundamental de la representación de la verdad.

emergieron durante la Reforma con una fuerza inesperada y en un amplio frente. El resultado fue que dividieron a la Iglesia universal y se embarcaron en la conquista gradual de las instituciones políticas de los estados nacionales.

La erupción revolucionaria de los movimientos gnósticos afectó la representación existencial en toda la sociedad occidental. Se trata de un hecho de dimensiones tan vastas, que en estas disertaciones no puede abordarse un análisis ni siquiera de sus características generales. A los efectos de entender por lo menos algunos de los elementos más importantes de la revolución gnóstica, lo mejor será concentrarse en el análisis de un área nacional específica y en una etapa específica de la misma. Determinados aspectos del impacto puritano en el orden público inglés serán el tema más adecuado para un breve análisis. Por otra parte, esa selección se impone porque el siglo xvi inglés tuvo la fortuna poco común de contar con un brillante observador del movimiento gnóstico en la persona del “juicioso Hooker”. En el prefacio a su *Ecclesiastical Polity*, Hooker proporcionó un inteligente estudio de tipo del puritano, así como también del mecanismo psicológico por el cual operan los movimientos gnósticos masivos. Esas páginas constituyen un valioso elemento para el estudiante de la revolución gnóstica. El análisis, entonces, se iniciará con un resumen del retrato del puritano hecho por Hooker.

2

A los efectos de que un movimiento comience a avanzar, en primer lugar debe existir alguien que tenga una “causa”. Del contexto de Hooker surge que el término “causa” era de uso reciente en política y que era probable que los puritanos hubieran creado

esa arma formidable de los revolucionarios gnósticos. Para apoyar su “causa”, el hombre que posee la voluntad que ella le infunde, “de forma que la multitud lo escuche”, formula severas críticas a los males sociales y, en particular, a la conducta de las clases superiores. La frecuente repetición de ese acto irá conformando la opinión de los oyentes de que los oradores deben ser hombres de singular integridad, celo y santidad, ya que sólo los hombres que son singularmente buenos pueden sentirse tan indignados ante el mal. El siguiente paso será la concentración de la indignación popular ante el gobierno establecido. Esa tarea puede llevarse a cabo en términos psicológicos mediante la atribución de todo error y corrupción, existentes en el mundo como consecuencia de la debilidad humana, a la acción o inacción del gobierno. Mediante tal atribución del mal a una institución específica, los oradores dan muestras de su sabiduría ante la multitud de hombres que por sí mismos nunca habrían pensado en tal relación. Al mismo tiempo, muestran cuál es el punto que debe atacarse para eliminar el mal de este mundo. Después de tal preparación, habrá llegado el momento de recomendar una nueva forma de gobierno como el “remedio soberano a todos los males”, dado que la gente que “rebose descontento y disgusto ante la situación actual” está lo suficientemente indignada como para “imaginar que cualquier cosa (cuya virtud escucha recomendar) la ayudaría, excepto la mayor parte de lo que ya intentó”.

Si un movimiento como el puritano se basa en la autoridad de una fuente literaria, los líderes tendrán entonces que adaptar “las mismas nociones y conceptos de los hombres de modo tal” que los seguidores asocien de manera automática pasajes y términos bíblicos con su doctrina, por más débil que sea la asociación, y que, con igual automatismo, sean ciegos al contenido de la Biblia que resulte incompatible con su doctrina. A continuación llega el paso decisivo de consolidación de una acti-

tud gnóstica, es decir, “la persuasión de hombres crédulos y en extremo capaces de tales errores complacientes, de que es por la iluminación especial del Espíritu Santo que advierten en la palabra cosas que otros aún no discernen”. De ese modo, se considerarán elegidos, y esa experiencia genera “un elevado grado de separación entre ellos y el resto del mundo”, como consecuencia de lo cual la humanidad quedará dividida en “hermanos” y “mundanos”.

Cuando la experiencia gnóstica se consolida, el material social está preparado para la representación existencial por parte de un líder. Como esas personas preferirán su mutua compañía a la del resto del mundo –continúa Hooker–, de forma voluntaria aceptarán el consejo y la dirección de los adoctrinadores, descuidarán sus propios asuntos, dedicarán un tiempo excesivo al servicio de la causa y brindarán una generosa ayuda material a los líderes del movimiento. Las mujeres tendrán una función de especial importancia en la formación de tales sociedades porque su juicio es débil, son más accesibles en términos emocionales, ocupan un lugar privilegiado en lo que respecta a ejercer influencia en esposos, hijos, servidores y amigos, muestran mayor inclinación que los hombres a actuar como una suerte de oficiales de inteligencia en lo relativo a las simpatías de su círculo y son más liberales en lo relacionado con la ayuda económica.

Una vez que se organiza un entorno social de ese tipo, será difícil, si no imposible, fracturarlo por medio de la persuasión. “Si un hombre de opiniones contrarias abre la boca para persuadirlos, ellos cierran los oídos, no analizan sus argumentos, todo se contesta con las palabras de Juan: ‘Nosotros somos de Dios; el que conoce a Dios nos oye’. En cuanto al resto, ellos son del mundo, porque hablan de la pompa y la vanidad del mundo, y como hablan del mundo, el mundo los oye.” Son impermeables a la argumentación y tienen bien aprendidas sus res-

puestas. Si se les sugiere que son incapaces de juzgar en tales temas, se limitarán a contestar: “Dios eligió a los simples”. Si se les demuestra de forma convincente que están diciendo tonterías, contestarán: “Se tomó por loco al propio apóstol de Cristo”. Si se intenta una tibia advertencia relacionada con la disciplina, hablarán de “la crueldad de los hombres sedientos de sangre” y se pondrán en el papel de “la inocencia perseguida a causa de la verdad”. En pocas palabras, se trata de una actitud blindada en términos psicológicos e imposible de conmover mediante la argumentación.¹

3

La descripción que hace Hooker de los puritanos se aplica también con tal claridad a los tipos posteriores de revolucionarios gnósticos, que no hace falta extenderse sobre ese punto. De este análisis, sin embargo, surge un tema que merece mayor atención. El retrato de los puritanos surgió del choque entre el gnosticismo y la tradición clásica y cristiana representada por Hooker. Fue obra de un pensador de considerables cualidades intelectuales y erudición. La argumentación, por lo tanto, inevitablemente recae en el tema, tan descuidado en los análisis más recientes del puritanismo, es decir, en los defectos intelectuales de la posición gnóstica que pueden destruir el universo de discurso racional así como la función social de la persuasión. Hooker advirtió que la posición puritana no se basaba en la Biblia, sino que era una “causa” de origen muy diferente. Podía

¹ Richard Hooker, *Works*, 7ª ed., Oxford, ed. de Keble, 1888. El resumen abarca *ibid.*, 1, pp. 145-155.

utilizar la Biblia cuando pasajes de la misma fuera de contexto sirvieran para apoyar la causa. Por lo demás, ignoraba tanto la Biblia como las tradiciones y las pautas de interpretación que se habían desarrollado en el transcurso de quince siglos de cristianismo. En las primeras etapas de la revolución gnóstica, ese camuflaje era necesario, ya que un movimiento abiertamente anticristiano no habría podido tener éxito en el plano social ni, de hecho, el gnosticismo se había apartado tanto del cristianismo como para que sus transmisores fueran conscientes de la dirección en que avanzaban. A pesar de ello, la distancia ya era lo bastante grande como para que el camuflaje resultara incómodo ante la crítica competente. A los efectos de evitar esa incomodidad, se desarrollaron dos elementos técnicos que siguen siendo en la actualidad las grandes herramientas de la revolución gnóstica.

Con el objetivo de que el camuflaje bíblico fuera eficaz, las selecciones de la Biblia, así como las interpretaciones que se les daba, debían estandarizarse. Una verdadera libertad de interpretación bíblica para todos, según las preferencias y la educación de cada uno, habría derivado en la situación caótica que caracterizó los primeros años de la Reforma. Por otra parte, si se admitía que una interpretación era tan válida como otra, no había argumentos contra la tradición de la Iglesia que, después de todo, también se basaba en una interpretación de la Biblia. De ese dilema entre caos y tradición surgió la primera herramienta, es decir, la formulación sistemática de la nueva doctrina en términos bíblicos según la proporcionaron los *Institutos* de Calvino. Una obra de ese tipo contribuía al doble propósito de ser una guía para la lectura correcta de la Biblia y una formulación auténtica de la verdad que haría innecesario recurrir a literatura anterior. Hace falta un término técnico para designar este tipo de literatura gnóstica y, dado que el estudio de

guna obra anterior a la *Encyclopédie*, y todas las ciencias del futuro adoptarían la forma de suplementos a la gran colección del saber.³ En el siglo XIX, Auguste Comte creó su propia obra coránica para el futuro positivista de la humanidad, pero la complementó generosamente con su lista de los cien grandes libros, idea que conserva su atractivo. En el movimiento comunista, por último, las obras de Karl Marx se convirtieron en el *corán* de los fieles, con el agregado de la literatura patristica del leninismo-estalinismo.

El segundo elemento para evitar la incomodidad de la crítica es un suplemento necesario del primero. El *corán* gnóstico es la codificación de la verdad y, como tal, el alimento espiritual e intelectual de los fieles. La experiencia contemporánea con los movimientos totalitarios permite que sepamos bien que ese elemento es infalible porque puede contar con la censura voluntaria de los adherentes. El miembro fiel de un movimiento no leerá literatura que pueda argumentar contra, o mostrarse irrespetuosa ante sus amadas convicciones. Sin embargo, el número de fieles puede seguir siendo reducido, y la expansión y el éxito político se verán seriamente afectados si la verdad del movimiento gnóstico se ve expuesta en todo momento a la crítica efectiva de diferentes sectores. Ese obstáculo puede reducirse, y prácticamente eliminarse, si se instala un tabú sobre los instrumentos de la crítica. Una persona que use los instrumentos sujetos al tabú será objeto de un boicot social y, de ser posible, quedará expuesta a la difamación política. De hecho, los movimientos gnósticos utilizaron el tabú sobre los instrumentos críticos, y con gran éxito, cada vez que alcanzaron una cuota

3 D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, ed. F. Picavet, 1894, pp. 129-140 [trad. esp.: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, 4ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1965].

ciente influencia social como para controlar los medios de comunicación, las instituciones educativas, etc. En la medida en que ese control es efectivo, el debate teórico de temas relacionados con la verdad de la existencia humana es imposible en público, porque el uso de la argumentación teórica está prohibido. Por más que las libertades constitucionales de expresión y de prensa estén protegidas, por más que el debate teórico florezca en pequeños círculos y por más que pueda tener lugar en las publicaciones privadas de un reducido grupo de académicos, el debate en la esfera pública políticamente relevante será en esencia el juego de dados cargados en que se convirtió en las sociedades progresistas contemporáneas, para no hablar de la calidad del debate en los imperios totalitarios. El debate teórico puede protegerse mediante garantías constitucionales, pero sólo se lo puede establecer por medio de la disposición a usar y aceptar la discusión teórica. Cuando esa disposición no existe, una sociedad no puede funcionar sobre la base de la argumentación y la persuasión en lo que respecta a la verdad de la existencia humana; será necesario considerar otros medios.

Ésa era la posición de Hooker. El debate con sus adversarios puritanos era imposible porque no aceptaban la discusión. Las ideas que presentaba en su prédica pueden verse en las notas que hizo poco antes de su muerte en un ejemplar de la *Christian Letter* que citó con anterioridad. Entre las citas de distintas autoridades, hay un pasaje de Averroes:

El discurso (*sermo*) sobre el conocimiento que Dios en Su gloria tiene de Sí y del mundo está prohibido. Y aun más prohibido está escribirlo. Porque la comprensión del vulgo no alcanza tales profundidades, y cuando se convierte en tema de sus discusiones, la divinidad queda destruida en ellas. Por lo tanto, la discusión de su conocimiento les está prohibida,

y basta para su felicidad si comprenden lo que pueden percibir con su inteligencia. La ley [es decir, el *Corán*], cuya primera intención era enseñar al vulgo, no cayó en una comunicación inteligible sobre ese tema porque es inaccesible al hombre; pero no poseemos los instrumentos humanos que podrían asimilar a Dios para una comunicación inteligible sobre Él. Como se dice: “Su mano izquierda creó la tierra, pero Su mano derecha surcó el Cielo”. De ahí que esa cuestión quede reservada al sabio a quien Dios consagró a la verdad.⁶

En ese pasaje, Averroes expresaba la solución que el problema del debate teórico había hallado en la civilización islámica. El núcleo de la verdad es la experiencia de la trascendencia en el sentido antropológico y soteriológico; su explicación teórica sólo es comunicable entre los “sabios”. El “vulgo” tiene que aceptar, en un simple fundamentalismo, la verdad tal como se la simboliza en la Biblia; debe evitar la teorización, para la que no es apto experiencial ni intelectualmente porque sólo destruiría a Dios. Si se tiene en cuenta el “asesinato de Dios” que se cometió en la sociedad occidental cuando el “vulgo” progresista puso las manos en el significado de la existencia humana en sociedad y en la historia, debe admitirse que Averroes estaba en lo cierto.

La estructura de una civilización, sin embargo, no está a disposición de sus miembros individuales. La solución islámica de confinar el debate filosófico a los círculos esotéricos de cuya existencia la mayor parte de la gente ni siquiera tiene conciencia, no podía trasladarse a la situación de Hooker. La historia occidental había tomado un rumbo diferente, y el debate del “vulgo” ya había comenzado. Por lo tanto, Hooker tuvo que con-

6 Para el texto en latín del pasaje, véase Hooker, *Works, op. cit.*, I, CXIX.

templar la segunda posibilidad de que un debate, que no podía terminar en un acuerdo por medio de la persuasión, era algo que la autoridad gubernamental tenía que clausurar. Sus oponentes puritanos no eran sus iguales en un debate teórico; eran revolucionarios gnósticos inmersos en una lucha por la representación existencial que habría derivado en la caída del orden social inglés, el control de las universidades por parte de los puritanos y el reemplazo de la ley ordinaria por la ley bíblica. De ahí que su consideración de esa segunda solución fuera adecuada. Hooker entendía a la perfección algo que en la actualidad se comprende muy mal, que la propaganda gnóstica es acción política y tal vez no una búsqueda de verdad en el sentido teórico. Con su aguda sensibilidad, llegó a diagnosticar el componente nihilista de gnosticismo en la creencia puritana de que su disciplina, que era “la orden absoluta de Dios Todopoderoso, debe aceptarse aunque al aceptarla el mundo quede de cabeza; en ello reside el principal peligro”.⁷ En la cultura política de su época, seguía estando muy claro que el gobierno, no los súbditos, representaba el orden de una sociedad. “Cuando la aceptación pública del todo había establecido algo, el juicio de cada hombre que se tomara en cuenta no era privado, por más que tuviera cierto alcance público. Es así que no hay paz ni tranquilidad posibles a menos que la probable voz de toda sociedad en su conjunto o política de cuerpo elimine todo lo de naturaleza privada de ese mismo cuerpo.”⁸ Esto significa que un gobierno tiene el deber de preservar el orden así como la verdad que representa. Cuando aparece un líder gnóstico y proclama que Dios, el progreso, la raza o la dialéctica le ordenó convertirse en el gobernante existencial, no se supone que un gobierno traicione su confianza y

⁷ Hooker, *Works, op. cit.*, p. 182.

⁸ *Ibid.*, p. 171.

abdique. Esa regla no admite excepciones en el caso de gobiernos que operan bajo una constitución democrática y una declaración de derechos. En su disenso respecto del caso Terminello, el juez Jackson formuló el punto: la Declaración de Derechos no es un pacto suicida. No se supone que un gobierno democrático se convierta en cómplice de su propio derrocamiento al permitir que los movimientos gnósticos crezcan de forma prodigiosa al abrigo de una oscura interpretación de los derechos civiles; y si tal movimiento creció de forma inadvertida hasta el peligroso punto de obtener representación existencial a través de la famosa “legalidad” de las elecciones populares, no se supone que un gobierno democrático ceda a la “voluntad del pueblo”, sino que debe eliminar el peligro por la fuerza y, de ser necesario, violar la declaración o la constitución a los efectos de salvar su espíritu.

4

Hasta aquí Hooker; y ahora debe escucharse a la otra parte. El primer punto a considerar será la peculiar experiencia de los revolucionarios gnósticos. Contra el tratamiento habitual del puritanismo como un movimiento cristiano, debe destacarse el hecho de que en el Nuevo Testamento no hay ningún pasaje del que pueda extraerse un consejo para la acción política revolucionaria. Incluso la Revelación de San Juan, si bien plena de expectativa escatológica del reino que liberará a los santos de la opresión de este mundo, no deposita el establecimiento del reino en las manos de un ejército puritano. El revolucionario gnóstico, sin embargo, interpreta el advenimiento del reino como un acontecimiento que exige su cooperación

militar. En el capítulo 20 de la Revelación, un ángel baja del cielo y arroja a Satanás al pozo del abismo durante mil años; en la revolución puritana, los gnósticos se arrogan esa función angélica. Algunos pasajes de un opúsculo de 1641 titulado *A glimpse of Sion's glory* transmitirán ese estilo peculiar de la revolución gnóstica.

El autor del opúsculo está animado por expectativas escatológicas.⁹ La caída de Babilonia está cerca; la nueva Jerusalén llegará pronto. “La caída de Babilonia es el surgimiento de Sión. La destrucción de Babilonia es la salvación de Jerusalén.” Así como Dios es la causa última del inminente cambio feliz, los hombres también deberían realizar algún acto meritorio a los efectos de acelerar el advenimiento. “Bendito aquel que estelle a los hijos de Babilonia contra la piedra. Bendito sea aquel que contribuya a la caída de Babilonia.” ¿Y quiénes son los hombres que acelerarán el advenimiento de Sión estrellando a los hijos de Babilonia contra la piedra? Será “la gente común”. “Dios tiene la intención de usar a la gente común en la gran tarea de proclamar el reino de su Hijo.” La gente común tiene una situación privilegiada en el advenimiento del Reino de Cristo, ya que la voz de Cristo “procede primero de la multitud, de la gente común. Es en ella donde se escucha la voz por primera vez, antes de oírse a otros. Dios usa a la gente común y a la multitud para proclamar que el Señor Dios Omnipotente reina”. Cristo no llegó a las clases superiores; llegó a los pobres. El espíritu del Anticristo posee a los nobles, los sabios, los ricos y, sobre todo, a los prelados; de ahí que la voz de Cristo “probablemente comience en los que forman parte de la multitud, que son tan despreciables”, en “la vulgar multitud”. En el pasado, “la gente de Dios fue,

⁹ *A glimpse of Sion's glory* (1641), atribuido a Hanserd Knollys, en *Puritanism and liberty*, Londres, ed. A. S. P. Woodhouse, 1938, pp. 233-241.

y es, gente despreciada”. Se calificó a los santos de facciosos, divisionistas y puritanos, sediciosos y perturbadores del Estado. Ese estigma, sin embargo, desaparecerá; y los gobernantes se convencerán de que “los habitantes de Jerusalén, o sea, los Santos de Dios reunidos en una Iglesia, son la mejor comunidad humana”. Esa convicción de los gobernantes se verá fortalecida mediante drásticos cambios en las relaciones sociales. El autor cita Is. 49:23: “Y reyes serán tus ayos, y sus reinas tus amas de leche; el rostro inclinado a tierra, te adorarán y lamerán el polvo de tus pies”. Los santos, por otro lado, serán glorificados en el nuevo reino; se “los vestirá con lino blanco, que es lo que corresponde a los Santos”.

Además de las vestiduras blancas para los santos y el lavado del polvo de los pies de los gobernantes, habrá cambios profundos en la estructura de las instituciones legales y económicas. Con respecto a las instituciones legales, la belleza y la gloria del reino seguramente harán que la compulsión legal no sea necesaria. “Es cuestionable que haya necesidad de disposiciones, por lo menos en la forma actual. [...] La presencia de Cristo estará ahí y reemplazará todo tipo de disposiciones.” En relación con las condiciones económicas, abundarán la paz y la prosperidad. Cristo adquiere el mundo entero para los santos, y se los entregará. “Todo es suyo, dice el Apóstol, el mundo entero”; y, con candidez, el autor explica el motivo de esa convicción: “Ven que ahora los Santos tienen poco en este mundo; ahora son los más pobres y humildes, pero después [...] el mundo será suyo. [...] No sólo el cielo será su reino, sino también este mundo”.

Todo eso no tiene ninguna relación con el cristianismo. El camuflaje bíblico no puede ocultar el traslado de Dios al hombre. El santo es un gnóstico que no dejará la transfiguración del mundo a la gracia de Dios más allá de la historia, sino que

guntas] que un grupo de hombres de la Quinta Monarquía dirigió a lord Fairfax.¹⁰

En el momento de las *Queries*, en 1649, la revolución estaba encaminada. Había llegado a una etapa correspondiente a la de la Revolución Rusa en la que Lenin escribió sobre las “próximas tareas”. De manera similar, una de las preguntas dice: “¿Cuál es, entonces, el interés actual de los Santos y el pueblo de Dios?”. La respuesta señala que los santos deberían organizarse en corporaciones y sociedades eclesiásticas según la forma congregacional; cuando suficientes congregaciones se hubieran creado, deberían combinarse en asambleas generales o parlamentos eclesiásticos a la manera presbiteriana; “y luego Dios les dará autoridad sobre las naciones y reinos del mundo”. Dado que ése será un reino espiritual, no se lo puede establecer “mediante la autoridad y el poder humanos”. El propio Espíritu convocará y reunirá a la gente “y la agrupará en muchas menos familias, iglesias y corporaciones”; y sólo cuando esos núcleos espirituales se hayan multiplicado lo suficiente “gobernarán el mundo” a través de asambleas “de tales oficiales de Cristo y representantes de las iglesias a los que se elegirá”. Todo suena relativamente inofensivo y armonioso. Lo peor que puede pasar es cierta decepción cuando el Espíritu se tome su tiempo para animar el nuevo mundo.

En realidad, el asunto no es tan inofensivo. Los santos presentan sus *Queries* al jefe del ejército y al Consejo General de Guerra. En tales condiciones, la fórmula de que Dios dará a los santos “autoridad sobre las naciones y reinos del mundo” suena inquietante. Cabría preguntarse ¿cuáles son esas naciones y esos reinos del mundo que gobernarán los santos? ¿Son las naciones y los reinos del viejo mundo? Sin embargo, en ese caso aún

10 *Certain queries presented by many Christian people*, 1649, pp. 241-247.

no estaríamos en el mundo nuevo. Y cuando estemos en el mundo nuevo, ¿a quién podrían gobernar los santos sino a sí mismos? ¿O quedarán naciones infieles del viejo mundo a las que los santos podrán intimidar a su antojo a los efectos de hacer más atractiva su nueva posición de poder? En resumen: las cosas que se anuncian son muy parecidas a lo que los gnósticos tardíos llaman la dictadura del proletariado.

Otros detalles confirman la sospecha. Las *Queries* distinguen entre “oficiales de Cristo” y “magistrados cristianos”. El gobierno del espíritu eliminará todo poder terrenal, incluido el de los magistrados cristianos de Inglaterra. La distinción es la mejor prueba de que en las revoluciones de tipo puritano hay dos tipos de verdad que luchan por la representación existencial. Las *Queries* acuerdan el nombre de cristianismo para ambos tipos de verdad, pero esos tipos son tan diferentes que representan respectivamente los mundos de la oscuridad y la luz. La victoria puritana puede preservar la estructura del mundo, pero el espíritu que lo anima habrá experimentado un cambio drástico. Ese cambio drástico se expresará en términos políticos en el cambio drástico del personal gobernante. Los peticionantes proponen de forma persuasiva: “Considere si no sería un mayor honor para parlamentos, magistrados, etc., gobernar como oficiales de Cristo y representantes de las iglesias que como oficiales de un reino terrenal y representantes de gente natural y terrenal”. No basta con ser un representante cristiano del pueblo inglés en el Parlamento, dado que esa gente pertenece al orden natural del viejo mundo; el miembro del Parlamento debe representar a los santos y a las comunidades del nuevo reino que están imbuidas del propio Espíritu. Por lo tanto, el viejo grupo político gobernante debe eliminarse, porque “¿qué derecho tienen meros hombres terrenales y naturales al gobierno, que supone un derecho santificado para las bendiciones menos materiales?”. Y más aun:

objetivo monopolizar la representación existencial. Los santos pueden adivinar que el mundo de la oscuridad no aceptará sin lucha el carácter universal de su posición, sino que generará una alianza igualmente universal en su contra. Por lo tanto, tendrán que unirse “contra los poderes anticristianos del mundo” y, a su vez, los poderes anticristianos se “unirán contra ellos en un plano universal”. Así, los dos mundos que en teoría se suceden cronológicamente se convertirán, en la realidad histórica, en dos bandos universales, armados y en lucha a muerte entre sí. Del misticismo gnóstico de los dos mundos surge el patrón de las guerras universales que ha llegado a dominar el siglo xx. El universalismo del revolucionario gnóstico produce una alianza universal en su contra. El verdadero peligro de las guerras contemporáneas no reside en la extensión global del escenario bélico tecnológicamente determinado; su verdadera fatalidad se origina en su carácter de guerras gnósticas, es decir, de guerras entre mundos que están empeñados en su mutua destrucción.

La selección de los materiales que tienen por objeto ilustrar la naturaleza y la dirección de la revolución gnóstica puede parecer injusta. Un crítico podría objetar que no puede identificarse el puritanismo en su conjunto con su ala izquierda. Tal crítica podría justificarse si la intención hubiera sido hacer un relato histórico del puritanismo. Este análisis, sin embargo, se relaciona con la estructura de las experiencias y las ideas gnósticas; y su estructura también se encuentra ahí donde las consecuencias se aminoran y quedan reducidas a la respetabilidad de los *Institutes* de Calvino o del convenio presbiteriano. El amplio espectro, que va de la derecha a la izquierda del movimiento, la lucha entre ambas alas en ocasión de los estallidos en distintas zonas nacionales, así como las estabilizaciones temporarias de un orden viable, son fenómenos de la revolución gnóstica que serán objeto de mayor atención en la última de estas diserta-

ciones. Sin embargo, estos fenómenos –la dinámica de esta revolución– no afectan su naturaleza; y esta naturaleza, de hecho, puede estudiarse mejor en sus manifestaciones radicalizadas, en las que no se ve oscurecida como consecuencia de concesiones a las exigencias del éxito político. Por otra parte, esto no es una mera cuestión de conveniencia sino una necesidad metodológica. La revolución gnóstica tiene por objeto un cambio en la naturaleza del hombre y el establecimiento de una sociedad transfigurada. Dado que ese programa no puede llevarse cabo en la realidad histórica, los revolucionarios gnósticos inevitablemente deben institucionalizar su éxito total o parcial en la lucha existencial mediante un acuerdo con la realidad; y lo que surja de ese acuerdo no será el mundo transfigurado que contempla el simbolismo gnóstico. Por lo tanto, si el teórico estudiara la revolución gnóstica en el plano de su estabilización temporal, de su táctica política o de los programas moderados que ya anuncian el acuerdo, la naturaleza del gnosticismo, la fuerza que impulsa la revolución occidental, nunca podría percibirse. La concesión se tomaría por la esencia y la unidad esencial de los abigarrados fenómenos gnósticos desaparecería.

5

La Revolución Inglesa hizo evidente que la lucha de los revolucionarios gnósticos por la representación existencial podía destruir el orden público de una gran nación, si es que tal prueba era necesaria luego de las ocho guerras civiles en Francia y de la Guerra de los Treinta Años en Alemania. El problema del orden público había quedado desplazado en la exposición teórica, y la tarea halló en Thomas Hobbes un pensador que estaba a su

embargo, el canon de la Escritura que debe aceptarse,¹⁸ las interpretaciones doctrinales y rituales que se le atribuyen,¹⁹ así como la forma de la organización clerical,²⁰ derivarán su autoridad no de la revelación, sino de su sanción como ley de la tierra por parte del soberano. No habrá libertad de debate en relación con la verdad de la existencia humana en sociedad; la expresión pública de opinión y doctrina debe quedar bajo la regulación y permanente supervisión del gobierno. “Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia.” De ahí que el soberano deba decidir a quién se le permitirá hablar en público ante multitudes, sobre qué tema y con qué tendencia; hará falta, además, una censura preventiva de los libros.²¹ En cuanto a lo demás, habrá libertad para las actividades pacíficas y civilizadas de los ciudadanos, dado que ése es el propósito por el que los hombres se unen en una sociedad civil.²²

Al juzgar la teoría hobbesiana de la representación, hay que evitar las trampas de la jerga política actual. Nada puede ganarse de la evaluación de la teoría en términos de libertad y autoridad; tampoco de calificar a Hobbes de absolutista o fascista. Una interpretación crítica debe seguir las intenciones teóricas que el propio Hobbes indica en su trabajo. Esas intenciones pueden extraerse del siguiente pasaje:

Es evidente que las acciones de los hombres derivan de las opiniones que tienen del bien o del mal, que para ellos redundan

18 Thomas Hobbes, *op. cit.*, cap. 33, p. 311.

19 *Ibid.*, cap. 33, p. 320.

20 *Ibid.*, cap. 42.

21 *Ibid.*, cap. 18, pp. 145-146.

22 *Ibid.*, cap. 21, pp. 173-174.

de estas acciones; por consiguiente, una vez percatados los hombres de que su obediencia al poder soberano les será más dañina que su desobediencia, desobedecerán las leyes, desintegrarán el estado y serán motivo de confusión y guerra civil, para evitar lo cual fue instituido todo gobierno. Y así, en todos los estados de los paganos, los soberanos tuvieron la denominación de pastores del pueblo, porque ningún súbdito podía enseñar legalmente al pueblo, sino con el permiso y autorización del soberano.

Y no puede ser el propósito del cristianismo, continúa Hobbes, privar a los soberanos “del necesario poder para el mantenimiento de la paz entre sus súbditos y para su defensa contra los enemigos exteriores”.²³

Del pasaje emerge la intención de Hobbes de establecer el cristianismo (entendido como idéntico en esencia a la ley de naturaleza) como una *theologia civilis* en el sentido varrónico. A primera vista, tal intención puede resultar contradictoria. ¿Cómo puede la *theologia supranaturalis* cristiana establecerse como una *theologia civilis*? Al hacer ese curioso intento, Hobbes planteó un problema que había quedado en suspenso en nuestro anterior análisis de las *genera theologiae* y su conflicto en el Imperio Romano. Se recordará que Ambrosio y Agustín eran extrañamente insensibles al hecho de que, bajo su guía, un cristiano en el trono trataría a los paganos de la misma forma en la que los emperadores paganos habían tratado antes a los cristianos. Entendían el cristianismo como una verdad del alma superior al politeísmo, pero no reconocían que los dioses romanos simbolizaban la verdad de la sociedad romana, que con el culto se destruía una cultura, como había advertido Celso, que una vic-

23 Thomas Hobbes, *op. cit.*, cap. 42, pp. 447-448.

toria existencial del cristianismo no era una conversión de seres humanos individuales a una verdad más elevada sino la imposición forzosa de una nueva *theologia civilis* a una sociedad. En el caso de Hobbes, la situación se invierte. Cuando aborda el cristianismo bajo el aspecto de su identidad esencial con el dictado de la razón y deriva su autoridad de la sanción gubernamental, se muestra tan extrañamente insensible a su significado como una verdad del alma como lo eran los *Patres* al significado de los dioses romanos como una verdad de la sociedad. A los efectos de llegar a la raíz de tales peculiaridades, será necesario reconsiderar el hecho memorable de la apertura del alma e incorporar una distinción teórica.

La apertura del alma fue un acontecimiento memorable en la historia de la humanidad porque, con la diferenciación del alma como sensorio de trascendencia, los criterios teóricos, críticos, para la interpretación de la existencia humana en sociedad, así como la fuente de su autoridad, se hicieron evidentes. Cuando el alma se abrió a la realidad trascendente, halló una fuente de orden superior al orden establecido de la sociedad, así como una verdad en oposición crítica a la verdad a la que había llegado la sociedad a través del simbolismo de su autointerpretación. Por otra parte, la idea de un Dios universal como medida del alma abierta tenía su correlato lógico en la idea de una comunidad universal humana, más allá de la sociedad civil, por medio de la participación de todos los hombres en la medida común, ya se la entienda como el *noûs* aristotélico, el Logos cristiano o el estoico. El impacto de tales descubrimientos bien podría oscurecer el hecho de que la nueva claridad respecto de la estructura de la realidad no había cambiado la estructura en sí. La apertura del alma, de hecho, marcó una época a través de su avance de lo compacto a la diferenciación de la experiencia, de la oscuridad a la claridad; pero la tensión entre una verdad

dad civil. El resultado de la diferenciación de época no es el reemplazo de la sociedad cerrada por una sociedad abierta –si podemos usar los términos bergsonianos–, sino una complicación del simbolismo que corresponde a la diferenciación de experiencias. Ambos tipos de verdad existirán de aquí en adelante; y la tensión entre los dos, en diversos grados de conciencia, será una estructura permanente de la civilización. Esa idea ya estaba presente en Platón. Está reflejada en su trabajo en la evolución de la *República* a las *Leyes*. En la *República*, construyó una ciudad que encarnaría la verdad del alma bajo la inmediata supervisión de los filósofos místicos. Era un intento de disolver la tensión al hacer que el orden del alma fuera el orden de la sociedad. En las *Leyes*, retiró la verdad del alma a la distancia de sus revelaciones de la *República*; la ciudad de las *Leyes* se basaba en instituciones que reflejaban el orden del cosmos, mientras que la verdad del alma estaba mediada por gobernantes que la recibían como dogma. El propio Platón, el filósofo-rey en potencia de la *República*, se convertía en el Ateniense Extranjero de las *Leyes*, que colaboraba en la creación de instituciones que encarnaban tanto del espíritu como resultaba compatible con la existencia natural de la sociedad.

Los *Padres* cristianos no dieron muestras de la perspicacia de Platón cuando las circunstancias históricas les plantearon el mismo problema. Aparentemente, no entendieron que el cristianismo podía reemplazar al politeísmo pero no abolir la necesidad de una teología civil. Cuando se impuso la verdad del alma, se generó un vacío que Platón trató de llenar con su construcción de la ciudad como un análogo cósmico. Llenar ese vacío se convirtió en un gran problema dondequiera que el cristianismo disolvía la verdad precristiana de la sociedad cerrada como fuerza viva y, en consecuencia, dondequiera que la Iglesia alcanzaba la representación existencial junto al gober-

dos primeras partes del *Leviatán*. Negó la existencia de una tensión entre la verdad del alma y la verdad de la sociedad. El contenido de la Escritura, en su opinión, coincidía en esencia con la verdad de Hobbes. Sobre esa base, pudo permitirse la idea de solucionar una crisis de proporciones mundiales e históricas mediante el recurso de ofrecer su consejo experto a todo soberano que estuviera dispuesto a aceptarlo.

Yo recobro cierta esperanza —dijo— de que más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo (ya que son cortos, y a juicio mío claros), sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica.²⁵

Se veía a sí mismo en el papel de Platón, en busca de un rey que adoptara la nueva verdad y adoctrinara al pueblo en ella. La educación del pueblo era parte esencial de su programa. Hobbes no se basaba en la fuerza gubernamental para suprimir los movimientos religiosos. Sabía que el orden público era genuino sólo si la gente lo aceptaba libremente, y esa libre aceptación sólo era posible si la gente entendía que la obediencia al representante público era su deber bajo la ley eterna. Si el pueblo ignorara esa ley, consideraría que el castigo por la rebelión es un “acto hostil, que ellos se imaginan capaces de evitar por medio de otros actos hostiles, en cuanto se consideran en posesión de la fuerza suficiente”. Por lo tanto, declaró que era deber del soberano reparar la ignorancia mediante información apropiada. De hacerse eso, habría esperanzas de que sus principios “hicieran su cons-

²⁵ Hobbes, *op. cit.*, cap. 31, pp. 303-304.

titución duradera (excepto contra la violencia externa)”.²⁶ Sin embargo, con esa idea de abolir las tensiones de la historia mediante la difusión de una nueva verdad, Hobbes revela sus propias intenciones gnósticas; el intento de congelar la historia en una constitución duradera es un ejemplo de la clase general de intentos gnósticos por congelar la historia en un reino último y eterno sobre esta tierra.

La idea de solucionar los problemas de la historia por medio de la invención de la constitución duradera sólo tenía sentido con la condición de que la fuente de tales problemas, es decir, la verdad del alma, dejara de inquietar al hombre. Hobbes, de hecho, simplificó la estructura de la política eliminando la verdad antropológica y soteriológica. Se trata de un deseo comprensible en un hombre que quiere la paz. Las cosas, sin duda, serían mucho más simples sin la filosofía y sin el cristianismo. ¿Pero cómo es posible deshacerse de ellos sin abolir las experiencias de la trascendencia que pertenecen a la naturaleza del hombre? Hobbes también pudo resolver ese problema: superó al hombre de la creación de Dios al crear un hombre sin tales experiencias. En este punto, sin embargo, ingresamos a las regiones más elevadas del mundo ideal gnóstico. Esa empresa hobbesiana debe ubicarse en el contexto más amplio de la crisis occidental, y ésa será la tarea de la última de estas disertaciones.

²⁶ Hobbes, *op. cit.*, cap. 30, p. 277.

VI

El fin de la modernidad

1

Hobbes había advertido que la falta de una *theologia civilis* era la causa de las dificultades que acosaban al Estado de Inglaterra durante la crisis puritana. Los distintos grupos que intervenían en la guerra civil estaban tan empeñados en que el orden público representara el tipo correcto de verdad trascendente, que el orden existencial de la sociedad corría peligro de sucumbir en la reyerta. Sin duda era una ocasión para redescubrir el hallazgo de Platón de que una sociedad debía existir como *kósmion* ordenado, como representante del orden cósmico, antes de poder darse el lujo de representar también una verdad del alma. Representar la verdad del alma en el sentido cristiano es función de la iglesia, no de la sociedad civil. Si una pluralidad de iglesias y sectas comienza a luchar por el control del orden público y ninguna de ellas tiene la fuerza suficiente como para obtener una victoria inequívoca, el resultado lógico no puede ser otro que, por la autoridad existencial del representante público, todas queden relegadas a la posición de asociaciones privadas dentro de la sociedad. Ese problema de existencia se tocó varias veces en estas disertaciones; y ahora es necesario hacer una breve elucidación antes de que pueda presentarse y evaluarse la idea hobbesiana del hombre. El análisis empezará por los puntos que ya se determinaron.

El cristianismo había dejado en sus comienzos el vacío de la desdivinización de la esfera natural de la existencia política. En la situación concreta del Imperio Romano tardío y las primeras bases políticas occidentales, ese vacío no se convirtió en fuente de problemas porque la consolidación de los reinos nacionales no perturbó seriamente el mito del imperio y porque la Iglesia fue el principal factor civilizador en la evolución de la sociedad occidental, de modo que la cristiandad pudo funcionar de hecho como una teología civil. Sin embargo, cuando se llegó a determinado punto de saturación civilizacional, cuando se formaron centros de cultura secular en cortes y ciudades, cuando ingresó personal no religioso competente en las administraciones de los reinos y en los gobiernos de las ciudades, se hizo muy evidente que los problemas de una sociedad en existencia histórica no se agotaban en la espera del fin del mundo. El surgimiento del gnosticismo en esa coyuntura crítica ahora puede interpretarse como la incipiente formación de una teología civil occidental. La inmanentización del *éscathon* cristiano hizo posible que se diera un significado a la sociedad en su existencia natural, algo que el cristianismo negaba. Y el totalitarismo de nuestra época debe entenderse como la culminación de la búsqueda gnóstica de una teología civil.

El experimento gnóstico en teología civil, sin embargo, estaba lleno de peligros provenientes de su carácter híbrido como derivado del cristianismo. El primero de esos peligros, ya analizado, era la tendencia del gnosticismo no a complementar sino a reemplazar la verdad del alma. Los movimientos gnósticos no se contentaban con llenar el vacío de teología civil; tendían a abolir el cristianismo. En las primeras etapas del movimiento, el ataque aún se disfrazaba de “reforma” o “espiritualización” cristiana; en las fases posteriores de inmanentización más radical del *éscathon*, se hizo abiertamente anticristiano. En consecuencia, allí donde

se extendieran, los movimientos gnósticos destruían la verdad del alma abierta. Se había destruido toda un área de realidad diferenciada que habían conquistado la filosofía y el cristianismo. Una vez más, es necesario recordar que el avance del gnosticismo no es un regreso al paganismo. En las civilizaciones precristianas, la verdad que se diferenció con la apertura del alma se hacía presente bajo la forma de experiencias compactas; en las civilizaciones gnósticas, la verdad del alma no vuelve a ese carácter compacto, sino que se reprime. Esa represión de la fuente autoritaria del orden en el alma es la causa de la fría atrocidad de los gobiernos totalitarios en lo que respecta a su trato con seres humanos individuales.

La peculiar consecuencia represiva del desarrollo del gnosticismo en la sociedad occidental sugiere la concepción de un ciclo civilizacional de proporciones históricas mundiales. Emergen los contornos de un ciclo gigante, que trasciende los ciclos de las civilizaciones individuales. El punto culminante de ese ciclo sería la aparición de Cristo; las altas civilizaciones precristianas constituirían su brazo ascendente; las civilizaciones gnósticas modernas serían su brazo descendente. Las altas civilizaciones precristianas avanzaron del carácter compacto de la experiencia a la diferenciación del alma como sensorio de trascendencia. En la zona de civilización mediterránea, esa evolución culminó en el máximo de diferenciación a través de la revelación del *Lógos* en la historia. Dado que las civilizaciones precristianas avanzan hacia ese máximo de advenimiento, su dinámica puede calificarse de “adventicia”. La civilización gnóstica moderna revierte la tendencia a la diferenciación y, dado que retroceden respecto del máximo, su dinámica puede calificarse de “recesiva”. Como la sociedad occidental tiene su propio ciclo de crecimiento, desarrollo y declinación, debe considerársela –debido al crecimiento del gnosticismo en su trans-

ritual e intelectual al gnosticismo en todas sus vertientes es un factor notable en nuestra sociedad, que la reconstrucción de una ciencia del hombre y de la sociedad es uno de los hechos más destacados del último medio siglo y que, cuando en el futuro se mire hacia atrás, tal vez se la considere el acontecimiento más importante de nuestra época. Menos aun puede decirse, por razones obvias, sobre la reacción probable de una tradición cristiana viva contra el gnosticismo en el Imperio Soviético; y nada en absoluto de la forma en que China, la India y el Islam, y las civilizaciones primitivas, reaccionarán a una exposición prolongada a la devastación y la represión gnósticas. Sólo en un punto es posible, por lo menos, una conjetura razonable, y es en el del momento de la explosión. Su fecha en tiempo objetivo, por supuesto, es impredecible, pero el gnosticismo contiene un factor autodestructivo, y ese factor hace por lo menos probable que la fecha sea menos lejana de lo que cabría pensar bajo la impresión del poder gnóstico del momento. Ese factor autodestructivo es el segundo peligro del gnosticismo como teología civil.

2

El primer peligro era la destrucción de la verdad del alma. El segundo peligro se relaciona estrechamente con el primero. La verdad del gnosticismo está viciada, como se recordará, de la inmanentización falaz del *éscathon* cristiano. Esa falacia no es sólo un error teórico respecto del significado del *éscathon*, producto de algún pensador o escuela. Sobre la base de esa falacia, los pensadores gnósticos, los líderes y sus seguidores interpretan una sociedad concreta y su orden como un *éscathon*; y dado que aplican esa construcción falaz a problemas sociales con-

cretos, tergiversan la representación de la estructura de la realidad inmanente. La interpretación escatológica de la historia da lugar a un falso panorama de la realidad; y los errores en relación con la estructura de la realidad tienen consecuencias concretas cuando la concepción falsa se convierte en la base de la acción política. Específicamente, la falacia gnóstica destruye la sabiduría más antigua de la humanidad respecto del ritmo de crecimiento y declinación, que es el destino de todo lo que existe sobre la faz de la tierra. El Eclesiastés dice: “Para todas las cosas hay sazón, y todo lo que se quiere debajo del sol tiene su tiempo: tiempo de nacer, y tiempo de morir”. Y luego, reflexionando sobre la finitud del conocimiento humano, continúa diciendo que la mente del hombre no puede comprender “la obra de Dios desde el principio hasta el cabo”.¹ Todo lo que existe tendrá un fin, y el misterio de ese flujo de existencia es impenetrable. Ésos son los dos grandes principios que gobiernan la existencia. La especulación gnóstica sobre el *eídos* de la historia, sin embargo, no sólo ignora esos principios, sino que los convierte en su opuesto. La idea del reino final asume que una sociedad que empezará a existir no tendrá fin, y el misterio se resuelve por medio del conocimiento especulativo de su objetivo. Así, el gnosticismo ha producido algo como los contraprincipios de los principios de la existencia y, en la medida en que esos principios determinan una imagen de la realidad para las masas de fieles, ha creado un mundo de ensueño que es en sí mismo una fuerza social de primer orden en lo que respecta a motivar actitudes y actos de las masas gnósticas y sus representantes.

El fenómeno de un mundo de ensueño basado en principios definidos exige una explicación. Difícilmente sería posible como fenómeno histórico masivo si no estuviera arraigado en un

1 Ec. 3:1-2 y 3:11.

impulso experiencial fundamental. El gnosticismo como mundo de ensueño contraexistencial tal vez pueda hacerse inteligible como la extrema expresión de una experiencia que es universalmente humana, es decir, de un horror de existencia y un deseo de huir de la misma. El problema puede plantearse en los siguientes términos: cuando una sociedad existe, interpreta su orden como parte del orden trascendente de la existencia. Esa autointerpretación de la sociedad como espejo del orden cósmico, sin embargo, forma parte de la propia realidad social. La sociedad ordenada, así como su autocomprensión, sigue siendo una onda en la corriente de la existencia. La ciudad de Esquilo, con su *diké* ordenadora, es una isla en un mar de desorden demoníaco que sigue existiendo de manera precaria. Sólo el orden de una sociedad que existe es inteligible; su propia existencia es ininteligible. La articulación exitosa de una sociedad es un hecho que se hizo posible bajo circunstancias favorables; y ese hecho puede quedar anulado como consecuencia de circunstancias desfavorables como, por ejemplo, la aparición de un poder conquistador más fuerte. La *fortuna secunda et adversa* es la diosa sonriente y terrible que rige ese reino de existencia. Ese peligro de una existencia sin razón es un horror demoníaco; es difícil de soportar hasta para los más fuertes; y es insoportable para las almas delicadas que no pueden vivir sin pensar que merecen vivir. Es una presunción razonable, entonces, que en toda sociedad esté presente, en distintos grados de intensidad, la inclinación a extender el significado de ese orden al hecho de su existencia. Cuando una sociedad tiene una historia larga y gloriosa, sobre todo, su existencia se tomará como parte del orden de cosas. El hecho de que una sociedad pueda dejar de existir pasó a ser algo inimaginable, y cuando tiene lugar un gran golpe simbólico como, por ejemplo, la conquista de Roma en 410, un lamento recorre el *orbis terrarum* anunciando que llegó el fin del mundo.

En toda sociedad, entonces, está presente la inclinación a extender el significado del orden al hecho de la existencia, pero en las sociedades de predominio gnóstico esa extensión se erige en principio de autointerpretación. Ese pasaje desde una tendencia laxa a dar la existencia por supuesta hasta erigirla como un principio determina un nuevo patrón de conducta. En el primer caso, es posible hablar de una inclinación a no tener en cuenta la estructura de la realidad, a adormecerse en la dulzura de la existencia, de una declinación de la moralidad cívica, de una ceguera ante peligros evidentes y de una renuencia a abordarlos con seriedad. Es el estilo de las sociedades que se desintegran, que ya no están dispuestas a luchar por su existencia. En el segundo caso, el gnóstico, la situación psicológica es por completo diferente. En el gnosticismo, el no reconocimiento de la realidad es una cuestión de principios. En este caso, habría que hablar de una inclinación a seguir siendo consciente del peligro de la existencia a pesar del hecho de que no se lo admite como problema en el mundo de ensueño gnóstico. El ensueño tampoco afecta la responsabilidad cívica ni la disposición a luchar en caso de una emergencia. La actitud respecto de la realidad sigue siendo enérgica y activa, pero ni la realidad ni la acción en la realidad pueden ser claras; el ensueño gnóstico nubla la visión. El resultado es un estado mental patológico muy complejo, tal como lo presentó Hooker en su retrato de los puritanos.

El estudio del fenómeno en sus vertientes contemporáneas, sin embargo, se hizo más difícil que en épocas de Hooker. En el siglo XVI, el mundo de ensueño y el mundo real aún estaban separados en el plano terminológico por medio del simbolismo cristiano de los dos mundos. La enfermedad, así como su variedad especial, podía diagnosticarse con facilidad porque el paciente era muy consciente de que el nuevo mundo no era el mundo en el que vivía en realidad. Con la inmanentización

radical, el mundo de ensueño se fusionó con el mundo real en el plano terminológico; la obsesión por reemplazar el mundo de la realidad por el mundo soñado transfigurado se convirtió en la obsesión por un mundo en el que los soñadores adoptan el vocabulario de la realidad pero cambiando su significado, como si el sueño fuera realidad.

Un ejemplo mostrará mejor al estudiante la naturaleza de la dificultad. En la ética clásica y cristiana, la primera de las virtudes morales es la *sophía* o *prudentia*, ya que sin una adecuada comprensión de la estructura de la realidad, incluida la *conditio humana*, la acción moral con coordinación racional de fines y medios difícilmente es posible. En el mundo soñado gnóstico, en cambio, el primer principio es el no reconocimiento de la realidad. En consecuencia, los tipos de acción que en el mundo real se considerarían inmorales debido a sus efectos reales se considerarán morales en el mundo del sueño, porque su intención es lograr un efecto completamente diferente. La brecha entre efecto real y efecto pretendido no se imputará a la inmoralidad gnóstica de ignorar la estructura de la realidad, sino a la inmoralidad de alguna otra persona o sociedad que no se comporta como debería según la concepción soñada de causa y efecto. La interpretación de inmoralidad como moralidad, y de las virtudes de la *sophía* y la *prudentia* como inmoralidad es una confusión difícil de desentrañar. Y la tarea no se ve facilitada por la disposición de los soñadores a estigmatizar el intento de aclaración crítica como una empresa inmoral. De hecho, casi todo gran pensador político que haya reconocido la estructura de la realidad, desde Maquiavelo hasta el presente, ha sido tildado de inmoral por los intelectuales gnósticos, sin mencionar el juego de salón, tan amado entre los liberales, de acusar a Platón y a Aristóteles de fascistas. La dificultad teórica, por lo tanto, se ve agravada por problemas personales. No cabe duda de que la

constante andanada gnóstica de insultos contra la ciencia política en el sentido crítico ha afectado seriamente la calidad del debate público sobre temas políticos contemporáneos.

La identificación de sueño y realidad como una cuestión de principio tiene resultados prácticos que pueden resultar extraños pero que difícilmente pueden considerarse sorprendentes. La exploración crítica de causa y efecto en la historia queda prohibida, por lo que resulta imposible la coordinación racional de medios y fines en la política. Las sociedades gnósticas y sus líderes reconocerán los peligros que amenazan su existencia cuando éstos aparezcan, pero no se los abordará con acciones apropiadas en el mundo de la realidad. En lugar de ello, se les hará frente con operaciones mágicas en el mundo soñado, tales como la desaprobación, la condena moral, declaraciones de intención, resoluciones, apelaciones a la opinión de la humanidad, caracterización de los enemigos como agresores, proscripción de la guerra, propaganda en favor de la paz mundial y un gobierno mundial, etc. La corrupción intelectual y moral que se manifiesta en la incorporación de tales operaciones mágicas puede invadir a la sociedad con la atmósfera extraña y fantasmal de un manicomio, como lo experimentamos en la crisis occidental.

Un estudio completo de las manifestaciones de la demencia gnóstica en la práctica de la política contemporánea excedería el marco de esta disertación. El análisis debe concentrarse en el síntoma que mejor ilustrará el carácter autodestructivo de la política gnóstica, es decir, la extrañeza de la guerra constante en una época en que, a través de sus representantes, toda sociedad política profesa un ardiente deseo de paz. En una época en que la guerra es paz, y la paz es guerra, habrá que dar algunas definiciones para asegurar el significado de los términos. "Paz" significará un orden temporario de relaciones sociales que expresa de manera adecuada un equilibrio de fuerzas existen-

ciales. El equilibrio puede verse perturbado como consecuencia de distintas causas, tales como el aumento de la población en una zona o la reducción de la misma en otra, los desarrollos tecnológicos que favorecen a zonas ricas en lo relativo a materias primas necesarias, cambios de rutas comerciales, etc. “Guerra” significará el uso de la violencia con el objetivo de restaurar un orden equilibrado mediante la represión del aumento perturbador de fuerza existencial o por el reordenamiento de las relaciones sociales para que expresen de forma adecuada la nueva potencia relativa de las fuerzas existenciales. “Política” significará el intento de restaurar el equilibrio de fuerzas o de adaptar el orden, a través de distintos medios diplomáticos, o de crear fuerzas disuasivas que no lleguen a la guerra. Estas definiciones no deben tomarse como la última palabra sobre temas tan formidables como guerra, paz y política, sino sólo como una declaración de las reglas que gobernarán la formulación del presente problema.

La política gnóstica es autodestructiva en el sentido de que las medidas que tienen por objeto establecer la paz aumentan las perturbaciones que conducen a la guerra. La mecánica de esa auto-derrota se planteó en la descripción de las operaciones mágicas en el mundo soñado. Si una incipiente perturbación del equilibrio no se aborda con una acción política adecuada en el mundo de la realidad; si, en lugar de ello, se le hace frente con operaciones mágicas, puede crecer hasta tal punto que la guerra se hace inevitable. El mejor ejemplo es el ascenso del movimiento nacionalsocialista al poder, primero en Alemania, luego en escala continental, mientras el coro gnóstico expresaba su indignación moral ante tales actos bárbaros y reaccionarios en un mundo progresista, pero sin levantar un dedo para reprimir a la fuerza ascendente mediante un acto político menor en el momento adecuado. La prehistoria de la Segunda Guerra Mundial plantea la seria pre-

gunta de si el sueño gnóstico no corroyó tan profundamente a la sociedad occidental que la política racional se volvió imposible y la guerra es el único instrumento que queda para corregir las perturbaciones del equilibrio de las fuerzas existenciales.

Lamentablemente, la dirección de la guerra y sus consecuencias tienden a confirmar ese temor en lugar de desecharlo. Si una guerra tiene algún sentido, es la restauración de un equilibrio de fuerzas y no el agravamiento de la perturbación. Es la reducción del exceso de fuerza, no la destrucción de la fuerza hasta el punto de generar un nuevo vacío de poder desequilibrador. En lugar de ello, los políticos gnósticos llevaron al ejército soviético al Elba, rindieron China a los comunistas, y al mismo tiempo desmilitarizaron Alemania y Japón y desmovilizaron nuestro ejército. Los hechos son bien conocidos y, sin embargo, tal vez no se haya tomado conciencia de que nunca antes en la historia de la humanidad una potencia mundial usó deliberadamente una victoria con el objeto de crear un vacío de poder en su propia desventaja. Al igual que en contextos anteriores, es necesario advertir que los fenómenos de tal magnitud no pueden explicarse mediante la ignorancia y la estupidez. Esas políticas se instrumentaron como una cuestión de principios, sobre la base de las presunciones del sueño gnóstico acerca de la naturaleza del hombre, de una evolución misteriosa de la humanidad hacia la paz y el orden mundial, de la posibilidad de establecer un orden internacional en abstracto sin relación con la estructura del campo de las fuerzas existenciales, de que son los ejércitos la causa de la guerra y no las fuerzas y constelaciones que los crean y los ponen en acción, etc. Las series enumeradas de acciones, así como las presunciones soñadas sobre las que se basan, parecen demostrar que el contacto con la realidad está por lo menos muy alterado y que la sustitución patológica del mundo soñado es bastante efectiva.

Por otra parte, hay que destacar que el fenómeno extraordinario de una gran potencia que crea un vacío de poder en desventaja propia estuvo acompañado del fenómeno igualmente extraordinario de la conclusión militar de una guerra sin conclusión de tratados de paz. Ese otro fenómeno perturbador tampoco puede explicarse mediante la complejidad de los problemas que requieren solución. Se trata, otra vez, de la obsesión del sueño que hace imposible que los representantes de las sociedades gnósticas formulen políticas que tengan en cuenta la estructura de la realidad. No puede haber paz porque el sueño no puede traducirse a la realidad y la realidad aún no fracturó el sueño. Nadie, por supuesto, puede predecir qué pesadillas de violencia harán falta para romper el sueño, y menos aun cómo se verá la sociedad occidental *au bout de la nuit*.

Así, la política gnóstica es autodestructiva en la medida en que su indiferencia con respecto a la estructura de la realidad conduce a un estado de guerra permanente. Ese sistema de guerras encadenadas sólo puede terminar de dos maneras: en una horrenda destrucción física y en cambios revolucionarios concomitantes del orden social más allá de toda hipótesis razonable; o, con el cambio natural de las generaciones, puede llevar al abandono del sueño gnóstico antes de que suceda lo peor. En ese sentido debe entenderse la sugerencia anterior de que el fin del sueño gnóstico tal vez esté más cerca que lo que podría pensarse.

3

Es probable que esta exposición de los peligros del gnosticismo como teología civil de la sociedad occidental haya generado algunas dudas. El análisis sólo correspondió a las variantes pro-

De hecho, en cierto sentido es válido sostener que el principio ruso hace una inmersión más profunda que el cristiano, dado que busca la salvación de las masas en esta vida y, por ello, hace un completo reordenamiento del mundo que conocemos.⁴

Pocos pasajes podrían ser más reveladores de la situación del intelectual liberal de nuestra época. La filosofía y el cristianismo están más allá de su experiencia. La ciencia, además de ser un instrumento de poder sobre la naturaleza, es algo que nos sofisticó lo suficiente como para no creer en Dios. El cielo se construirá sobre la tierra. La autosalvación, la tragedia del gnosticismo que Nietzsche experimentó hasta que rompió su alma, es una realización de la vida que todo hombre percibirá como una contribución que hace a la sociedad según su capacidad y con la compensación de un salario. No hay problemas de existencia humana en sociedad excepto la satisfacción inmanente de las masas. El análisis político nos dice quién será el ganador, de modo tal que el intelectual puede avanzar en el momento adecuado hasta el lugar de un teólogo de la corte del imperio comunista. Si somos inteligentes, lo seguiremos en su diestra navegación por la ola del futuro. El caso es lo suficientemente conocido en la actualidad como para que necesite mayores comentarios. Es el caso de los paracletas de espíritu vehemente, que sienten el deber de desempeñar un papel público y de ser maestros de la humanidad, que con buena fe sustituyen sus convicciones por conocimiento crítico y que con buena conciencia manifiestan sus opiniones sobre problemas que no están a su alcance. Por otra parte, no debería negarse la consistencia

4 Harold J. Laski, *op. cit.*, p. 143.

inmanente y la honestidad de esa transición del liberalismo al comunismo; si el liberalismo se entiende como la salvación inmanente del hombre y de la sociedad, sin duda el comunismo es su manifestación más radical. Es una evolución que ya anticipó la fe de John Stuart Mill en el advenimiento del comunismo para la humanidad.

En un lenguaje más técnico se puede formular el problema de la manera siguiente. Las tres variedades posibles de inmanentización (teleológica, axiológica y activista) no son sólo tres tipos coordinados, sino que se relacionan entre sí de forma dinámica. En cada ola del movimiento gnóstico, las variedades progresista y utópica tenderán a formar un ala derecha política, dejarán buena parte de la máxima perfección a la evolución gradual y acordarán en una tensión entre el logro y el ideal, mientras que la vertiente activista tenderá a formar un ala izquierda política y actuará con violencia para lograr la completa realización de su reino perfecto. La distribución de los fieles entre la derecha y la izquierda quedará determinada en parte por características personales como el entusiasmo, el temperamento y la consistencia. Por otro lado, lo que tal vez sea la parte más importante quedará determinada por su relación con el medio civilizacional en el que tenga lugar la revolución gnóstica. Nunca debe olvidarse que la sociedad occidental no es del todo moderna, sino que la modernidad fue creciendo en su interior, en oposición a la tradición clásica y cristiana. Si en la sociedad occidental no hubiera más que gnosticismo, el movimiento hacia la izquierda sería irresistible, porque se basa en la lógica de la inmanentización, y se habría consumado hace mucho tiempo. De hecho, sin embargo, luego de una lógica inclinación hacia la izquierda, las grandes revoluciones occidentales del pasado instauraron un orden público que reflejaba el equilibrio de las fuerzas sociales del momento, así como sus intereses económicos y

sus tradiciones de civilización. El temor o la esperanza, según cuál sea el caso, de que a las revoluciones “parciales” del pasado les siga la revolución “radical” y el establecimiento del reino final reside en la presunción de que las tradiciones de la sociedad occidental ya están lo suficientemente deterioradas y de que las famosas masas están listas para alzarse.⁵

La dinámica del gnosticismo, entonces, tiene dos líneas. En la dimensión de la profundidad histórica, el gnosticismo pasa de la inmanentización parcial de la Alta Edad Media a la inmanentización radical del presente. Con cada ola y estallido revolucionario, se mueve en el amplio espectro de derecha e izquierda. La tesis, sin embargo, de que esas dos líneas dinámicas ahora deben encontrarse según su lógica interna, de que la sociedad occidental está madura para caer en el comunismo, de que el curso de la historia occidental está determinado por la lógica de su modernidad y nada más, es una impertinente propaganda gnóstica viciada y superficial, y sin duda no tiene relación alguna con un estudio crítico de la política. Contra esa tesis debe esgrimirse una serie de hechos que hoy se ven oscurecidos porque los clichés liberales dominan el debate público. En primer lugar, el movimiento comunista en la sociedad occidental, ahí donde tuvo que depender de su propio ascendiente sobre las masas sin contar con ayuda del gobierno soviético, no llegó a ningún lado. El único movimiento gnóstico activista que consiguió una buena cuota de éxito fue el movimiento nacionalsocialista en un limitado plano nacional; y la naturaleza suicida de tal éxito activista quedó demostrada con la atroz corrupción interna del régimen mientras duró, así como por las ruinas de las ciu-

5 Los conceptos de revolución “parcial” y “radical” fueron desarrollados por Karl Marx en *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, 1843, vol. 1: *Gesamtausgabe*, p. 617 [trad. esp.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 2ª ed., Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968].

dades alemanas. En segundo lugar, en la medida en que se debe a la creación del vacío de poder que se mencionó antes, la situación occidental actual ante el peligro soviético no es obra del comunismo. Fueron los gobiernos democráticos occidentales los que crearon el vacío de poder, y lo hicieron con libertad, luego de una victoria militar y sin presiones de ningún tipo. En tercer lugar, el hecho de que la Unión Soviética sea una gran potencia en expansión en el continente no tiene ninguna relación con el comunismo. La actual extensión del Imperio Soviético sobre los países satélites corresponde, sobre todo, al programa de un imperio eslavo bajo hegemonía rusa, como, por ejemplo, le sugirió Bakunin a Nicolás I. Es muy imaginable que un imperio hegemónico ruso no comunista pudiera tener hoy la misma extensión que el Imperio Soviético y ser un peligro aun mayor porque estaría más consolidado. En cuarto lugar, si bien el Imperio Soviético es una potencia formidable, no significa un peligro para Europa occidental en el plano de la fuerza material. Las estadísticas indican que los efectivos militares, los recursos naturales y la capacidad industrial occidentales pueden hacer frente a cualquier fuerza que pueda reunir el Imperio Soviético, ello sin contar nuestra propia fuerza en la retaguardia. El peligro se origina, estrictamente, en el particularismo nacional y en la paralizante confusión intelectual y moral.

El problema del peligro comunista, entonces, se suma al problema de la parálisis occidental y de la política autodestructiva del sueño gnóstico. Los pasajes que se citaron con anterioridad indican cuál es el origen del problema. El peligro de un deslizamiento de la derecha a la izquierda es inherente a la naturaleza del sueño. En la medida en que el comunismo es un tipo más radicalizado y consistente de inmanentización que el progresismo o el utopismo social, tiene la *logique du coeur* de su lado. Las sociedades gnósticas occidentales se encuentran en un estado

cionarios gnósticos, así como en la actualidad, y en mayor escala, el mismo peligro parece amenazar la existencia de la sociedad occidental en su conjunto. Hobbes trató de abordar el peligro mediante la creación de una teología civil que hiciera del orden de una sociedad en existencia la verdad que ésta representaba. Ninguna otra verdad se mantendría a su lado. Fue una idea sensata en la medida en que hizo un fuerte hincapié en la existencia que tanto habían descuidado los gnósticos. El valor práctico de la idea, sin embargo, residía en la presunción de que la verdad trascendente que los hombres trataban de representar en sus sociedades podía descuidarse una vez que la humanidad hubiera pasado por las experiencias de la filosofía y el cristianismo. Contra los gnósticos, que no querían que la sociedad existiera a menos que su orden representara un tipo específico de verdad, Hobbes insistió en que cualquier orden serviría si aseguraba la existencia de la sociedad. A los efectos de dar validez a su concepción, tuvo que crear una nueva idea del hombre. La naturaleza humana tendría que realizarse en la propia existencia; sería necesario negar todo fin del hombre más allá de la existencia. Hobbes abordó la inmanentización gnóstica del *éscathon* que ponía en peligro la existencia mediante una inmanencia radical de la existencia que negaba el *éscathon*.

El resultado de su intento fue ambivalente. A los efectos de sustentar su posición contra las sectas y las iglesias en conflicto, Hobbes tuvo que negar que su celo se inspirara, aunque desca-minado, en una búsqueda de verdad. Tuvo que reinterpretar su lucha, en términos de existencia inmanente, como una expresión desenfrenada de su ambición de poder; y fue necesario revelar que la preocupación religiosa que profesaban era una máscara de su codicia existencial. Al llevar a cabo su análisis, Hobbes demostró ser uno de los más grandes psicólogos de todos los tiempos: sus logros en lo relativo a desenmascarar la *libido domi-*

nandi tras la pretensión de celo religioso y a reformar el idealismo son tan sólidos en la actualidad como lo eran en la época en que escribió. Ese magnífico logro psicológico, sin embargo, tuvo un precio muy alto. Hobbes detectó el elemento corruptor de pasión que había en la religiosidad de los gnósticos puritanos. Sin embargo, no interpretó la pasión como la fuente de corrupción de la vida del espíritu, sino la vida del espíritu como la extrema pasión existencial. De ahí que no pudiera interpretar la naturaleza del hombre desde el punto ventajoso del máximo de diferenciación a través de las experiencias de la trascendencia, de modo que la pasión —y sobre todo la pasión fundamental, la *superbia*— podía considerarse el peligro eternamente presente de la caída de la verdadera naturaleza. Pero él, por el contrario, tuvo que interpretar la vida de la pasión como la naturaleza del hombre, de modo tal que el fenómeno de la vida espiritual apareciera como un extremo de *superbia*.

Según esa concepción, la naturaleza del hombre debe estudiarse en términos de pasiones humanas; los objetos de la pasión no son objetos de análisis legítimos.⁶ Ésa es la contraposición fundamental con la filosofía moral clásica y cristiana. La ética aristotélica comienza con los propósitos de la acción y explora el orden de la vida humana en términos del ordenamiento de todos los actos hacia un propósito más elevado, el *summum bonum*. Hobbes, en cambio, insiste en que no existe el *summum bonum*, “de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas”.⁷ Con el *summum bonum*, sin embargo, desaparece el origen del orden de la vida humana; y no sólo de la vida del hombre individual, sino también de la vida en sociedad;

6 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Blackwell ed., “Introduction”. [Las citas pertenecen a la edición en español: *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, Introducción, p. 4.]

7 *Ibid.*, cap. 11, p. 79.

ya que, como se recordará, el orden de la vida en comunidad depende de la *homónoia* en el sentido aristotélico y cristiano, es decir, de la participación en el *noūs* común. Hobbes, por lo tanto, enfrenta el problema de construir un orden de la sociedad a partir de individuos aislados que no están orientados a un fin común, sino sólo motivados por sus pasiones individuales.

Los detalles de la construcción son bien conocidos. Bastará con recordar los principales puntos. La felicidad humana es para Hobbes un continuo avance del deseo de un objeto a otro. El objeto del deseo del hombre “no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro”.⁸ “De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte.”⁹ Una multitud de hombres no es una comunidad sino un campo de impulsos de poder en competencia unos con otros. El impulso original de poder, por lo tanto, se ve agravado como consecuencia de la desconfianza del competidor y de la ambición de dominar al otro hombre.¹⁰ “Mas hemos de suponer que en esta carrera no tenemos otra meta ni otra recompensa que la de llegar primero.” Y en esa carrera “ser continuamente adelantado [es] humillación. Adelantar siempre al que está delante es felicidad. Y abandonar la carrera, morir”.¹¹ La pasión agravada por la comparación es orgullo.¹² Y ese orgullo puede asumir distintas formas, de las cuales la más importante para el análisis de la política era,

8 Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, cap. 13, pp. 101-102.

11 Thomas Hobbes, *The elements of law, natural and politic*, ed. por Ferdinand Tönnies, Cambridge, 1928, parte 1, cap. 9, sec. 21 [trad. esp.: *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, parte 1, cap. 9, p. 169].

12 Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. 8, p. 60.

para Hobbes, el orgullo de tener inspiraciones divinas o de estar por lo general en posesión de una verdad indiscutida. Tal orgullo en exceso es locura.¹³ “Si un habitante de Bedlam os entretuviera en términos pretenciosos, y al despediros quisierais saber quién es, para corresponder más tarde a su atención, y os dijera que es Dios Padre, pienso que no necesitarías esperar ninguna otra acción extravagante para tener una prueba de su locura.”¹⁴ Si esa locura se hace violenta y los poseedores de la inspiración tratan de imponerla a otros, el resultado en la sociedad será “la agitación que anima a una nación turbulenta”.¹⁵

Dado que Hobbes no reconoce las fuentes del orden en el alma, la inspiración sólo puede exorcizarse por medio de una pasión incluso más fuerte que el orgullo: el miedo a la muerte. La muerte es el mayor de los males; y si la vida no puede ordenarse por medio de la orientación del alma hacia un *summum bonum*, el orden deberá motivarse en el temor al *summum malum*.¹⁶ Del mutuo miedo nace la disposición a someterse al gobierno por contrato. Cuando las partes acuerdan tener un gobierno, lo que hacen “es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad”.¹⁷

La agudeza de Hobbes alcanza su punto máximo cuando comprende que el simbolismo contractual que usa, de acuerdo con las convenciones del siglo XVII, no es la esencia de la cuestión. La unión en un estado bajo un soberano puede manifestarse

13 Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 60.

14 *Ibid.*, p. 61.

15 *Ibid.*

16 Thomas Hobbes, *De homine*, cap. 11, art. 6; *De cive*, cap. 1, art. 7 [trad. esp.: *Del ciudadano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Derecho, 1966]. Para el problema del miedo a la muerte como el *Summum malum*, véase Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, 1934.

17 Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. 17, p. 140.

en forma legal, pero es ante todo una transformación psicológica de las personas unidas. La concepción hobbesiana del proceso en el cual una sociedad política empieza a existir se acerca a la idea de Fortescue de la creación de un nuevo *corpus mysticum* a través del surgimiento de un pueblo. Los contratantes no crean un gobierno que los represente como individuos. En el acto del contrato dejan de ser personas que se autogobierman y funden sus impulsos de poder en una nueva persona, el Estado. El portador de esa nueva persona, su representante, es el soberano.

Esta construcción exige algunas distinciones en relación con el significado del término “persona”. “Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como tuyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa.” Cuando se representa a sí mismo, es una “persona natural”; cuando representa a otro, se lo llama “persona artificial”. El significado de “persona” remite al latín *persona*, así como al griego *prósopon*, al rostro, a la apariencia exterior, o a la máscara del actor en escena. “Así que una persona es lo mismo que un actor, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro.”¹⁸

Ese concepto de persona le permite a Hobbes separar el reino visible de las palabras y los actos representativos del reino invisible de los procesos que tienen lugar en el alma. La consecuencia es que las palabras y los actos visibles, que siempre deben ser los de un ser humano físico, definido, pueden representar una unidad de procesos psíquicos que surge de la interacción de almas humanas individuales. En condiciones naturales, todo hombre tiene su propia persona, en el sentido de que sus palabras y actos representan el impulso de sus pasiones. En condi-

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. 16, p. 132.

la arrogancia” debe romper el *amor sui* que el *amor Dei* no pueda doblegar.²²

5

Joaquín de Fiore había incorporado símbolos que dominaron la autointerpretación de los movimientos políticos modernos en general. Hobbes hizo una incorporación comparable que expresó el componente de inmanencia radical de la política moderna.

El primero de esos símbolos puede llamarse la nueva psicología. La mejor forma de definir su naturaleza es relacionándolo con la psicología agustiniana de la que deriva. Agustín distinguía entre el *amor sui* y el *amor Dei* como los centros volitivos organizadores del alma. Hobbes eliminó el *amor Dei* y basó su psicología sólo en el *amor sui*, en el lenguaje de arrogancia u orgullo del individuo. En esa eliminación del *amor Dei* de la interpretación de la psiquis se consumó un avance que puede rastrearse hasta por lo menos el siglo XII. Con la aparición del individuo seguro en la escena social, el nuevo tipo, y su intento de obtener éxito público más allá de su jerarquía, atrajo la atención. De hecho, John Salisbury lo describió en su *Policraticus* en términos muy similares a los de Hobbes.²³ En momentos de las reyertas institucionales de la Edad Media tardía y de la Reforma, el tipo se hizo tan común que parecía el tipo “normal” de hombre y se convirtió en un tema de preocupación general.

22 Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., cap. 28, p. 262.

23 John of Salisbury, *Policraticus: Sive De nugis curialium, et vestigiis philosophorum libri octo*, ed. por Clement C. J. Webb, Oxford, 1909. Los

El trabajo psicológico de Hobbes tuvo un paralelo en su propia época en la psicología de Pascal, si bien Pascal preservó la tradición cristiana y describió al hombre que se guiaba sólo por sus pasiones como un hombre que había caído víctima de uno u otro tipo de *libido*. También en la misma época, con La Rochefoucauld comenzó la psicología del hombre del “mundo” motivado por su *amour-propre* (el *amor sui* agustiniano). Las ramificaciones nacionales en la psicología francesa de los *moralistes* y novelistas, la psicología inglesa del placer-dolor, el asociacionismo y el interés individual, los aportes alemanes a través de la psicología del inconsciente de los románticos y la psicología de Nietzsche pueden recordarse a los efectos de ilustrar la extensión del fenómeno. Se desarrolló una psicología específicamente “moderna” como la psicología empírica del hombre “moderno”, es decir del hombre que estaba desorientado en términos intelectuales y espirituales, y por ello motivado ante todo por sus

siguientes pasajes están citados en la traducción de *The Statesman's Book of John of Salisbury*, Nueva York, 1927, que se tradujo al inglés con una “Introducción” de John Dickinson. El hombre, ignorante de su verdadera jerarquía y de la obediencia que debe a Dios, “aspira a un tipo de libertad ficticia, imaginando vanamente que puede vivir sin miedo y que puede hacer con impunidad lo que le plazca, y de alguna manera ser como Dios” (VIII.17). “Si bien no se concede a todos los hombres el poder principesco o real, aun así, el hombre por completo ajeno a la tiranía es raro o inexistente. En el discurso común, el tirano es aquel que oprime a todo un pueblo gobernando sobre la base de la fuerza; y sin embargo no es sobre un pueblo en su conjunto que un hombre puede ejercer su tiranía, pero puede hacerlo si quiere en la peor situación. Ya que no sobre el pueblo en su conjunto, de todos modos cada hombre lo respetará en la medida en que su poder se extienda” (VII.17). Hasta la metáfora hobbesiana de la carrera puede hallarse en John: “Y así todos contienden en la carrera, y cuando se alcanza el objetivo, que uno de ellos reciba el premio, el que sea más veloz que los demás en la carrera y supere a Pedro y a cualquiera de los discípulos de Cristo” (VII.19).

pasiones. Será útil introducir los términos de la “psicología de la orientación” y la “psicología de la motivación” para distinguir una ciencia de la psiquis saludable, en el sentido platónico, en la que es la orientación trascendental la que crea el orden del alma, de una ciencia de la psiquis desorientada, que debe ordenarse por medio de un equilibrio de motivaciones. La psicología “moderna”, en ese sentido, es una psicología incompleta en la medida en que sólo aborda a cierto tipo espiritualmente patológico de hombre.

El segundo símbolo se relaciona con la idea del hombre. Dada su frecuencia empírica, se consideró que el tipo desorientado era el tipo “normal”. Se desarrolló una antropología filosófica en la que la enfermedad se interpretó como la “naturaleza del hombre”. El tiempo no nos permite incursionar en este problema. Bastará con sugerir la línea que relaciona a los existencialistas contemporáneos con los primeros filósofos de la existencia del siglo xvii. Lo que hay que decir en la crítica a esta filosofía de existencia inmanente lo había dicho Platón en el *Gorgias*.

El tercer símbolo, por último, es la creación específicamente hobbesiana del Leviatán. Su importancia no se entiende en la actualidad porque el símbolo está sepultado bajo la jerga del absolutismo. El análisis precedente debe haber aclarado que el Leviatán es el correlato del orden ante el desorden de los activistas gnósticos, que caen en la *superbia* hasta el extremo de la guerra civil. No se puede identificar el Leviatán con la forma histórica de una monarquía absoluta; los monárquicos contemporáneos lo entendieron muy bien, y la desconfianza que sienten por Hobbes está ampliamente justificada. Tampoco se puede identificar el símbolo con el totalitarismo en su propio nivel simbólico del reino final de la perfección. Lo que hace es anunciar un componente del totalitarismo que se destaca cuando

resistente al totalitarismo gnóstico; y lo mismo debe decirse de los Estados Unidos, fundados por los mismos puritanos que encendieron los temores de Hobbes. Unas palabras sobre este tema servirán a modo de conclusión.

La explicación debe buscarse en la dinámica del gnosticismo. Se recordará lo que ha sido dicho con frecuencia respecto de que la modernidad creció en el interior de la sociedad occidental en competencia con la tradición mediterránea; y también que el propio gnosticismo experimentó un proceso de radicalización, desde la inmanentización medieval del Espíritu que dejó a Dios en su trascendencia hasta la inmanentización radical posterior del *éscathon*, tal como se encuentra en Feuerbach y Marx. La corrosión de la sociedad occidental por parte del gnosticismo es un proceso lento, que tiene lugar en el transcurso de mil años. Las distintas sociedades políticas occidentales tienen diferente relación con ese lento proceso según el momento en que hayan tenido lugar sus revoluciones nacionales. Cuando la revolución se produjo temprano, su portadora fue una ola menos radical de gnosticismo, y la resistencia de las fuerzas de la tradición fue, al mismo tiempo, más efectiva. Cuando la revolución se produjo en un momento posterior, su portadora fue una ola más radicalizada, y la tradición ya estaba más desgastada como consecuencia del avance general de la modernidad. La Revolución Inglesa del siglo XVII ocurrió en un momento en que el gnosticismo aún no había experimentado su secularización radical. Se ha visto que los puritanos de izquierda estaban ansiosos por presentarse como cristianos, si bien de un tipo especialmente puro. Cuando se hicieron las reformas de 1690, Inglaterra había preservado la cultura institucional del parlamentarismo aristocrático, así como las costumbres de un Estado cristiano, sancionadas ahora como instituciones nacionales. En cuanto a la Revolución Americana, si bien su debate ya se ha visto muy influido

por la psicología de la ilustración, también tuvo la buena suerte de llegar a su culminación en el clima institucional y cristiano del *Ancien Régime*. En la Revolución Francesa, luego, la ola radical de gnosticismo era tan fuerte, que dividió de forma permanente a la nación en una mitad laicista que se basó en la Revolución y una mitad conservadora que intentó, e intenta, salvar la tradición cristiana. La Revolución Alemana, por último, se produjo en un medio que carecía de tradiciones institucionales fuertes y por primera vez llevó a un primer plano el materialismo económico, la biología racista, la psicología corrupta, el cientificismo y la crueldad tecnológica; en pocas palabras: modernidad sin control. La sociedad occidental en su conjunto, entonces, es una civilización profundamente estratificada en la que las democracias inglesa y estadounidense representan el estrato más antiguo y más consolidado de la tradición civilizacional, mientras que la zona alemana representa su estrato más moderno.

En esa situación hay un destello de esperanza, dado que las democracias inglesa y estadounidense, cuyas instituciones representan con mayor solidez la verdad del alma, son, al mismo tiempo, las potencias más fuertes en términos existenciales. Sin embargo, se necesitará de todo nuestro esfuerzo para que ese destello se convierta en llama mediante la represión de la corrupción gnóstica y la restauración de las fuerzas de la civilización. El destino es lo que está en juego.

7. Celso y el carácter revolucionario del cristianismo
8. El monoteísmo metafísico de Filón. La teología política de Eusebio de Cesarea. El fin de la teología política por medio del trinitarismo

IV. EL Gnosticismo. LA NATURALEZA DE LA MODERNIDAD

1. La victoria del cristianismo. Desdivinización y redivinización de la esfera política. El milenarismo de la Revelación y la teoría de la iglesia de Agustín. Representación espiritual y temporal. La supervivencia de la idea romana en la sociedad occidental
2. El simbolismo de la redivinización. La especulación trinitaria de Joaquín de Fiore. Los símbolos joaquinicos: (a) el Tercer Reino, (b) el Líder, (c) el Profeta Gnóstico, (d) la Hermandad de las Personas Autónomas. El Tercer Reino del nacionalsocialismo. Moscú, la tercera Roma. El reconocimiento occidental del problema ruso. El tipo ruso de representación
3. El contenido teórico de los nuevos símbolos. El significado de Agustín de la historia trascendente. La inmanentización del sentido de la historia de Joaquín. Secularización. El *eidós* de la historia, una construcción falaz. Los tipos de inmanentización falaz del *éscathon*: progresismo, utopismo, activismo revolucionario
4. Motivos y alcance del inmanentismo gnóstico. El deseo de certeza y la incertidumbre de la fe. El éxito social del cristianismo y la caída de la fe. El recurso a la autodivinización gnóstica. El espectro psicológico de tipos: contemplativo, emocional, activista. El alcance de la radicalización: del paracleta al superhombre. El alcance civilizacional: del monasticismo al científicismo
5. El curso de la modernidad. Orígenes en el siglo IX. El problema de la declinación y el progreso simultáneos. El premio de la salvación por acción civilizadora. La inmortalidad de la fama y los hoyos del olvido. La muerte espiritual y el asesinato de Dios. El totalitarismo como la forma final de la civilización progresista

V. LA REVOLUCIÓN GNÓSTICA, EL CASO PURITANO

1. Periodización de la historia occidental. La modernidad como el crecimiento del gnosticismo. La era moderna como símbolo gnóstico. La era moderna como revolución gnóstica
2. El retrato de Hooker del puritano. La causa y el movimiento
3. La revuelta contra la cultura intelectual. El camuflaje bíblico. La codificación de la verdad gnóstica. El tabú de los instrumentos de la crítica. La prohibición del argumento teórico. La reacción de Hooker. La solución islámica. La apelación a la autoridad gubernamental
4. El ángel de la Revelación y el ejército puritano. *A glimpse of Sion's glory*. El hombre común. El reino gnóstico de los santos. El programa de la revolución. *Queries to Lord Fairfax*. La liquidación del Viejo Mundo. La guerra entre los mundos. Reflexiones metodológicas

5. La teoría de la representación de Hobbes. El orden público contra la revolución gnóstica. El resucitamiento de la *theologia civilis*. Reconsideración de la apertura del alma. La tensión esencial entre verdad de la sociedad y verdad del alma. La solución de Platón. Las vacilaciones cristianas. La idea hobbesiana de la constitución perdurable

VI. EL FIN DE LA MODERNIDAD

1. Reafirmación de la verdad del orden cósmico. El gnosticismo como una teología civil. Su tendencia a reprimir la verdad del alma. El ciclo advenimiento-recesión. Dinámicas futuras de la civilización occidental
2. El abandono gnóstico de los principios de la existencia. Creación de un mundo soñado. Sus motivaciones. El resultado neumo-escatológico. Ataque a las virtudes dianoéticas y propaganda por insania moral. Los síntomas de la insania gnóstica. Las causas de la guerra constante. La imposibilidad de la paz
3. Liberación y comunismo. La situación de los intelectuales liberales. Dinámica de la revolución gnóstica. El peligro comunista. Las causas de la parálisis occidental
4. Hobbes. La inmanencia radical de la existencia. La vida del espíritu como *libido dominandi*. La abolición del *summum bonum*. Pasión y miedo a la muerte. La persona y el Leviatán
5. El simbolismo hobbesiano. La psicología del hombre desorientado. La enfermedad como la naturaleza del hombre. El Leviatán como el destino del intelectual
6. Resistencia al gnosticismo. La relación de las revoluciones nacionales occidentales con el gnosticismo. El conservadurismo inglés y el estadounidense. La restauración de las tradiciones

Índice de nombres

- Agahd, R., 102 n.
Alarico, 104
Albright, W. F., 190 n.
Alembert, d', 148, 170, 171 n.
Alejandro el Grande, 114
Alexander, Samuel, 40
Ambrosio, San, 106, 107, 108, 109, 188
Antístenes, 103 y n.
Antonio, 117-120
Apolinario, 141
Aristófanes, 94
Aristóteles, 11, 14, 17, 33, 42 y n., 45, 49, 83-85, 90, 95, 98, 114, 127-128, 146-147, 172, 203, 215-216
Arrio, 130
Atanasio, 130
Agustín, 14, 58, 82, 102-103, 108, 109, 110, 111, 131, 146, 188, 220
Augusto; véase Octaviano Augusto
Aureliano, 122
Ausonio, 130 n.
Averroes, 173, 174
- Bakunin**, M. A., 212
Balthasar, H. U., 147-148
Behistún, Inscripción de, 72-73
Bergson, Henri, 40 n., 79 y n., 100 y n., 191
Berkhof, Hendrik, 106 n., 108 n., 123 y n., 124 n., 128-130 nn.
- Bettenson, Henry, 141
Biondo, 164
Bochenski, L. M., 40 n.
Bodin, Jean, 14
Boissier, Gaston, 106
Bossuet, J. B., 136
Boulgakof, Serge, 101 n.
Brooks, E. W., 130 n.
Bruck, Moeller van den; véase Moeller van den Bruck
Buda, 78
Bultmann, Rudolf, 155 n.
Buonaiuti, Ernesto, 138 n.
Burdach, Karl, 156 n.
- Calvino**, John, 169, 170, 183
Carlomagno, 108
Carta Magna, 53, 54
Cassirer, Ernst, 24
Cayo Calígula, 120
Celso, 125, 126, 129, 188
César, 114, 115, 118, 119, 122
Chaadaev, 144
Cicerón, 110-114, 126-131
Clemente de Alejandría, 101, 103
Cleopatra, 117
Cochrane, C. N., 101 n.
Comte, 19-20, 24, 35-39, 101, 138-140, 153, 156, 159-160, 171

- Condorcet, 101, 139, 156 y n.
 Confucio, 78
 Constantino el Grande, 105, 123, 124 y n., 129
 Constantino IV (Pogonato), 130
- Dante**, 138, 156
 Darío I, 72
 Dempf, Alois, 134 n., 138 n.
 Descartes, René, 208
 Diadocos, 114
 Dickinson, John, 221 n.
 Diderot, Denis, 148, 170
 Dioclesiano, 122
 Dionisio Areopagita, 157, 170
 Dostoievski, 140, 144 y n.
 Dove, Alfred, 64 n.
- Engels**, Friedrich, 179
 Enrique VIII, 55
 Escoto Erígena, 157, 170
 Esquilo, 85, 91-94
 Eurípides, 94
 Eusebio, 128-131
- Fairfax**, lord, 180
 Faye, Eugène de, 152 n.
 Feuerbach, L. A., 154 y n., 224
 Fichte, J. G., 140
 Filofei de Pskov, 141
 Filón el Judío, 127-128
 Fortescue, sir John, 57-62, 67, 218
 Francisco, San, 138
- Gagarin**, 144
 Galerio, 123
 Gelasio, 192
 Genghis Khan, 76
 Gierke, Otto von, 23
 Gilson, Étienne, 101 n.
 Goguel, Maurice, 134 n.
 Goodenough, E. R., 127 n.
 Graciano, 105, 106
- Gregorio de Nazianzus, 130
 Grundmann, Herbert, 138 n.
- Hamilton**, Mary Agnes, 140
 Hartmann, Nicolai, 40 n.
 Hauriou, Maurice, 64-67
 Hegel, G. W. F., 14, 138, 140, 153
 Heliogábalo, 122
 Heráclito, 42, 78, 82 n., 85, 88 y n., 92 y n.
 Hesíodo, 112
 Hitler, Adolf, 139, 153
 Hobbes, Thomas, 184-195, 214-224
 Holder-Egger, O., 75 n.
 Homero, 112, 128
 Hooker, Richard, 165-176, 202
 Husserl, Edmund, 24
- Inocencio IV**, 74
 Ireneo, 155
 Isidoro, 63
 Iván el Grande, 141, 142, 143
 Iván el Terrible, 143, 145
- Jackson**, Robert H. (juez), 176
 Jaeger, Werner, 86 n., 88 n., 101 n., 103 n.
 Jaspers, Karl, 79, 100, 161
 Jenófanes, 88 y n.
 Jesús, 134 y n.
 Joaquín de Fiore, 137-139, 145-147, 155, 157, 170, 220
 Juan, 134, 155, 167, 176
 John of Salisbury, 220-221
 Jomyakov, A. S., 144
 Jonas, Hans, 152 n.
 Jones, Rufus M., 154 n.
 Junker, Hermann, 190 n.
 Justiniano, 141
- King**, L. W., 72 n., 73 n.
 Knollys, Hanserd, 177 n.

- Krumbacher, Karl, 130 n.
 Kuyuk Khan, 74, 76 y n.
- Lactancio**, 103 n., 123 y n.
 Lao-Tsé, 78
 La Rochefoucauld, François de, 221
 Laski, H. J., 208 n., 209 n.
 Lenin, Vladimir, 180, 182, 208
 Licinio, 122, 123, 124
 Lincoln, Abraham, 56
 Löwith, Karl, 138 n., 146 n., 147 n.,
 154 n.
 Lubac, Henri de, 154 n., 160 n.
 Luis XI, 57
- Mangu Khan**, 76
 Mannheim, Karl, 44
 Maquiavelo, Nicolás, 139, 203
 Marco Aurelio, 40 n.
 Marx, Karl, 38, 39, 101, 139, 140, 153,
 154, 171, 179, 211, 224
 Maximiliano **L** 143
 Maximiliano II, 143
 Maximino Daza, 122, 123
 Máximo, Emperador, 106
 Merezhkovski, Dmitri, 144 n.
 Miliukov, Paul, 142 n.
 Mill, John Stuart, 210
 Milton, John, 160
 Minucio Félix, 103 n.
 Moeller van den Bruck, Ernst, 140
 Moro, sir Tomás, 149
- Napoleón**, 143
 Newton, sir Isaac, 19-20
 Nicholas, Henry, 154 n.
 Nicolás **L** 212
 Niebuhr, H. R., 99 n.
 Nietzsche, F. W., 36, 102, 158, 160
 y n., 209, 221
 Numa, 111
- Octaviano Augusto**, 117-120, 128-129
- Olśr, Joseph, 142 n.
 Orígenes, 125 n., 126, 129 n.
- Pablo**, 85, 155
 Parménides, 85
 Pascal, Blas, 158, 221
 Paulus Diaconus, 62
 Peçherin, 144
 Pedro el Grande, 144
 Pelliot, Paul, 75 n.
 Peterson, Erik, 126-130
 Petrarca, 156
 Pétrement, Simone, 152 n.
 Platón, 14, 17, 18, 23, 33, 44, 79-82,
 84-85, 87-89, 90, 95, 98-99, 101,
 113, 114, 128, 146, 147, 191, 193, 195,
 203, 222
 Pompeyo, 119
 Premerstein, Anton von, 115
 Protágoras, 87
- Quételet**, L. A. J., 20
- Rahner**, Hugo, 142 n., 143 n.
 Rómulo, 111
 Russell, Bertrand, 40 n.
- Sartre**, Jean-Paul, 28
 Schaede, Hildegard, 142 n.
 Schelling, F. W. J. von, 140, 153
 Schelting, A. von, 145 n.
 Schultze, Bernhard, 144 n.
 Schweitzer, Albert, 134 n.
 Sertillanges, A. D., 100
 Símaco, 106
 Snell, Bruno, 86 n., 92 n.
 Sócrates, 81, 90, 94, 111, 113
 Söderberg, Hans, 152 n.
 Solón, 87
 Strauss, Leo, 217 n.
- Taubes**, Jakob, 134 n., 138 n.
 Teodoro **L** 142

- Teodosio, 105, 108, 109
Thompson, R. C., 72 n., 73 n.
Tomás, 33, 61, 99 n., 155 n.
Toynbee, Arnold, 57, 67
Travers, Walter, 172
Troeltsch, Ernst, 136 n., 148 n.
Tucídides, 94
Turgot, A. R., 138
- Valente**, 131 n.
Valentino I, 131
Valentino II, 106
Varrón, 102, 103, 104, 110-112, 121, 188
- Vernadsky, George, 142 n., 143 n.
Vincent de Beauvais, 76
Virgilio, 136 n.
Vogt, Joseph, 124 n.
Voltaire, 19, 136
- Weber**, Alfred, 94
Weber, Max, 27-37
Whitehead, A. N., 40 n.
Wolf, Erik, 93 n.
Wolfson, H. A., 114 n.
- Zeller**, Eduard, 103 n.

Este libro se terminó de imprimir
en abril de 2006 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.

