

## ERIC VOEGELIN Y SU RECONSTRUCCION DE LA CIENCIA POLITICA

### I. VOEGELIN Y SU CRÍTICA DE LA CIENCIA POLÍTICA POSITIVISTA

Desde hace, cuando menos, una veintena de años, el término *crisis* se ha convertido en el denominador común de todas las inquietudes que surcan nuestras formas de vida. El uso y abuso de esta expresión, con el cortejo de pavorosas imágenes que lleva asociado, suscita un problema tan grave como el de los supuestos reales de la crisis misma, a saber: definir la estructura espiritual del ser histórico proclive a esa reiterada autointerpretación pánica de su mundo. Que yo sepa, este análisis del *spectrum* anímico del hombre moderno está apenas esbozado en media docena de obras (1) pero no ha sido aún posible —y es claro que no faltan razones de fondo para ello— ni siquiera articular el torso de una interpretación segura, lo que, en definitiva, depende de la posibilidad de saltar fuera del círculo dominado por la acción de los factores que se trata de explicar. Pero en esta línea —y en lo que a los supuestos políticos del tema atañe— un libro reciente de

---

(1) La línea que se apunta está insinuada en algunas obras recientes, entre las que no puede reconocerse una filiación intelectual, pero sí el estar sumergidas en las capas más hondas del problema. Me refiero singularmente a ALFRED MÜLLER-ARMACK: *Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursociologie unserer Zeit*, Regensburg, Münster, 1948; ALOYS WENZL: *Die geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts*, Münchner Verlag, München, 1948; GISELER WIRSING: *Schritt aus dem Nichts. Perspektiven am Ende der Revolutionen*, Diederichs, Dusseldorf-Köln, 1951; MAX PICARD: *Die Flucht vor Gott*, Rentsch, Zürich (1935), 3.<sup>a</sup> ed. 1951, y el gran tríplico de LEONARD WOOLF: *After the Deluge. A Study of Communal Psychology*, 3 vol. Hogarth Press. Londres (1931, 1939, 1953), ed. definitiva 1953.

Eric Voegelin (2) constituye un esfuerzo intelectual considerable, para sobreponerse con singular energía a los términos del problema, tratando de conducirlo a un planteamiento esclarecedor.

La obra de Voegelin, según se desprende de su mismo título, es ante todo una introducción a una *nueva* ciencia política. Mas el título es quizá lo menos feliz de la obra, medido al menos como indicador de su contenido. La fundamentación que Voegelin solicita para la ciencia política es conscientemente mucho más *renovadora* que *innovadora*, pero, además, su comprensión de la estructura de la política desborda tan cumplidamente los límites «técnicos» establecidos por los barrotes positivistas que aún nos oprimen, que es obligado anticipar que la «conjura del silencio» en torno a esta obra extraordinariamente rica en posibilidades —aunque no todas hayan sido actualizadas por el autor y algunas hayan quedado lamentablemente frustradas— es el fruto de la decepción subsiguiente en esos círculos técnicos a un título que tantas esperanzas hacía concebir.

La razón de todo ello es que Voegelin plantea abiertamente la cuestión de la ciencia política en los más hondos estratos del ser. El tema de la ciencia política es claro, es el tipo de realidad a que responde el fenómeno de la sociedad política, tal como se da en la historia. La pluralidad morfológica de esta realidad no debe extrañar acerca de una cierta unidad ontológica que subyace a todas y cada una de esas experiencias políticas, puesto que todas ellas, por su misma permanencia histórica, remiten a un fondo antropológico en el que hunden sus raíces. Puede hacerse una ciencia política, abstracción hecha de esta presuposición si se quiere *metafísica*, una ciencia puramente descriptiva en el plano histórico o en el actual de los fenómenos políticos en su conformación estructural, pero se trata de una pseudociencia por cuanto es incapaz de descubrir regularidad alguna en el darse de los «hechos» que constituyen su objeto y en cuanto lo intenta, salta inconscientemente al plano metafísico del que se pretende hacer abstracción metódica.

Voegelin parte de una de las críticas más radicales que se hayan llevado a cabo de lo que llama «la destrucción de la ciencia política por el positivismo». El positivismo emerge como pauta metodológica, en primer término, de la atracción ejercida por el espíen-

---

(2) ERIC VOEGELIN: *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago 1952.

dido desarrollo de las ciencias fisicomatemáticas en los últimos siglos, éxito que suscitó la esperanza de que los métodos usuales en la ciencia matemática aplicados al mundo natural podían proyectarse con idéntica eficacia sobre todas las demás ciencias (3), lo que lleva, en segundo lugar, a erigir este método en canon absoluto de la verdad científica. Con ello el positivismo incurre en una subordinación indebida de la relevancia teórica al método pervirtiendo el significado de la ciencia. «Science is a search for truth concerning the nature of the various realms of being» (4). Esta determinación ontológica de la ciencia constituye la premisa de su crítica de la ciencia positivista. Su consecuencia inmediata es, que la relevancia teórica es atributo de lo que contribuye a alcanzar esa verdad que viene a ser el término real de la ciencia, y por lo tanto, científicamente son relevantes los hechos cuyo conocimiento contribuye «al estudio de la ciencia», mientras que los métodos son adecuados «en tanto que ellos pueden ser efectivamente usados como medios para ese fin» (5). Si es el uso de determinado método lo que caracteriza una ciencia, se pierde «el significado de la ciencia como *explicación verdadera de la estructura de la realidad*, como orientación teórica del hombre en su mundo, como el instrumento máximo del hombre para comprender su propia posición en el universo (6). La perversión de principios en que incurre el positivismo, parte de que por virtud del método que entroniza todas las proposiciones relativas a hechos son promovidas a la dignidad de científicas, sin consideración alguna a su relevancia teórica. En el maremagnum infinito de hechos que el positivismo pone sobre el tapete científico, al mismo nivel de su mera «posición», brota una idea de la ciencia como puro registro de fenómenos, como reportaje de la naturaleza, que es la perversión de la ciencia misma, la degradación del saber científico a a «Materialhuberei» (7).

La acumulación de hechos irrelevantes constituye para Voegelin la manifestación más inmediata del positivismo, pero la verdadera gravedad que el fenómeno entraña, resulta de que se da en una cultura dominada por tradiciones vigentes en el orden de la

(3) Ob. cit., pág. 4.

(4) Ob. cit., pág. 4.

(5) Ob. cit., pág. 5.

(6) Ob. cit., pág. 5.

(7) Ob. cit., págs. 8-9.

teoría y consecuentemente es inevitable acoger esa masa de hechos dentro de esquemas teóricos inadecuados, por cuanto son expresión de otros principios válidos para la construcción de la ciencia, o de esquemas determinados por principios pseudocientíficos (8). Naturalmente los materiales así acumulados no dejan de tener valor, pero los principios sin censura crítica que presiden su interpretación impiden reconocer en ellos lo esencial. «Uncritical opinion, private or public (*doxa* in the Platonic sense), cannot substitute for theory in science» (9).

Otra manifestación significativa del positivismo es para Voegelin el desarrollo de la metodología, singularmente en el medio siglo que va desde 1870 a 1920. La metodología no es, sin más, positivista; más bien es una actitud preocupada por reconstruir la dignidad teórica de la ciencia, dentro del marco de validez científica fijado por el positivismo. El exponente máximo de esta doble preocupación es para Voegelin la idea de una ciencia social «objetiva», de una ciencia «libre de juicios de valor», de Max Weber. En sí misma la expresión «juicio de valor» (*Werturteil*) carece de sentido y solamente cuando se la sitúa en antítesis con la de juicio de hechos» (*Tatsachenurteile*) se torna comprensible; la contraposición entre las dos categorías de presuposiciones pende de la aserción metodológica positivista, de que solamente los conceptos de con-

---

(8) «Highly respectable scholars have invested an immense erudition into the digestion of historical materials, and their effort has gone largely to waste because their principles of selection and interpretation had no proper theoretical foundation but derived from the *Zeitgeist*, political preferences, or personal idiosyncrasies. Into this class belong the histories of Greek philosophy which from their sources primarily extracted a «contribution» to the foundation of Western science; the treatises on Plato which discovered in him a precursor of Neo-Kantian logic or, according to the political fashions of the time, a constitutionalist, a utopian, a socialist, or a Fascist; the histories of political ideas which defined politics in terms of Western constitutionalism and then were unable to discover much political theory in the Middle Ages; or the other variant which discovered in the Middle Ages a good deal of «contribution» to constitutional doctrine but completely ignored the block of political sectarian movements which culminated in the Reformation; or a giant enterprise like Gierke's *Genossenschaftsrecht* that was badly vitiated by its author's conviction that the history of political and legal thought was providentially moving toward its climax in his own theory of the *Realperson*.» (Ob. cit., páginas 9-10.)

(9) Ob. cit., pág. 10.

tenido facticio son de orden *objetivo*, mientras que los juicios de valor reflejan criterios de orden personal, son *subjetivos*, y por ende *no científicos* (10). Pero para la ética cristiana tradicional, para la ciencia política fiel a la misma tradición, eran los juicios de esta índole justamente todo lo contrario que *subjetivos*; eran la expresión lógica de una teoría del ser humano dentro de una ontología general. Por esta razón de fondo, la purificación teórica que el ideal de la ciencia «libre de juicios de valor» llevaba consigo, estaba llamada a esterilizarse y aun a hundirnos más en la depravación positivista: la crítica de los «juicios de valor» era una crítica de las ideologías y de las pasiones humanas interfiriendo en el conocimiento científico y aspiraba a liberarse de sus efectos perniciosos, pero medía por el mismo raser (¡la nivelación positivista de los hechos!) y subsumía en el concepto de juicio de valor el organismo entero de la metafísica cristiana y, en particular, de la antropología filosófica, con lo que venía a confesar que no existe una ciencia del orden social y humano (11).

Justamente ha sido la metodología de Weber la que ha dejado una huella más honda en la construcción de la ciencia política contemporánea, según Voegelin. La metodología de Weber superaba el positivismo en la medida que formulaba las líneas generales de una nueva relevancia teórica, pero estaba oprimida por la angosta perspectiva facticia introducida por los hábitos positivistas, en la medida en que esa «retheorization» no se elevaba al plano óntico-ontológico del ser y de los principios, sino que se circunscribía al plano de la causalidad de la acción. En otras palabras, puesto que los «valores» existen y se dan como tales en la realidad social, el científico no puede aprehender esta realidad como si no existieran tales «valores», pero tiene que ser «neutral» a ellos. Esta neutralidad confiere a la ciencia su carácter *objetivo* y la hace aceptable para toda persona razonable cualquiera que sea su «confesión» de valor: la ciencia política aprehende una estructura de la realidad social que está más allá de toda ideología, pero que al mismo tiempo subyace como fondo común a todas ellas. De ahí su valor pragmático. También la ciencia así concebida tiene su «ética»: la ética de la «responsabilidad», pues el conocimiento de la realidad política en esos términos debe iluminar al político acerca de los efectos

(10) Ob. cit., pág. 11.

(11) Ob. cit., pág. 12.

y de las consecuencias de su acción. Voegelin no hace menoscabo de la importancia de la obra de Weber, incluso en la línea de una restauración del estilo clásico de las ciencias políticas y sociales, pero estima que la influencia positivista impuso antinomias insuperables a su pensamiento, que redujeron *ad absurdum* el ideal de la ciencia libre de valores.

Como la ciencia de Weber se constituía por referencia a un *valor* que servía formalmente de marco temático, quedaba condicionada según Voegelin a la decisión del científico acerca de ese *valor*; si era fiel a la neutralidad axiológica predicada por el método y se abstenía de toda decisión valorativa, entonces faltaba una base constituyente para la ciencia, porque los valores hacían parte del propio objeto de la ciencia. Teóricamente esta estructura básica de la ciencia, pregonada por Max Weber, conduce a un callejón sin salida, pues lo cierto es que la ciencia se constituye según su propio «valor»: «the essence toward which we are moving in our search for truth» (12). La calidad científica de la obra de Weber no es fruto de su «pureza» axiológica, sino de que al construir el gran edificio de su sociología —que Voegelin llama la puerta de escape positivista a la ciencia del orden— no consideró todos los valores en idéntico plano, ni se mostró insensible a la importancia de determinados fenómenos en la historia de la humanidad, ni confundió las religiones universales con fenómenos insignificantes de orden religioso. Muy al contrario, practicó una selección inteligente gobernada si no por *valores*, sí, al menos, por la *auctoritas majorum* y por su aguda y fina sensibilidad (13). Con todo, el que no acometiera sin reservas el intento de una restauración ontológica de las ciencias sociales, fué debido a que observó religiosamente el «tabú» positivista acerca de la metafísica. La racionalización de los «tipos ideales» de la última fase de su pensamiento y la construcción de tipos que respondían a desviaciones de la pauta racional, muestra que permaneció siempre bajo la acción de la filosofía de la historia de Comte; lo que en la evolución de la humanidad era para éste un progreso de la «forma mentis» a que responde la ciencia positiva, venía a ser para Max Weber un proceso de «desencantamiento» (*Entzauberung*) y de «des-divinización» (*Entgöttlichung*) del mundo (14). La precisión de esta crítica de la ciencia

(12) Ob. cit., pág. 21.

(13) Ob. cit., pág. 21.

(14) Ob. cit., pág. 22.

política positivista se hace manifiesta, si se la proyecta en concreto sobre el pensamiento de algunos de los más egregios representantes de la teoría moderna del Estado y de las ciencias políticas. Es de lamentar que Voegelin, manteniéndose en una discusión abstracta en torno a los principios de constitución y de degradación de la ciencia política, no lo haya hecho, pero nada impide concretar en tal forma la crítica desde los supuestos enunciados por Voegelin.

Un ejemplo típico de lo que Voegelin llama la indebida subordinación de la relevancia teórica al método, pervirtiendo el fin propio de la ciencia, lo ofrece la obra clásica de Georg Jellinek. Jellinek fué un pensador de estilo sistemático y lo suficientemente concienzudo para no eludir el problema de la ciencia política en su planteamiento más radical. Afrontó la cuestión sin reservas en las primeras páginas de la *Allgemeine Staatslehre* (15), partiendo de la clasificación de las ciencias en *descriptivas, teóricas y prácticas*; lo que caracteriza a estas últimas es la formulación de reglas adecuadas para la acción, pero la determinación de los fines a los que la acción debe encaminarse rebasa el marco científico propiamente tal. Para Jellinek la posición de fines absolutos es sólo asequible a la «*metaphysischer Spekulation*» y por tal razón la ciencia política cobra sentido y posibilidad únicamente a partir de una predeterminación metafísica de ese fin, para el cual esa ciencia puede ofrecer un sistema de pautas de acción. Esto aun podría ser aceptable si recogiera simplemente un criterio de demarcación técnica del campo del saber, en el sentido de que la ciencia política asumiera, como premisas, los resultados teleológicos alcanzados en otro plano más alto del saber. Mas no hay nada de esto: lo que en el lenguaje de Jellinek significa «*metafísico*» se aclara por completo en las siguientes palabras: «*Allgemeingültige politischen Regeln können schon deshalb nicht aufgestellt werden, will alle konkreten politischen Zwecke entweder relativ oder metaphysisch, in beiden Fällen aber Gegenstand individuelles oder parteimässigen Meinens und Glaubens sind*» (16). Con esta relativización apriorística de toda determinación finalista, y por ende, ontológica, se opera la degradación teórica a la que Voegelin apunta. Su afirmación de que el subsumir la metafísica cristiana en la categoría de *juicio de valor* y el independizarse la ciencia positiva de todo juicio de esa

(15) 3.ª ed. Berlín, 1914.

(16) JELLINEK, ob. cit., pág. 21.

índole, equivalía a una confesión palmaria de que no existe una ciencia del orden social y humano, está respaldada por Jellinek quien llega partiendo de sus premisas a la conclusión de que una ciencia que tenga por objeto posiciones categóricas de orden absoluto, como tal ciencia —es decir con contenidos independientes de todo prejuicio subjetivo o ideológico— no existe.

La disolución de las categorías ontológicas sobre las que la ciencia se constituye en el océano sin fin de los «hechos», llega a hacerse temática en Jellinek, cuando indaga la base real última del Derecho. Para Jellinek todo mandato o prohibición presupone un poder imperante o prohibiente: la fuente última de toda norma o costumbre legal está en el albedrío o en el fin que ese poder juzga necesario. Es cierto que este poder está normalmente conferido jurídicamente, descansa en una norma previa, pero ésta, a su vez, remite a otro poder más alto. Ahora bien, este «regressus» de la norma a la autoridad no puede proseguirse indefinidamente sino que «wir kommen endlich zu einem letzten Grunde des Rechtes, der nicht mehr Recht, sondern, nur ein Faktisches sein kann» (17). Hasta qué punto tal disolución de los presupuestos ontológicos de la ciencia es efectiva, lo muestra la consideración de ese *hecho* que encierra la virtualidad de engendrar desde sí todo el orden jurídico. Que este orden no puede ser rectamente entendido «sólo» desde ese *hecho* se revela sin más en la apreciación de que, o bien es de suyo *jurídico*, en cuyo caso la condición de *facticio* denuncia meramente su *existencia*, pero hace abstracción de su *esencia* o no lo es, supuesto en el que es obligado investigar como lo «no-jurídico» se transforma en *jurídico*. Esta última fué la vía adoptada por Jellinek y por la que dedujo su teoría de la «normative Kraft des Faktischen» (18), pero en ella se muestra aún más concluyentemente la degradación de los principios teóricos señalada por Voegelin: la sublimación de los hechos y el «tabu» antimetafísico lleva al absurdo de remitir el principio real del Derecho a un hecho «metajurídico», esto es, al margen de toda experiencia jurídica concreta. Esto quiere decir que Jellinek se ve conducido por su celo positivista a presuponer un *hecho* tras toda realidad susceptible de

(17) JELLINEK: *Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, 2.ª ed. Berlín, 1908, pág. 113.

(18) Cf. J. NELSON: *Die Rechtswissenschaft ohne Recht*, Göttingen-Hamburg, 2.ª ed. 1949, págs. 19 y ss.



ser aprehendida científicamente y lleva su presuposición de modo *antipositivo* al extremo de construir la hipótesis de un hecho no pensable como jurídico, con razón de ser de todo lo jurídicamente dado, pues de otro modo tendría que reconocer realidad específica al Derecho mismo, lo que por definición está prohibido al positivista: «durch Rechtsbegriffe niemals ein reales Sein erkannt wird» (19).

La obra de León Duguit ofrece, por su parte, el prototipo de la manipulación de materiales relevantes por principios de constitución teórica defectuosa, a que se refiere Voegelin como segunda manifestación de positivismo. La contradicción íntima entre las premisas metodológicas de Duguit y el contenido de su pensamiento, ha sido reiteradamente señalada (20), y significa, ante todo, que sus bases últimas no han sido deducidas con rigor, sino impuestas arbitrariamente, lo que repugna tanto al método positivista consecuentemente seguido como a todo método gobernado por principios trascendentales. Duguit se debatía de un modo angustioso, aunque inconsciente, entre su formación positivista que le llevaba a indagar los hechos reales operantes tras la fachada de los conceptos jurídicos y su imperativo ideal de encontrar una regla de Derecho anterior y superior al Estado, y por lo mismo capaz de imponerse a él (21). En el caso de Jellinek se había dado el mismo problema en términos análogos: buscar el principio de sujeción del Estado al Derecho, y Jellinek había creído resolverlo *sin sacrificio de los cánones positivistas* por la teoría de la *autolimitación*. Esta construcción artificiosa tenía que ser forzosamente antipática a Duguit quien emplazó su crítica ante todo contra el principio de la «Herrschaft» y su sublimación formalista en la publicística alemana (22), sin que se percatara de que era la conclusión necesaria a la que un pensador sistemático como Jellinek estaba abocado, de

(19) *Allgemeine Staatslehre*, cit., pág. 162.

(20) Cf. M. WALINE: *Les idées maîtresses des deux grands publicistes français: Leon Duguit et Maurice Hauriou*, en «L'année politique», 1929, págs. 387 y ss.; y especialmente G. GURVITCH: *L'Idée du Droit Social*, Sirey, París, 1932, págs. 595 y ss.

(21) Cf. DUGUIT: *Traité de droit constitutionnel*, 2.ª ed., 1921, página 93: «J'estime qu'en fin de compte peu importe le fondement qu'on donne au droit: l'important est d'affirmer énergiquement qu'il existe une règle de droit antérieure et supérieure à l'Etat et qui s'impose à lui.»

(22) Cf. GURVITCH, ob. cit., pág. 598.

modo casi inexorable. Duguit radicalizó la base facticia del Estado en términos que recuerdan a Stirner o a Bakunin: «On ne trouve pas autre chose, dans une société étatique quelle qu'elle soit, que les volontés individuelles des gouvernants et les volontés individuelles des gouvernés... L'Etat a toujours été et est toujours une société ou des volontés individuelles plus fortes s'imposent aux autres volontés... Je nie que la puissance gouvernante soit un droit. J'affirme que ceux qui détiennent cette puissance détiennent une puissance de fait et non une puissance de droit» (23). Con esta reducción la sola posibilidad de concebir un Derecho previo y superior al Estado, postulaba de modo inexorable el independizar al Derecho en su raíz ontológica del poder político. Por un anti-positivismo inconsciente Duguit retrocedía ante el «poder de hecho» del Estado sin advertir que, con fidelidad a sus métodos, no podía aspirar a otra cosa que a cambiar, en la fundamentación del Derecho, ese hecho por otro. En la búsqueda de ese fundamento último, pero immanente, Duguit hizo aflorar a la consideración científica, formas de vida jurídica soterradas para la mentalidad positivista; enriqueció la perspectiva del jurista con «materiales valiosos» como dice Voegelin, procedentes de la capa de la «gran corriente asociacionista» que permanecían ignoradas por los juristas que no veían tras el Derecho otra realidad que la del Estado, pero adolecía de principios ontológicos seguros para estructurar estos materiales en una teoría jurídico-política valedera y consecuente consigo misma. Calando a través de su mundo de formas jurídicas emanadas de un Derecho social no organizado, creyó descubrir el principio último del Derecho en un deber de «cooperación social» que asume todo individuo por el mero hecho de formar parte de una sociedad cuya estructura es justamente *cooperativa* (24). Mas aquí denuncia Duguit la deficiencia de sus principios de construcción. La categoría «deber» no puede percibirse como algo facticio sin ser algo «necesario»: si la cooperación se da entre los miembros del grupo como efecto necesario que la condición misma del grupo lleva consigo, no puede hablarse con propiedad de deber como no hay deber de cooperación entre las células de un tejido en un organismo animal. Contrariamente si el deber se afirma éticamente, su afirmación presupone un sujeto de capacidad ética y un

(23) Para las referencias v. GURVITCH, ob. cit., pág. 623.

(24) DUGUIT: *Souveraineté et liberté*, 1920, pág. 167 cit. GURVITCH, ob. cit.

orden objetivo que vincula a ese sujeto, mas para aprehender estas categorías es preciso saltar fuera de la órbita positivista.

Finalmente el representante máximo de una ciencia jurídico-política, libre de «juicios de valor», es, sin duda, Hans Kelsen. No se trata aquí de indagar la filiación de su ideal de la ciencia *objetiva* con el paradigma científico de Max Weber; su dependencia —aunque posiblemente referible al común tronco neokantiano— es demasiado íntima para que pueda ser puesta en discusión, y el conocimiento que Kelsen acredita del pensamiento del sociólogo de Heidelberg más que suficiente para justificarla (25). El ideal de la pureza científica coincide con el punto culminante de la concurrencia ideológica promovida por el liberalismo en la fase más alta de su desarrollo, y Weber no hizo sino darle expresión metodológica (26). Todo esto al margen, lo que sí es importante mostrar es cómo la crítica de la «ciencia libre de valores» de Max Weber, que Voegelin lleva a cabo, da también en la diana de la teoría pura del Derecho de Kelsen.

La elaboración del principio metódico de la «pureza» se caracteriza por un tránsito paulatino desde el criterio de demarcación de lo jurídico frente a los campos afines, hasta el de la ciencia jurí-

(25) Véase, ante todo, KELSEN: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Mohr, Tübingen, 1928, págs. 156-170; *Teoría general del Estado*, t. e. Legaz Lacambra, Labor, Barcelona, 1934, págs. 25 y ss., páginas 487 y ss.; *Teoría general del Derecho y del Estado*, t. e. García Maynez, Universitaria, México, 1949, págs. 183 y ss.

(26) Cf. VOEGELIN, ob. cit., pág. 15, y W. EBENSTEIN: *La teoría pura del Derecho*, t. e. Malagón y Perea, F. C. E. México-B. Aires, 1947, páginas 55 y ss. V. del propio WEBER: *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, publicado como programa del «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» en 1904, recogido en «Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre», 2.<sup>a</sup> ed. Mohr, Tübingen, 1951, pág. 155: «Das Archiv wird die schwere Selbsttäuschung, man könne durch Synthese von mehreren oder auf der Diagonale zwischen mehreren Parteiansichten praktische Normen von wissenschaftlicher Gültigkeit gewinnen, unbedingt bekämpfen, denn sie ist, weil sie ihre eigenen Wertmassstäbe relativistisch zu verhüllen liebt, weit gefährlicher für die Unbefangenheit der Forschung als der alte naive Glaube der Parteien an die wissenschaftliche «Beweisbarkeit» ihrer Dogmen», y también «Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», también en los *Gesam. Aufsätze* cit. págs. 475-526, especialmente págs. 483-485 donde ese clima de erigir una ciencia *au delà* de los partidos políticos se hace transparente. Cf. finalmente D. HENRICI: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Mohr, Tübingen, 1952.

dica «libre de valores» (27). En los primeros trabajos de Kelsen destaca, ante todo, la preocupación por el deslinde frente a la Sociología, orientándose en los «Hauptprobleme der Staatslehre» (28) de 1911, la distinción frente a la moral en el sentido de la dicotomía normativa heteronomía-autonomía, recogiendo con ello la tradición racionalista de Thomasius a Kant; sin embargo, la reducción psicologista de la ética se deja percibir ya en la afirmación de la tendencia humana hacia una objetivación normativa de los impulsos subjetivos (29).

En 1925, con la publicación de la «opus majus», la subjetivación axiológica parece adquirir contornos más firmes, y se apunta ya la versión «ideológica» de los contenidos ético-políticos. La influencia de Weber llega a hacerse manifiesta en la distinción de la Política como «Ética» y como «Técnica», es decir, de un lado como «una parte constitutiva de la Ética, como uno de los conocimientos morales que señalan finalidades objetivas a la conducta humana» (30) y de otro como «técnica social referida en cuanto a tal a la legalidad causal de la conexión de fines y medios» (31), y por lo que hace a aquella primera dimensión del conocimiento político, se declara que «todos los juicios de un sistema ético-político presuponen necesariamente este principio fundamental indemestizable: si vale esta proposición valen igualmente todas las demás». «Ahora bien, no puede demostrarse que tal proposición sea precisamente válida. Ciertamente, la especulación ético-política posee, a veces, la tendencia a superar esta situación elevando a esos principios superiores, a la categoría metafísica de verdades absolutas» (32). La introducción a estos efectos del concepto de «ideología» se lleva a cabo en estos términos: «Podría decirse que las condiciones (pertenecientes a la esfera del acaecer determinado por la ley de causalidad) de origen de determinadas representaciones.

(27) Cf. JOSEPH L. KUNZ: *La teoría pura del Derecho*, Universitaria, México, 1948, págs. 26 y ss.

(28) Mohr, Tübingen, 2.<sup>a</sup> ed. 1922. La delimitación metódica frente a la Sociología es también el tema de la monografía *Ueber Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode*, aparecido en Mohr, Tübingen, el mismo año de 1911.

(29) Ob. cit., pág. 19.

(30) *Teoría general del Estado*, cit., pág. 34.

(31) Ibid.

(32) Ob. cit., pág. 36.

de normas, en el sentido de actos reales psíquicos, constituyen la *infraestructura fáctica* sobre la cual se alzan las normas y sistemas normativos como contenidos específicamente espirituales, como superestructura o «ideología» totalmente autónoma frente al causalismo ciego de la infraestructura. Pero esto no es más que una expresión —tomada de la concepción materialista de la historia— para designar la relación en la que debe representarse el sistema de la naturaleza con el del espíritu, el sistema de la *realidad* con el del *valor*; la relación entre naturaleza y sociedad no es más que un caso especial de esta relación más amplia» (33).

Ciertamente por lo que toca a los conceptos marxistas puestos en juego, Kelsen toma sólo su envoltura terminológica y no es por esa vía (aunque sí por la de sus progenitores inmediatos) por donde es posible descubrir la filiación de este pensamiento. La reducción del *valor* como norma objetiva al sujeto humano en su estructura psíquica, se aproxima más a la reducción de Feuerbach de la noción de Dios a constitutiva exigencia antropológica (34). En esta misma línea el tríptico de trabajos en torno al problema del Derecho natural (35) constituyeron un paso más allá en la relativiza-

(33) Ob. cit., pág. 27 (los subrayados pertenecen al texto transcrito).

(34) La influencia de FEUERBACH en el pensamiento de KELSEN es perceptible en todo el complejo de problemas que dominan la analogía entre Teología y Teoría del Estado (ob. cit., págs. 100 y ss.), y se hace manifiesta en la última parte de *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1928), cit., págs. 219 y ss., cuyo antecedente a este respecto es un artículo *Ueber Staatsunrecht*, publicado en el Grünhuts «Zeitschrift für das private und öffentliche Recht der Gegenwart», t. XI., en 1913. Entre otros muchos que pudieran citarse, el texto que sigue es una evidencia: «In seiner berühmten Kritik erklärt Feuerbach die Religion im allgemeinen wie die Idee Gottes im besonderen als ein Produkt wunscherfüllender Phantasie. Der übernatürliche, an die Schranken der Naturgesetze nicht gebundene, wunderwirkende Gott ist nur ein Ausdruck für die über die Grenzen des Wirklichen und Notwendigen «über die Grenzen der Natur und Welt hinausgehenden» Wünsche der Menschen. «Gott erfüllt, was der Mensch wünscht; er ist ein den Wünschen des Menschen entsprechendes Wesen». Im Wunder wirkt der supranaturale Gott die Erfüllung aller Wünsche, auf die verzichten muss, der sich im Bereiche der Natur bescheidet. Mit dieser treffenden Psychologie des überweltlichen Gottesbegriffes ist zugleich der Schlüssel zu dem überrechtlichen Staatsbegriff gegeben.» (Obra citada, págs. 251-252.)

(35) *Die Idee des Naturrechts*, en «Zeitschrift für öffentliche Recht», vol. VII, 1927 (hal t. e. de F. Ayala en el volumen *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, Losada, Buenos Aires, 1946); *Naturrecht und po-*

ción absoluta de las categorías de *valor* y hacia el ideal de una ciencia purificada de penetraciones axiológicas. La relatividad llegó a constituirse en categoría lógica del conocimiento jurídico en su forma científica: «El *deber ser* del Derecho positivo no puede ser nunca sino *hipotético*... Todo intento de hacer saltar el simple fundamento relativo-hipotético del Derecho positivo para alcanzar una justificación absoluta, sea oculta, sea manifiesta —y este intento tiene que ser hecho siempre por inmediatos motivos políticos— significa la supresión de la diferencia entre Derecho positivo y Derecho natural, significa la irrupción de la teoría del Derecho natural en la consideración científica del Derecho positivo y —si es permitida una analogía con las ciencias naturales— una ingerencia de la metafísica en el campo de la experiencia» (36).

A partir de este punto la reducción de todo elemento trascendental a «juicio de valor» y de toda consideración axiológica a «ideología», es sistemática en el pensamiento de Kelsen. En la pequeña pero temática «*Reine Rechtslehre*» (1934) puede seguirse esa reducción en sus distintos momentos lógicos. El modo de consideración formal-abstracto en que el Derecho es científicamente aprehendido, resulta de que la teoría pura del Derecho «cuando concibe el Derecho como organismo, no entiende que sea ninguna entidad supraindividual, metafísico-empírica, de especie biológica o psicológica —representación ésta tras de la cual se ocultan casi siempre postulados ético-políticos—, sino única y exclusivamente que el Derecho es un orden, y que por eso todos los problemas jurídicos han de ser planteados y resueltos como problemas de un orden» (37). Justamente merced a esta consideración la «teoría pura del Derecho se convierte así en el análisis más exacto posible de la estructura del Derecho positivo, en un análisis liberado de todo juicio de valor» (38). Los supuestos elementos trascendentes de la realidad no pueden ser objeto de conocimiento científico, pues «la justicia, que ha de representarse como un orden superior, diverso y frente al Derecho positivo, está en su validez absoluta más allá de toda experiencia, así como la idea platónica más allá de la reali-

---

*sitive Recht*, en «*Revue internationale de la théorie du Droit*», 1928, y *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und das Rechtspositivismus* (Vorträge der Kant-Gesellschaft), Berlín, 1928.

(36) *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, cit., pág. 28.

(37) *La teoría pura del Derecho*, t. e. de J. G. Tejerina, 2.<sup>a</sup> ed., Losada, Buenos Aires, 1941, págs. 93-94.

(38) *Ib.*, pág. 94.

dad, o como la cosa en sí trascendente más allá de los fenómenos» (39). Este positivismo no se conforma con expulsar tales elementos de la consideración científica, sino que inmediatamente denuncia su infraestructura real, estigmatizándolos como tendenciosos, con lo que cierra el paso a todo diálogo con sus valedores: «Tiene el mismo carácter metafísico de este dualismo ontológico (cosa en sí -fenómeno), el dualismo de justicia y Derecho. Y como aquél también éste tiene, según la tendencia optimista o pesimista, conservadora o revolucionaria con que aparezca, una doble función: afirmar unas veces lo dado, esto es, el orden del Estado o de la sociedad, o negarla otras veces, en tanto lo contradice» (40). Consecuentemente el pensamiento que pone en juego tales elementos no está animado por el *pathos* de la verdad sino que de modo consciente falsea la realidad para hacer más eficaz la apología de los intereses que cobija; en una palabra toda metafísica es «ideología» y lo es no sólo «de facto» sino de necesidad lógica por cuanto el conocimiento «puro» de esos elementos trascendentales es racionalmente imposible: «La justicia es un ideal irracional» (41).

En trabajos posteriores ha dado Kelsen una expresión casi matemática a esta ecuación: deber ser (absoluto) = juicio de valor = ideología. En el artículo «Value judgement in the Science of Law» (42) se afirma sobre la base de que el sistema que llamamos un ordenamiento jurídico es un esquema *posible* pero no *necesario* de interpretación, que «la noción de una norma, de un *deber ser*, es puramente ideológica» (43) y como tal cumple un papel distinto al que consiste en describir y explicar la realidad. Este papel es liberar racionalmente los intereses personales o los deseos que laten en el sujeto portador del juicio: «Es imposible determinar la norma

(39) Ib., pág. 39.

(40) Ib., págs. 39-40.

(41) Ob. cit., pág. 41. KEISEN ha hecho un desarrollo acabado para llegar a esta conclusión en el trabajo *The Metamorphoses of the Idea of Justice* aparecido en la obra homenaje a ROSCOE POUND «*Interpretations of Modern Legal Philosophies*», Oxford University Press, Nueva York, 1947, págs. 390-418, al que me refiero con extensión en mi artículo *El sentido del Derecho y el Estado moderno*, publicado en el «Anuario de Filosofía del Derecho», t. I, 1953, en las págs. 388 y ss.

(42) *Journal of Social Philosophy and Jurisprudence*, vol. 7, núm. 4, 1947. (Hay t. e. de G. García Maynez en el vol. cit., *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, págs. 241-265 por la que cito.)

(43) Loc. cit., págs. 261.

de justicia en un único sentido. En última instancia, es una expresión del interés de la persona lo que declara que una institución social es justa o injusta. Pero se trata de algo de lo que ella no tiene conciencia. Su juicio pretende afirmar la existencia de una justicia independiente de la voluntad humana. Esta pretensión de objetividad es particularmente evidente cuando la idea de justicia aparece bajo la forma de *derecho natural*. De acuerdo con la doctrina del *derecho natural*, la norma de justicia es inmanente a la naturaleza —la naturaleza humana o la naturaleza de las cosas— y el hombre sólo puede aprehender pero no erigir o modificar esta norma. La doctrina es una ilusión típica debida a la objetivación de los intereses subjetivos (44). Finalmente la nueva «General Theory of Law and State» formula aquella reducción por modo silogístico: «Si los principios del derecho natural son presentados para aprobar o desaprobar un orden jurídico positivo, su validez descansa en cualquiera de los dos casos en juicios de valor, desprovistos de objetividad. Un análisis crítico revela *siempre* que éstos no son otra cosa que la expresión de ciertos intereses de grupo o de clase» (45).

En este punto parece posible reconsiderar críticamente el ideal kelseniano de la ciencia jurídica pura, siguiendo la pauta crítica que Voegelin señala en su crítica de la ciencia social «libre de valores» de Max Weber. La exposición que antecede permite expresar ese ideal, como la abstracción metódica de todo principio ontológico de orden de la consideración científica, para mantenerse de modo riguroso dentro de los límites de un análisis de la estructura puramente funcional de ese orden, cualquiera que sea su principio de constitución. Es lo que Voegelin expresa cuando asegura que la *ratio* de la ciencia alcanza para Weber «not to the principles but only to the causality of action» (46). Es importante hacer ver que con ello no se predica una estructura «des-sustancializada» o puramente fenoménica del orden, no se asegura que el Derecho en su realidad empírica sea sólo un sistema formal regido por una conexión lógica, sino que se presupone que ese sistema es el desarrollo lógico e históricamente efectivo de un principio, si bien la vali-

(44) *Ib.*, pág. 263. KELSEN acepta que el Derecho positivo es también una «ideología» pero diferente a las demás no por su contenido sino por su correspondencia con determinados hechos de la realidad: «ideología específica de un poder históricamente dado», pág. 261. Esta circunstancia permite hacer a sus normas objeto de un conocimiento científico.

(45) *T. e. cit.*, págs. 11-12 (subrayado mío).

(46) *Ob. cit.*, pág. 14.



dez científica del juicio alcanza sólo al mecanismo normativo del desarrollo y se extiende al principio en su pretensión de valer como *absoluto*. La ciencia «libre de valores» no libera a la realidad de los valores, sino que presupone éstos en su estructura esencial y al renunciar a una decisión sobre ellos, a lo que renuncia es a aprehender la esencia misma de la realidad. Por lo tanto contra lo que declara no es «antimetafísica» sino *neutral* frente a toda pretensión metafísica: para los efectos del tipo de ciencia que persigue cualquier principio de constitución de orden es igualmente valedero: «Desde el punto de vista de la ciencia, libre de toda clase de juicios de valor morales o políticos, la democracia y el liberalismo son únicamente dos principios posibles de organización social, lo mismo que la autocracia y el socialismo. No hay ninguna razón científica por la que el concepto del derecho tuviera que definirse de tal modo que excluyera las dos últimas clases de organización de la sociedad. Tal como lo empleamos en estas investigaciones, ese concepto no tiene connotación moral alguna. Designa una técnica específica de organización social. En cuanto problema científico, el del derecho es un problema de técnica social, no un problema ético» (47).

La neutralidad metafísica de la ciencia en sus presuposiciones básicas, equivale a la nivelación de principios denunciada por Voegelin. La ciencia que es posible construir a partir de ese principio de relatividad general de lo absoluto es puramente descriptiva de lo existencialmente dado en su mero darse, que renuncia comprender el fondo esencial que a esa articulación facticia confiere su verdadero sentido, y la actitud de un grupo humano en relación a ese mismo fondo radical que es lo que explica el acaecer de esos hechos. Pero una ciencia del espíritu como Kelsen no se cansa en pregonar que es la ciencia jurídica (48) puramente descriptiva es necesariamente apologética de las realidades espirituales que se limita a describir. Al exponer como única *ideología* susceptible de ser científica

(47) KELSEN: *Teoría general del Derecho y del Estado*, cit., pág. 5.

(48) Cf. KELSEN: *La teoría pura del Derecho*, cit., pág. 37: «La Ciencia jurídica es ciencia del Espíritu y no ciencia de la Naturaleza. Puede discutirse si la antítesis de Naturaleza y Espíritu coincide con la de realidad y valor, de ser y deber ser, de ley causal y norma; o si el reino del Espíritu es más dilatado que el reino del valor, del deber ser o de la norma. Mas no podría negarse que, en tanto norma, el Derecho es una realidad espiritual y no natural.»

camente comprendida en cuanto a su articulación normativa, la que *efectivamente* produce un Derecho positivo (49) extiende el manto de sublimación ideológica al principio ontológico que presupone tras las normas que comprende en su sistema científico. Kelsen ha hecho reiteradamente argumento en pro de la inmaculada pureza de su método, del hecho de que su teoría haya sido batida desde todos los ángulos políticos imputándose inconfesables connivencias ya liberales, ya socialistas, ya democráticas, ya fascistas o bolcheviques. Entiende que eso es la mejor prueba de que no está en absoluto vinculada a ninguna ideología. Creo que lo contrario es precisamente la verdad: que, en principio, es apta para canonizar cualquiera posición política con tal de que cumpla el sólo requisito de usufructuar el poder, lo que es justamente de esencia al uso admitido del término «ideología» y a sus postreras clarificaciones científicas (50). La afirmación de que sólo el principio de valor que se articula positivamente es susceptible de ser comprendido científicamente traduce sencillamente el postulado hegeliano de que «lo real es racional y lo racional real» (51). Tal es la raíz última de la «irracionalidad» de la justicia: no existe en este mundo (52).

---

(49) Cf. *Teoría general del Estado*, cit. págs. 59: «Una vez conocido el Estado como orden jurídico, revélase que la *efectividad* o *realidad* del Estado, en contraposición a los postulados meramente éticos-políticos, constituye la misma positividad del Derecho. El Estado *real existente* es el Derecho positivo, a diferencia de la justicia, que es la existencia de la Política» y «Los juicios de valor en la ciencia del Derecho», t. e. cit. en el vol. *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*, cit. pág., 261: «Si concebimos al Derecho en tanto que un complejo de normas y, por esta razón, como una ideología, esta ideología difiere, sin embargo, de otras, especialmente de las ideologías metafísicas, en tanto en cuanto la primera corresponde a determinados hechos de la realidad.» V. también KUNZ, ob. cit., págs. 49 y ss.

(50) Cf. especialmente K. MANNHEIM: *Ideology and Utopia*, Routledge-Kegan, London (t. del alemán J. Wirth y E. Shils), 5.<sup>a</sup> ed., 1949, págs. 173 y siguientes.

(51) Sobre las afinidades hegelianas del pensamiento de Kelsen; cf. LEGAZ y LACAMBRA: «Kelsen» Bosch, Barcelona, 1933, págs. 192 y ss.

(52) Cf. *Teoría general del Derecho y del Estado*, cit. pág. 13: «La usual afirmación de que existe realmente un orden natural absolutamente bueno, pero trascendente, y por tanto no inteligible, o la de que hay un objeto que se llama justicia, pero que no puede ser claramente definido, encierra una contradicción flagrante. De hecho no es sino una frase eufemística para expresar la lamentable circunstancia de que la justicia es un ideal inaccesible al conocimiento humano.»

Resta un último punto al que prestar atención. Nada de lo dicho puede afectar al hecho de que la obra de Kelsen en su campo (y aun fuera de él) como la de Max Weber en el suyo, ha constituido una aportación considerable a muchos de los más comprometidos problemas de la ciencia jurídico-política y ha alcanzado en los dos Continentes en que su magisterio se ha dejado oír, una difusión probablemente sin par en la historia de la jurisprudencia. ¿Cómo dar razón de este hecho, supuesto que su pensamiento está regido por principios cuya constitutiva esterilidad se cree haber dejado probada? La respuesta a esta cuestión se me antoja que puede ser análoga a la que para idéntico problema en el caso de Weber ofrece Voegelin. En primer término el genio personal del autor y su rara capacidad de formalización de principios de valor poniendo el peso de la argumentación en conexiones lógicas a hechos positivamente admitidos, erigiendo así en valor científico esa verdad inmanente sin advertir o silenciando que podía ser expresión de una conexión más honda de orden trascendental. Ejemplo: su construcción del orden jurídico como estructura jerárquica (53). En segundo lugar por la irrupción solapada en su pensamiento de «juicios de valor» con efectiva correspondencia en capas sociales y políticas muy amplias. Sobre este aspecto se ha insistido desde los primeros vagidos de la teoría pura, y sería tópico reiterar que el principio de neutralidad axiológica se correspondió fielmente con el ideal de neutralidad entre ideologías en pugna dentro de un marco de «gobierno de leyes» de que la democracia liberal es exponente (54). A lo tantas veces dicho quisiera sólo añadir dos consideraciones de detalle que

---

(53) Su capacidad crítica sirviéndose de idénticos recursos es también notable. V. como ejemplo su crítica del comunismo, sobre la base de un sincretismo de ciencia y política, inherente al materialismo dialéctico en «The political Theory of Bolshevism», University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1949.

(54) KELSEN ha hecho reiteradas veces la apología de la democracia. Cf. por ejemplo: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2.<sup>a</sup> ed. Mohr, Tübingen, 1929 (hay t. e. R. Luengo Tapia y L. Legaz Lacambra, Labor, Barcelona, 1934), pero quizá en ningún otro lugar se descubra de modo tan manifiesto la vinculación que en el texto se reitera, que en un pasaje del trabajo de KELSEN: *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, Hirschfeld, Leipzig, 1920, según el cual la democracia crea «die Möglichkeit jeder politischen Überzeugung, sich zu äussern und im freien Wettbewerbe um die Gemüther der Menschen geltend zu machen» (pág. 128).

corroboran lo correcto de la imputación. La primera, el rejuvenecimiento que la doctrina kelseniana ha conocido al difundirse sobre el área teórica-política anglosajona después de años de superación científica indiscutible en los círculos europeos, suceso que encuentra explicación únicamente en el hecho de que en aquélla funciona aún vigorosamente el ideal democrático como un efectivo principio de conformación de la sociedad política (55). La segunda afecta al «descubrimiento» por Kelsen al ponerse en un contacto íntimo con la jurisprudencia anglosajona, de los métodos de la «Analytical School» y en particular del pensamiento de su fundador John Austin. Kelsen tiene, naturalmente, a Austin por un predecesor de su propia concepción del Derecho, si bien estima que frustró las posibilidades latentes en un planteamiento correcto por un residuo político alojado en su pensamiento: la idea de la norma como *mandato* de un superior político a un subordinado político (56). Tengo para mí que esta diferencia trasciende su significación más allá del marco puramente teórico-jurídico. Descubre el diferente nivel de temperatura que, dentro del mismo clima general, corresponde a uno y otro pensamiento: el liberalismo individualista de la era victoriana que sirve de trasfondo a la ciencia analítica de Austin y se alza sobre una afirmación vigorosa del poder como supuesto existencial de las libertades individuales (57) y el Estado como puro esquema de normas coactivas cuyo contenido básico se deja a la determinación de las masas, reducto al que aquella ideología se ha visto conducida por el acaecer hasta el punto de parecer la expresión técnica de un «liberalismo sin sustancia» (58).

---

(55) Permite hacerse cargo de esta difusión el libro de STONE: *The Province and function of Law. Law as logic justice and Social Control*, Stevens Sons, London, 1947; para su influencia en Hispanoamérica cf. KUNZ: *La filosofía del Derecho latinoamericana en el siglo XX*, t. e. Recasens Siches, Losada, Buenos Aires, 1950, y mi recensión a esta obra en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, 61 (1952), págs. 181 y ss.

(56) Cf. *Teoría General del Derecho y del Estado*, cit. págs. 31 y ss.; KUNZ, ob. cit., págs. 51 y ss.

(57) Cf. W. A. DUNNING: *A History of political Theories. From Rousseau to Spencer*, Macmillan, New-York, 6.º ed., 1950, págs. 245-246.

(58) La expresión es de JOHN H. HALLOWELL: *The Decline of Liberalism as an Ideology*, Kegan Paul, London, 1946, pág. 107, que constituye un análisis logrado de este tránsito, con especial proyección sobre la teoría alemana del Derecho y del Estado.

## II. REPRESENTACIÓN Y EXISTENCIA: ARTICULACIÓN DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

El capítulo I del libro de Voegelin ostenta la siguiente rúbrica: «Representation and Existence». Estos dos términos expresan la estructura empírica de toda sociedad política, aquello que se nos da, en el puro darse del fenómeno político. Lo singular del fenómeno «sociedad política» como objeto del conocimiento radica justamente en no ser mero fenómeno, sino un fenómeno de cuya estructura en cuanto tal forma parte una autocomprensión precientífica: «La sociedad humana no es meramente un hecho, o un acontecimiento, en el mundo exterior susceptible de ser estudiado por un observador como un fenómeno natural. Aunque lo que es exteriormente, sea uno de sus componentes más importante en cuanto todo es como un pequeño mundo, *a cosmion* iluminado desde dentro por las significaciones que los seres humanos crean y producen continuamente como el modo y condición de su autorrealización. Es iluminada a través de un simbolismo elaborado en grados diferentes de densidad y diferenciación —desde los ritos, pasando por los mitos hasta las teorías— y este simbolismo iluminador tiene significación en tanto que los símbolos forjan la estructura interna de la sociedad como «*cosmion*», las relaciones entre sus miembros y grupos de miembros y hacen transparente su existencia como todo en el misterio de la existencia humana» (59). El conocimiento político debe partir de la premisa de que, a la estructura real de su objeto pertenece el autocomprenderse del objeto mismo. La ciencia política comienza no sobre una «*tabula rasa*» o a partir de un conjunto de hechos en un vacío lógico, sino que emerge desde el subsuelo precientífico constituido por los modos de autocomprenderse la sociedad y procede a partir de él a una «clarificación crítica de los símbolos socialmente preexistentes» (60).

De esta constitución prelógica del objeto del conocimiento político, resulta que el teórico de la ciencia política trabaja frecuentemente con dos clases de símbolos entre los que urge una discriminación conceptual: los símbolos del lenguaje que son producidos

(59) Ob. cit. pág. 27.

(60) Ob. cit., pág. 28.

como parte integrante del «cosmos» político en su proceso de iluminación desde su seno y los conceptos, en su expresión simbólica, específicos de la ciencia política. Aun cuando entre estos dos tipos de formas simbólicas haya un nexo definido por el hecho de que los segundos se elaboran en un proceso de clarificación crítica de los primeros, esta correspondencia no es un continuo lógico que enlace los símbolos de índole distinta uno a uno. Antes al contrario, en el curso del proceso de clarificación, algunos de los símbolos dados en el medio real son dejados al margen como lesivos a la economía de la ciencia, mientras que ésta elabora símbolos «técnicos», en sí mismos nuevos, como recursos para una descripción más adecuada de los símbolos que forman parte de la realidad (61). En consecuencia, estos símbolos técnicos carecen de base real mientras que hay símbolos de orden real, no susceptibles de expresión científica; por otra parte los símbolos producto de la autoiluminación —que es un proceso que discurre paralelo al de la clarificación crítica— son a veces resultado de la apropiación social de la investigación científica. Todo ello determina un clima de singular confusión en la ciencia política, y en particular, es la fuente de la ilusión de que los símbolos que se usan en la realidad política son conceptos de orden científico (62). La ciencia política clásica no dejaba de ser cautelosa ante esta impurificación de los conceptos teóricos y no otro sentido tiene el término platónico *doxa*, pero el pensamiento actual o carece de tales resortes críticos o se entrega a una depravación general de todo contenido científico bajo la «allgemeine Ideologeverdacht» (Mannheim).

La sociedad política aparece, pues, en su estructura total integrada por dos elementos: su organización externa y su autocomprensión espiritual. Al primero le designa Voegelin aspecto teórico

---

(61) Ob. cit., págs. 28-29. El ejemplo de VOEGELIN, acerca de cuya fortuna no me pronuncio, es el de la expresión científica del símbolo marxista del establecimiento del reino de la libertad, por medio de la revolución comunista, en los términos de una «hipóstasis imanentista de un símbolo escatológico cristiano». Los símbolos en contraposición son el de «reino de la libertad» por un lado y los términos «inmanente», «hipóstasis» y «escatología» de otro.

(62) Ob. cit., pág. 29. VOEGELIN pone como ejemplos «contract theory of government», «theory of Sovereignty», «Marxist theory of history» siendo así que «is rather doubtful whether any of these so-called theories can qualify as theory in the critical sense». (Ob. cit., pág. 29).

*elemental* (63). En él incide el símbolo de orden real que encuentra su expresión en el término *representación*; en manera alguna puede ser inmediatamente entendido como concepto rigurosamente científico. Esto se advierte sin más que recordar que por los días en que surgió la República norteamericana pensadores políticos eminentes opinaban que la «verdadera representación» sólo es posible allá donde no hay partidos políticos; otros pensadores atribuyen el funcionamiento del sistema inglés de dos partidos al hecho de que, en su origen, los dos partidos eran realmente dos facciones de la aristocracia inglesa; otros aún aprecian en el mismo sistema en Norteamérica mayor homogeneidad, que resulta de considerar a los dos partidos como facciones de uno solo. «Resumiendo la variedad de opiniones —dice Voegelin— se puede formar esta serie: un sistema representativo es verdaderamente tal cuando no hay partidos, cuando hay un solo partido, cuando hay dos o más partidos, cuando los dos partidos pueden ser considerados facciones de un solo partido» (64). Esto significa ante todo que el aspecto elemental de la estructura de la sociedad política no agota el problema de la *representación*.

Vogelin toma entonces el problema de la estructura desde otro ángulo: «Mientras puede haber un desacuerdo radical en torno a la cuestión de si el gobierno soviético representa al pueblo, no puede haber duda alguna, sobre que el gobierno soviético representa a la sociedad soviética como una sociedad política en forma para la acción en la historia» (65). No hay en ello contradicción alguna con lo que antecede: la cuestión de si el poder soviético representa o no al pueblo sólo puede ser elucidada si el término «pueblo» es de suyo aporético, designa algo que en su esencia misma «está ahí». Es obvio que no se da este requisito por cuanto la significación del término *pueblo* no puede ser captada de ese modo; en cambio es innegable que los actos de gobierno del poder soviético son efectivos en su espacio político, en términos de la generalidad que se da para cualquier otro poder político, y lo es también que el mismo poder soviético puede manipular de modo efectivo las masas y recursos de la sociedad soviética siendo por ello un poder operante «on the historical scene» (66).

(63) Ob. cit., pág. 31.

(64) Ob. cit., pág. 35.

(65) Ob. cit., pág. 36.

(66) Ob. cit., pág. 36.

Con ello se ofrece la sociedad política al investigador ante todo como una forma social organizada históricamente para la acción. El elemento histórico resulta de que como tales, esas formas no existen desde siempre sino que emergen dentro de un proceso de acaecimientos que en cuanto concluyen en tal resultado puede denominarse, proceso de *articulación* de una sociedad política. El concepto de articulación puede traducirse en los términos siguientes: una sociedad está políticamente articulada cuando en ella existen determinados sujetos cuyos actos «no son imputados a sus propias personas, sino a la sociedad como un todo» (67). Cuando se produce una imputación de esta índole, los sujetos de la acción imputada *representan* a la sociedad.

Se ha dado, de este modo, un paso en la clarificación del símbolo *representación*. Inmediatamente se hace ver que tal representación presupone alguna relación entre los sujetos que la actúan y el todo a que sus actos se imputan. El término «pueblo» encierra de modo confuso las dos relaciones que el léxico medieval separaba con las expresiones reino (*realm*) y súbditos (*subjects*) (68). Tomando por base un análisis histórico del proceso de articulación política desde la Alta Edad Media en que la Magna Carta se refiere al Parlamento como el «*commune consilium regni nostri*», basta la fórmula de «*the King in Parliament*», Voegelin llega a la conclusión de que cuando la articulación se extiende a través de la sociedad, se produce idéntica expansión de la voluntad que actúa la representación, hasta un punto en que «*the society becomes the representative of itself*» (69). El proceso histórico en el que el límite de articulación se alcanza, es lo que a sí mismo se expresa en el símbolo *pueblo*, y como tal desarrollo histórico, no se ha dado siempre y en todos los casos: de hecho ha acaecido sólo en el mundo occidental. No es algo postulado como necesario por la naturaleza humana, sino un proceso que no puede ser separado de ciertas condiciones históricas que se han dado sólo en Occidente (70).

(67) Ob. cit., pág. 37.

(68) Ob. cit., pág. 38.

(69) VOEGELIN encuentra la expresión más concentrada dialécticamente, de tal proceso en el *slogan* de Lincoln, «*government of the people, by the people, for the people*», en la que el término *pueblo* significa sucesivamente la sociedad política articulada, su representación, y el agregado de miembros (*membership*) vinculado por los actos de la representación. (Ob. cit., pág. 40.)

(70) Ob. cit., pág. 41.



De lo expuesto resulta que la *representación* presupone la *articulación*: es condición del existir de una sociedad política el que se articule en forma que produzca una voluntad que quiera por ella, y en tal sentido la represente. El proceso de articulación no es tan peculiar de cada sociedad en concreto que no ofrezca la posibilidad de una descripción tipológica, pero tal tarea es dejada de lado por Voegelin. La *representación* así fijada, queda a lo sumo descrita como hecho, pero cabe aún tratar de comprender teóricamente en qué radica su esencia. Según Voegelin este intento está generalmente estimulado por condiciones críticas de orden existencial de la sociedad misma: el problema se hace imperativo cuando una sociedad adviene a la existencia política, cuando está en trance de desintegración o cuando se encuentra en una fase «epocal» de su desarrollo. Entre los intentos llevados a cabo y animados con tales estímulos Voegelin expone el de John Fortescue que entre los siglos XV y XVI se planteó el problema articulación-representación al describir el modo por el que «ex populo erumit regnum» expresando los dos momentos por los términos *eruption* y *prorruption* y aún fué más allá: transfirió el símbolo cristiano del *corpus mysticum* para aprehender la esencia que se proyecta en la representación. El representante de la preocupación que el problema suscita en una fase de desintegración es Hauriou, que responde de ella con la teoría de la *institución*. Aunque las exposiciones de Voegelin —especialmente la de Fortescue— son interesantes desde otros puntos de vista, como no afectan a su construcción conceptual pueden ser dejadas de lado.

A partir de la definición sociedad política como aquello que se da cuando «it articules itself and produces a representative» (71) Voegelin concluye de su examen, que el tipo elemental de instituciones representativas comprende sólo la realización externa de un tipo especial de articulación y representación: el que históricamente se ha dado en el círculo cultural de Occidente, y que responde a un proceso que, de modo provisorio al menos, puede formularse en los términos de una articulación de lo individual como unidad representable (72). La confusión entre supuestos de orden *existencial* y aquellos otros de orden histórico-concreto que condi-

(71) Ob. cit., pág. 49.

(72) Ob. cit., pág. 50.

cionan el tipo *elemental* de representación en un error del que urge liberar a la ciencia política. La persistente atribución del símbolo *representación* a un tipo especial de articulación es un síntoma de un «provincianismo» cultural y político (73). Pero hay aún algo más: cuando un aparato representativo no cumple con su misión existencial «no constitutional legality of his position will save him», cuando —aplicando conceptos de Toynbee— una minoría creadora pasa a ser una minoría meramente dominante, está en peligro de ser reemplazada por una nueva minoría creadora. Por otra parte la confusión entre ambos órdenes de cosas ha dado contenido muchas veces a una política internacional de efectos perturbadores guiada por «its sincere but naive endeavor of curing the evils of the world by spreading representative institutions in the elemental sense to areas where the existential conditions for their functioning were not given» (74).

A este nivel de la investigación de Voegelin, la cuestión de la adecuación o inadecuación del tipo de representación a la articulación existencial plantea, en un plano más alto, el problema de la *verdad* en la ciencia política. Pero es previo a su exposición, el reconsiderar críticamente la descripción propuesta del orden existencial.

1. El primer punto que precisa ser objeto de examen es la predicada estructura «onto-lógica» del fenómeno político considerado en su totalidad: aquel carácter que la sociedad política tiene y por virtud del cual en su existir no hay meramente un consistir sino también un «logos» de su consistencia. En el orden puramente empírico la observación de que la sociedad política es algo más que una organización funcional para la acción del grupo social como todo, no puede ser puesta en discusión. Los elementos *simbólicos* — por emplear el léxico de Voegelin — se perciben tan inmediatamente en su puro «estar ahí» como la estructura funcional. Mas, esto sentado, la descripción propuesta por Voegelin, suscita cuando menos las dos cuestiones siguientes: a), si la «transustanciación» simbólica del objeto es algo singularmente específico de la sociedad política en cuanto objeto del conocimiento; y b), si la auto-comprensión simbólica es propiamente *precientífica*.

a) La primera cuestión remite a problemas fundamentales de

(73) Ob. cit., pág. 50.

(74) Ob. cit., pág. 51.

la teoría del conocimiento y de orden antropológico-filosófico, que aquí sólo pueden ser aludidos. Voegelin insiste en las primeras páginas de su libro en la imposibilidad teórica de conducir a término una investigación sobre el problema de la representación de la sociedad política, sin la base de una «filosofía de la historia» (75). Creo más bien — sin que ello implique discrepar de su postulación — que el planteamiento sugerido por su obra de los problemas básicos de la entidad política, remite de modo inexorable y en primer término a los planos filosóficos antes apuntados. El mismo Voegelin recuerda que la conexión así establecida aparece como una unidad formal de saber en el pensamiento de Platón. Podemos encontrar en efecto en Platón un punto de partida de excepcional interés para el desarrollo teórico que nos ocupa.

Desde siempre se ha insistido en la preocupación política que anima toda la especulación platónica (76), mas no es sólo lo político el estímulo que puso en acción su pensamiento cósmico sino que se mantuvo siempre en el centro del sistema. Platón tuvo la intuición certera de que lo político — una peculiar actualización del co-existir — constituía una dimensión ontológica del modo griego de ser (77) y lo enérgico y apasionado de su crítica contra la sofística responde más que a razones de orden intelectual a motivos políticos muy hondos; más exactamente, aquéllas se elevan sobre éstos, que fundamentalmente se resumen, en la necesidad de hacer frente a una concepción que partía del individuo como realidad radical y era así heterodoxa de la tradición griega para la cual el destino del hombre tenía que ser comprendido desde el ángulo de la comunidad en que vivía (78). La idea de «cosmòs» es la expresión

(75) Ob. cit.

(76) Cf. P. NATORP: *Platón*, t. e., *Los grandes pensadores*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1936, t. I, pág. 160; VERDROSS-DROSSBERG: *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, 2.<sup>a</sup> ed., Springer, Wien, 1948, pág. 70; H. WEINSTOCK: *Die Tragödie des Humanismus*, Quelle-Meyer, Heidelberg, 1953, págs. 77 y ss.; K. HILDEBRANDT: *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Bondi, Berlín, 1933; H. MEYER: *Abenländische Weltanschauung*, Schöningh, Paderborn-Würzburg, 2.<sup>a</sup> ed., 1953, t. I, esp. págs. 165 y ss.; W. JAEGER: *Paideia*, t. e. F. C. E., México, 1944, vol. II

(77) Cf. F. J. CONDE: *Teoría y sistema de las formas políticas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 3.<sup>a</sup> ed., 1951, págs. 106 y ss.

(78) Cf. R. VON PÖHLMANN: *Geschichte der soziale Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, C. H. Beck'sche V., München, 3.<sup>a</sup> ed., 1925, t. I, págs. 420.

más elevada de esa metafísica social (79). Si esto es así la «polis» en su mero existir no puede darse sin estar integrada por una estructura de orden espiritual; es más, la «polis» como sociedad política es sólo la sombra de una verdadera *polis*, y el ascender a ella es la tarea que la filosofía de Platón se propone (80).

Con ello llega a mostrarse la raíz de aquella íntima y recíproca conexión que el pensamiento platónico percibe entre la *polis* y el conocimiento de la verdad. El saber no es accesible más que desde la polis: no se asciende hasta el reino puro de las ideas desde las sombras que los sentidos nos dejan percibir, sino desde lo que las cosas parecen entre los hombres —*eidos*—; las cosas se perciben impregnadas de opiniones (*doxa*) esto es dentro de una estructura preológica que viene dado por el estar *óntico* del hombre en la *polis*, por el «ser político» del hombre. Por ello la perversión de la vida política, pervierte y frustra toda posibilidad de auténtica vida en la verdad; en la corrupción de la vida pública el hombre que corre más peligro de extraviarse es, justamente, el que busca la verdad (81). Mas, por otra parte, la *polis* ideal no es realizable más que a partir del conocimiento de la verdad: de ahí el ideal educativo de Platón y el gobierno de los filósofos. Prácticamente este mutuo condicionarse conducía a una contradicción insoluble. Sólo un tipo de «polis» podría, teóricamente al menos, dar satisfacción a los dos requisitos: una comunidad intelectual. Tal es la clave de la fundación de la Academia (82).

(79) PÖHLMANN, ob. cit., pág. 421.

(80) CONDE, ob. cit., pág. 116. Cf. T. A. SINCLAIR: *A History of Greek Political Thought*, Routledge, Kegan Paul, London, 1952, pág. 145: «The theory of Forms or Ideas can be applied to the State as to other and simpler products of human activity... Existing cities like existing tables are copies, more or less imperfect, of the Ideal City». Cf. también J. DERBOLAV: *Erkenntnis und Entscheidung. Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon*, Humboldt, Wien-Stuttgart, 1954, págs. 31 y siguientes.

(81) Cf. CASSIRER: *El mito del Estado*, t. e. E. Nicol F. C. E. México-Buenos Aires, 1947, pág. 75.

(82) Cf. WEINSTORK, ob. cit., pág. 78: «Die Akademie ist eine Polis im kleinen, wirkliche und umfassende Lebensgemeinschaft, weswegen auch als Kultverband gestiftet wurde... Die unabsehbare Bedeutung dessen, was Platon mit der Gründung der Akademie in das Abendland hineingebracht hat, liegt in der akademischen Idee, die nicht aus dem Mythos, sondern aus dem Logos stammt: dass hinfort jede mögliche, geborene

Ernst Cassirer ha dedicado muchas páginas de sus obras más constructivas al estudio de lo que llama el *universo simbólico* del hombre (83). Para Cassirer el hombre no puede enfrentarse con la realidad de un modo inmediato sino que, en vez de ir directamente a las cosas, comienza por una conversación consigo mismo. «Se ha envuelto —dice— en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos místicos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial» (84). Encuentra a las cosas dentro de este universo *simbólico* y no —inmediatamente al menos— en la estructura peculiar del universo *físico*. Por esta circunstancia, la razón es un término inadecuado para abarcar las formas de vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad. En lugar de definir al hombre como un *animal racional* ha de ser definido como un *animal simbólico* (85).

En las primeras páginas de «*Sein und Zeit*» mostró Martin Heidegger las profundas capas ónticas de donde emerge esta peculiar actitud del hombre ante los demás entes. Lo que es peculiar al hombre es el estar abierto por su ser mismo a los demás seres. El comprender el ser forma parte de la estructura óntica del hombre: «*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist*» (86). Ser ontológico, viene a decir inmediatamente, no es disponer de un repertorio lógicamente perfecto de respuestas a las preguntas sobre los demás entes, que su propia condición de ser postula. El proyectarse de este modo de ser, determina más bien una constitución *preontológica* del hombre: «ontologisch-sein besorgt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-

---

oder geschichtlich gewordene, Gemeinschaft wahrhaft politisch nur werden und bleiben könne vermöge des Wächter amter einer erlesenen «*gestaltungs*» Gemeinschaft, einer geistigen Elite also...»

(83) Cf. E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlín, 1923-1929, 3 vol.; *Antropología filosófica*, t. e. E. Nicol, F. C. H., México, 1945; *El mito del Estado*, cit. esp., págs 7-63.

(84) *Antropología filosófica*, cit. pág. 59.

(85) *Antropología filosófica*, cit. pág. 60.

(86) *Sein und Zeit*, 7.<sup>a</sup> ed. Niemeyer, Tübingen, 1953, pág. 12 (hay t. e. J. Gaos, F. C. H., México-Buenos Aires, 1951).

sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein» (87). La exégesis heideggeriana del concepto de *mundo* y de la *Weltmassigkeit* de los entes en el mundo circundante, le permite dar cuenta de la predicada condición *preontológica* del *Dasein*. El inmediato efecto del modo de estar de este ser en el mundo, es encontrarse con los demás entes como *útiles*, más justamente, en la utilidad del útil hay una referencia a otro, *algo* que lo trasciende por completo: el *Um-zu* del útil cobra sentido sólo dentro de una constelación general de «*para-qué*», determinada por otros muchos *útiles* en relación a otros muchos entes similares en la forma, al ente que tiene el útil «a mano». Esta constelación es el *mundo público* (*öffentlichen Welt*). Ahora bien: el conocimiento pasa necesariamente por ahí: «Dieses (el conocimiento) dringt erst über das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es «an sich» ist»... «Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, dass es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt «gibt» (88).

Por todas estas vías viene a mostrarse que la pretendida *auto-iluminación* del mundo político señalado por Voegelin, en cuanto inespecífica, es, como caracterización primaria, insuficiente. Por virtud de su condición misma en el mundo, el hombre, tiene acceso a las cosas en su pura realidad, desde y atravesando la atmósfera en que las envuelve en y para tenerlas «a mano». Aún más: este es el *leit-motiv* de la filosofía de Bergson. Para Bergson lo que ordinariamente se llama un *hecho*, lejos de ser lo real tal como aparecería en una intuición inmediata, es una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social; el conocimiento exige por ello, depurar previamente lo dado, de las deformaciones impuestas en él con miras a la acción y al lenguaje (89). Pero creo que es la filosofía de Xavier Zubiri la que ofrece en todo esto la definitiva palabra (90). Para Zubiri el estar humano

(87) HEIDEGGER, ob. cit., pág. 12.

(88) HEIDEGGER, ob. cit., pág. 71-72. Subrayados y entremocillados de H.

(89) Cf. *Manière et Mémoire*, Alcan, París, 5.<sup>a</sup> ed., pág. 201.

(90) La referencia a la filosofía de ZUBIRI ofrece la dificultad, insuperable, de que su pensamiento, actualmente en plenitud, carece en sus con-

es, ante todo, un *estar abierto a la realidad*; tal es la condición específica de su inteligir, de su necesario aproximarse a las cosas de modo inteligente. El hombre se hace cargo de las cosas, ante todo, en una *impresión de realidad* y anda, por ello y con necesidad constitutiva, entre *realidades*. No hay dimensión alguna a la que el hombre tenga acceso de otro modo y, por ello, no se trata de una facultad que pueda o no desplegar, sino de algo previo y dado en la condición misma de su ser. No es conocer ya, sino percibir, pero un percibir inteligente, algo que sólo es asequible a un ser cuya estructura primaria y fundamentadora, es la de una *inteligencia sentiente*. El conocimiento es la *actualización* de esta impresión de realidad.

Creo que esta apertura filosófica puede poner claridad en el problema radical planteada por Voegelin. La pretendida iluminación que desde su seno mismo proyecta la sociedad política, no es una superestructura simbólica que envuelva lo que la sociedad política como «cosa en sí» pueda ser, o al menos, no es primariamente esto. Si el hombre tropezara con lo político inmediatamente en la estructura de la articulación, no podría conferirle otra realidad que la que le atribuye, por ejemplo, a una máquina: lo percibiría en su automatismo. Ahora bien, esto no es así; la *impresión de realidad* en que el hombre se hace cargo de lo político es *cósmico-simbólica*, descubre esa articulación externa de poder dentro de un *supramando ideal* y esto por dos razones. Una, por cuanto ningún hecho político en concreto cobra sentido *político*, sino dentro de una conexión que remite a una totalidad armónica. En segundo lugar —y esta es la otra razón— porque esa totalidad está impuesta antropológicamente sobre la estructura a su vez total a que la *impresión de realidad*, necesariamente remite: *mundo*. El conocer político es por ello, no meramente un *depurar* símbolos inscritos en el orden real del ser de lo político, como Voegelin quiere. Es *actualizar* la impresión de realidad que esos símbolos expresan.

---

ceptos básicos de expresión escrita. Ha sido desarrollado, eso sí, magistralmente en sus cursos públicos a lo largo de varios años, por lo que tengo que atenerme a mis propias notas. Con todo, el trabajo de F. J. CONDE: *Introducción a la antropología de Xavier Zubiri*, en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, 67, 1953, págs. 1-16, y en el volumen homenaje a ZUBIRI, Alcalá, Madrid, 1953 (así como algún otro trabajo en este mismo), proporciona una guía segura para adentrarse en la profundidad y riqueza excepcionales de este gran pensador de nuestros días.

b) La segunda cuestión afecta a la propuesta discriminación entre términos que traducen símbolos de orden real y términos que expresan conceptos científico-políticos. El estudio del lenguaje político y el examen de los problemas lógicos que subyacen al mismo ha sido intentado muchas veces (91). En general, esta literatura se preocupa de fijar con rigor el significado de los términos, poniendo fin al confusionismo dominante en la realidad política. Merriam recuerda que en 1832 Lewis intentó fijar de una vez y para siempre el valor y significado de las expresiones políticas (92). Recientemente T. D. Weldon ha apurado la cuestión con un resultado realmente desconsolador. La crítica semántica arruina todas las posibilidades de algo que pueda parecerse a una *ciencia* política. Los términos políticos o son puros convencionalismos «técnicos» por virtud de los cuales, por ejemplo, Liechtenstein y la U. R. S. S., no obstante el abismo de diferencias que entre uno y otra media, se admiten dentro del término *Estado* (lo que para Weldon significa algo por el estilo de esto: «A tortoise isn't really an insect, even though it may be classified in that way by the Railway Company»); o responden a exigencias prácticas de la comunicación política, y en tal carácter no son sólo ateóricos, sino también por completo relativos, cambian de modo muchas veces incontrolable (93). Investigaciones de esta naturaleza, estarán siempre abocadas a resultados de esta índole, por una razón constante: parten de un desconocimiento sistemático de la estructura ontológica de la realidad política, o presuponen que la única realidad susceptible de ser explicada científicamente ha de estar constituida como el mundo matemático o como un mundo fisico-natural. «The confident and uncritical way in which *the State* is used by many modern writers suggests that *State* — escribe Weldon — is the same sort of word as *water*, *mountain*, or *sun*» (94). Este es justamente el error: jamás los

(91) Cf., por ejemplo, HAROLD D. LASSWELL: *Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics*, Stewart, New-York, 1949; T. D. WELDON: *The Vocabulary of Politics. An enquiry into the use and abuse of language in the making of political theories*, Penguin Books, London, 1953; J. F. MARKEY: *The Symbolic Process*, New York-London, 1928; C. K. OGDEN e I. A. RICHARDS: *The Meaning of Meaning*, New York-London, 1923.

(92) V. Prólogo a la *Ciencia política*, t. v. V. Herrero, F. C. E., México, 1941, pág. 118.

(93) WELDON, ob. cit., págs. 46 y ss.

(94) WELDON, ob. cit., pág. 46.



términos políticos expresan algo meramente como si *estuviera ahí*. Los términos políticos (y de otra forma también la terminología científica de la política) están de necesidad inscritos en la estructura misma de la realidad política.

Un trabajo reciente de Hans Freyer (95) puede servirnos de punto de partida. Freyer se propone investigar una serie de conceptos de la historia de las ideas políticas —democracia, liberalismo, socialismo, conservativismo— en su *origen*. Tal determinación responde a una característica de los conceptos políticos, que pone por delante: los conceptos políticos son resultados de la especulación teórica pero también designan teleológicamente objetivos del querer político, describen hechos, mas al propio tiempo estimulan el *tomar posición*, aprehenden pero también *señalan* (96). Para el demócrata convencido la *democracia* es una confesión, y en tal sentido la comprende como una *verdad* pero no de orden teórico sino «in Sinne der willentlichen Stellungnahme». Por doquier, donde la vida política discurre de modo agitado, los conceptos políticos se encuentran en pugna. Son ellos los que fijan los frentes, plantean las cuestiones y las decisiones en torno a las cuales se centra la lucha. Muchas veces, son *slogans* más que conceptos propiamente tales; señalan la dirección a que se apunta sin formular una expresión acabada del orden político a que se aspira. Pero a veces, el proceso es distinto. A veces, un concepto político se forja en pura especulación. Un pensador político puede deducir la configuración de la comunidad política partiendo de supuestos tales como el orden divino o la naturaleza del hombre; la estructura conceptual así deducida puede quedar al margen de la realidad política de su tiempo, puede incluso ser una utopía, pero puede también despertar fuerzas latentes en aquella realidad, y dispararlas hacia la acción: puede animar una revolución (97).

Todo esto muestra que la distinción que Voegelin propone en-

(95) Cf. *Politische Grundbegriffe*, Kesselringsche V., Wiesbaden, 1951.

(96) FREYER, ob. cit., pág. 3.

(97) Ob. cit., pág. 4. También F. J. CONDE al investigar el concepto político de *representación* en su *Representación política y Régimen español*. Ed. de la Subsecretaría de Educación Popular, Madrid, 1944, parte de la implicación polémica del vocablo: «Por lo común —dice— el término representación suele ir seguido de un adjetivo que, al mismo tiempo que califica una realidad concreta, desvalora los demás fenómenos más o menos análogos» (ob. cit., págs. 15-16).

tre símbolos políticos de orden real y conceptos, teórico-políticos. Distinta mucho de ser clara. La pureza teórica de un concepto político no es un atributo lógico, sino una *circunstancia* política. Es *teórico*, justamente en la medida, en que ha dejado de ser *operante*; la realidad que aprehende ha dejado de ser política o no ha encontrado aún conexión efectiva en el sistema de fuerzas en lucha en el espacio político: es *pura* utopía. Tomemos los mismos ejemplos que Voegelin propone: la teoría del contrato social, la teoría de la soberanía, la concepción materialista de la historia. Es discutible si los dos primeros pueden servir como recursos teóricos idóneos para dar expresión a la articulación real del orden político, o de determinadas formas políticas al menos. Pero nadie puede poner en duda que son, *ahora* puramente teóricos e incluso durante mucho tiempo —sobre todo el concepto de *soberanía*— se han tenido como categorías *lógicas* de la teoría del Estado. En su día en cambio fueron símbolos de orden real, símbolos que animaron o presidieron el despliegue de la realidad política: la teoría del contrato constituye el subfondo teórico desde el que se ha alzado el constitucionalismo moderno, la teoría de la soberanía aparece como instrumento teórico de justificación de una nueva forma de existencia política, el Estado moderno. La concepción materialista de la historia está aún en la fase operativa del concepto en la realidad política: es un instrumento crítico demolidor de los contenidos espirituales de las posiciones políticas adversas.

Es evidente que estos símbolos o conceptos operantes no pueden ser dejados pulcramente de lado, como prejuicios o mitos, como elementos precientíficos de los que es preciso liberarse previamente para tener acceso a lo que la realidad política sea en sí. Ellos son *justamente la realidad política* y no símbolos o preconceptos de una realidad que falsean. No son *precientíficos* sino *preontológicos*, constituyen formas del *supramundo ideal* de unos y otros contenidos, merced al cual el hombre se comporta políticamente, «anda» entre realidades políticas. Lo que se llama *ciencia política* (el que sea o no propiamente ciencia, remite a otros problemas) no es el resultado de un dejar de lado estas formas ideales como seudoconceptos, sino de *actualizar* el orden que postulan. Pueden ser *falsos*, pero su falsedad no es de orden *teorético* sino de orden ideal. Es la falsedad del ideal que postulan, pero no por ello son menos *verdaderos* en cuanto *reales*: ¡Cómo poner en duda que hay falsedad en la vida política! Su

falsedad ideal --cuando lo es-- no obsta su actualización científica: La Ética tiene su teoría del mal, como la lógica tiene su teoría del error. La ciencia política es el repertorio de formas de orden político latentes en una realidad política históricamente dada, comprendidas en su actualización teórica máxima.

2. Precede considerar, ahora, la descripción de la sociedad política que Voegelin lleva a cabo mediante el juego de los conceptos de *articulación* y *representación*. En este punto su exposición encierra, a mi parecer, los contenidos más valiosos.

Por de pronto, constituye una superación enérgica de lo que él mismo llama el *provincianismo* que implica la atribución en exclusiva de carácter representativo al tipo peculiar de instituciones en que ha plasmado la articulación de la sociedad política occidental. Ya F. J. Conde, entre nosotros, ha bosquejado el proceso por virtud del cual «el concepto de la representación acaba involucrándose totalmente en el entramado del Estado de derecho burgués, y queda, así, inscrito en el horizonte propio del racionalismo liberal» (98) y como llegado el *régimen representativo* a su punto de saturación, se comprometió la teoría política a liberar el concepto, purgándolo de sus notas accidentales, con el resultado de plantear la polémica en torno a la «esencia» de la representación (99), esto es a la esencia de lo representado. La búsqueda de esta *esencia* como «centro de integración de valores» (Smend), como principio de configuración política en la que el pueblo como unidad política se hace presente (Schmitt), como medio técnico de actualización de la voluntad general (Heller) y como expresión del ser de la nación como unidad orgánica de vida (Ferri), fué asimismo descrita por Conde fijando críticamente su equívoco y común punto de partida: «La representación política consiste en dar presencia a algo que constituye una realidad, pero que por sí mismo carece de presencia... Lo que se nos viene a decir es esto: el «pueblo» es una realidad verdadera y perfecta en sí misma, aunque adolece de presencia. Aquí está el nudo de la cuestión. Por ventura, una realidad que carece de *presencia* ¿es propiamente una realidad perfecta?» (100). La objeción, daba ciertamente en el blanco, y obligaba a proseguir la investigación por

(98) *Representación política y Régimen español*, cit. pág. 29.

(99) *Ib.*, págs. 32-33.

(100) *Ob. cit.* pág. 53.

otro sendero más realista. Por otras vías llega Voegelin a la misma conclusión de que la *representación* es efectiva sólo cuando concurren ciertos requisitos que no pertenecen al mecanismo del procedimiento, sino que son de orden *sustancial*, e inmediatamente añade: «The substance in question is vaguely associated with the will of the people, but what precisely is meant by the symbol *people* does not become clear» (101).

Conde encuentra la solución, considerando al *pueblo*, en cuanto realidad colectiva, como meramente incoada o potencial, desde el punto de vista político. «Como realidad social, la realidad del pueblo está afectada por una dimensión de no ser, es nuda posibilidad para lo político. He ahí la razón de que no tenga propiamente *presencia*, no ya por pertenecer a una realidad invisible, *ideal*, o por estar latente; lo que le falta es *actualidad*... el problema de la representación se desplaza hacia un plano ontológicamente diferente. Dar presencia no significa hacer visible o patente una realidad en sí misma perfecta, aunque invisible, sino *actualizar* la posibilidad que la realidad social ofrece al hombre de ascender al plano político. Representar es actualizar la posibilidad de lo político» (102). El resultado de esta actualización va antepuesto en el concepto de *realidad política*: «La realidad política es, ni más ni menos, realidad social reducida a unidad en virtud de un plan, ayuntamiento consciente de voluntades humanas, actualización de actos sociales de cada persona *en verdadera unidad de operaciones*» (103).

Voegelin parte del concepto de «political society in form for action in history» y hace ver que esta capacidad de operación es el resultado de un proceso histórico de *articulación*: «As the result of political articulation we find human beings, the rulers, who can act for the society, men whose acts are not imputed to their own persons but *to the society as a whole*... When his acts are effectively imputed in this manner, a person is the representative of a society» (104). En definitiva el término *articulación* sugerido por Voegelin expresa en el plano institucional, lo que el concepto de *actualización* de que se sirve Conde significa en el plano ontológico. En los dos casos, y por un razonamiento concurrente

(101) Ob. cit., pág. 35.

(102) Ob. cit. pág. 55.

(103) Ob. cit., pág. 54 (subrayado mío).

(104) Ob. cit., pág. 37.

--en el que es obligado reconocer al profesor español una prioridad de algunos años-- se lleva el sentido radical del concepto *representación* al proceso en el que el grupo se da su consistencia política, se constituye en forma de actuar según una unidad de operaciones o cobra forma para la acción en la historia (105).

No cabe duda que se obtiene así un punto de partida radical, que permite desalojar para siempre de la indagación teórica el fantasma de la esencia, la «cosa en sí» que la teoría de la representación venía persiguiendo. Se podrá objetar que de esta manera la teoría política se neutraliza, confiriendo carácter representativo a toda sociedad política organizada como tal. Voegelin ha llevado la objeción a su límite: se ha planteado el problema a partir del controvertido carácter representativo de la Unión Soviética. Sólo que el término *representativo* tal como se usa en el último contexto permanece fijado en el marco de significaciones en que lo encierra la ideología democrático-liberal y por lo mismo implica un planteamiento disimulado de un problema de orden ontológico sino de morfología política, y en este carácter de orden puramente histórico, a saber: si el mecanismo de formación de los contenidos de la decisión política es el mismo en la Unión Soviética que en Gran Bretaña o en los Estados Unidos. La cuestión es perfectamente lícita, pero no puede atribuirse a su respuesta la significación de un juicio de hecho valedero para responder al problema de si la Unión Soviética está o no está constituida políticamente. Hacerlo así, equivale a incurrir en el ingenuo «provincianismo» del famoso artículo 16 de la Declaración de 1789: «Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de

(105) CONDE advierte seguidamente (cf. ob. cit., págs. 56 y ss.) que el resultado alcanzado ilumina de golpe el fenómeno de la *imputación*, y depura la teoría de todos los esquemas formales operantes en la llamada representación de derecho privado. La diferencia obvia estriba en que en lo político no hay una dualidad de voluntades enlazadas por un vínculo jurídico de transmisión de la una a la otra, sino actualización de una voluntad; el pueblo se otorga en la representación la capacidad de decidir políticamente. VOEGELIN ataca seguidamente el problema de la imputación (ob. cit., pág. 37) fijando la diferencia entre «an agent an a representative» siendo este «a person who has power to act for a society by virtue of his position in the structure of the community, without specific instructions for a specified business, and whose acts will not be effectively repudiated by the members of the society.»

constitution.» La teoría de la representación tiene que limitarse a ser un instrumento teórico de constatación del fenómeno político como estructura total y de tipificación sobre esta base de las modalidades históricas de articulación de las decisiones políticas. La aparente neutralidad de la ciencia política concluye aquí, porque aquí concluye la teoría de la representación sin prolongarse en la estéril indagación de las «esencias» o «valores» a representar. Se limita a definir escuetamente la configuración ficticia en la que lo político cobra su forma peculiar de encarnarse en la realidad social. Aprehende simple y meramente aquel hecho que Fortescue —según oportunamente recuerda Voegelin— definía de modo impecable en estos términos: «ex populo erumpit regnum». Más, a partir de aquí, se nos hace problemática la realidad política en otro plano más alto: ¿Qué *sentido* —en general— tiene este actualizarse el grupo social en cuerpo político? ¿Qué *sentido* —en concreto, históricamente— incorpora esta o la otra forma de sociedad política? Volvamos en este punto al libro de Voegelin.

### III. REPRESENTACIÓN Y VERDAD: LA ESTRUCTURA TRASCENDENTAL DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

La crítica de la neutralización axiológica de la ciencia llevada a cabo por Voegelin se había alzado trascendentalmente, según hemos visto, sobre la afirmación de principio de que «this abolition of the *values* as the constituents of science led to a theoretically impossible situation because the object of science has a *constitution* after all, that is, the essence toward which we are moving in our search for truth» (106). La ciencia progresa desde una realidad que se le constituye en objeto hasta un aprehender la esencia de esa realidad, lo que se le presenta como término de sí misma, como verdad hacia la que tiende. No hay otro saber que el saber de verdades.

En el caso de la ciencia política el presupuesto real aparece, para Voegelin, según quedó dicho, como una realidad autoiluminada acerca de sí misma, como una estructura social articulada, pero también como una estructura de símbolos de orden real. La ciencia procede, a partir de aquí, a una clarificación crítica de

---

(106) Ob. cit., pág. 21.

ese complejo simbólico y articula su sistema lógico como una estructura de conceptos técnicos. ¿Dónde está —si esto es así— la *verdad* del saber político? ¿En el marco de símbolos dentro del que la sociedad se comprende a sí misma? ¿En la articulación conceptual que elabora el teórico de la ciencia política? ¿Son dos «verdades» diferentes? ¿En qué relación se encuentran uno y otro momentos —si se trata de esto— del saber político? (107).

Voegelin se concentra metódicamente sobre el supuesto conflicto de verdades. El primer punto a poner en claro, es el carácter atribuible a la verdad dada como conjunción simbólica en la realidad política misma. Al decirse que la sociedad política representa una verdad «is such language empty, or is there really something like a representation of truth to be found in political societies in history?» (108). Si tal fuera el caso sería preciso admitir, prosigue Voegelin, que el problema de la representación no se agota en el sentido existencial, antes fijado; habría de admitirse como necesaria, la distinción entre la representación *de la* sociedad por su articulación representativa y una segunda relación «in which society itself becomes the representative of something beyond itself, of a transcendent reality» (109). Esta cuestión parece susceptible de una corroboración empírica, a saber; históricamente ¿se han presentado las sociedades políticas como «representación» de un orden trascendental?

Recurrir a la comprobación histórica es, como es sabido, uno de los métodos habituales de la ciencia política clásica. Platón, Aristóteles, Polibio como Guicciardini, Maquiavelo, Bolino o Montesquieu han comprendido lo político desde su trasfondo histórico. Voegelin apura el procedimiento y alguno de sus análisis —por ejemplo, la simbólica del imperio aqueménida y la del mongólico— son de notable valor para la historia de las formas políticas. Pero no es posible, en los límites de este trabajo, seguirle por ese camino. Bastará indicar que para nuestro autor, el comprenderse la sociedad política a sí misma como representación de un orden cósmico es un fenómeno que surge en el período de los imperios cosmológicos en el sentido técnico, pero no queda confinado en ese período, como algo peculiar de él; no sólo sobrevive la representación cosmológica en la idea medieval del Imperio y continúa en la

(107) Ob. cit., págs. 52-53.

(108) Ob. cit., pág. 53.

(109) Ob. cit., pág. 54.

China del siglo XX, sino que es reconocible incluso bajo símbolos de orden diferente. En la dialéctica marxista, la verdad del orden cósmico es reemplazada por la verdad de un orden históricamente inmanente, pero el sentido de la representación y el papel que ésta juega en el movimiento comunista, son idénticos a los que cumplían en el imperio mongólico. El orden que predica se postula como el único en armonía con el acontecer histórico; su fin establecer el reinado de la libertad y la paz; los adversarios luchan contra la corriente histórica y están fatalmente llamados a ser barridos; nadie puede entrar en guerra legítimamente con la Unión Soviética, sino en representación de las fuerzas del mal, y quien lo hace es por ello, de necesidad histórica, un agresor; la población bajo el control político del adversario no es «conquistada» sino «liberada» de sus opresores y con ello de su existencia bajo el imperio del error y del mal (110).

Al admitirse, al hilo de esta corroboración histórica, que las sociedades políticas se conciben como estructuras para la expresión de una verdad de orden trascendental, se plantean nuevas cuestiones. ¿Son todas las sociedades políticas mónadas de expresión de la verdad universal por su pretensión de imperio universal? ¿Cabe plantearse la cuestión de la validez de la verdad en cada caso? ¿Es la caída de los imperios la única prueba de la verdad, en el sentido de que el poder victorioso es el que realmente la encarna? Aparentemente estas cuestiones rebasan el marco técnico de la ciencia política. Es preciso admitir, en favor de Voegelin, que ese marco está establecido por criterios absolutamente dominados por la mentalidad positivista, y aun más que, de hecho, la lucha en la arena política no está hoy planteada dentro de un esquema jurídico-político de constituciones y de normas, de derechos públicos subjetivos y de limitación jurídica del poder, sino en la colisión existencial entre principios totales acerca de la concepción del mundo y del hombre. La ciencia política puede seguir adscrita a sus descripciones de orden concreto, pero es a todas luces evidente que esas estructuras formales a que pretende limitarse la investigación, juegan un papel de orden subalterno en la realidad política que tenemos ante los ojos, y que su destino se decide de modo inexorable en otro plano.

La irrupción del problema de la verdad trascendental en la

---

(110) Ob. cit., pág. 59.



«conformación de la realidad política, es considerada por Voegelin como un acontecimiento histórico en sí mismo. Se produce a lo largo de un proceso que cubre cerca de cinco siglos en la historia de la humanidad, del 800 al 300 a. C. aproximadamente, y que tiene lugar simultáneamente en varias culturas, al parecer sin que se dé una influencia recíproca. Se trata sencillamente de la teoría del tiempo-eje, últimamente formulada por Karl Jaspers: «Este eje de la historia universal --dice Jaspers-- parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy... En ese tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Laotse, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen los Upanishadas, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo hasta el materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zarathustra la excitante doctrina que presenta al mundo como al combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Denteroisaias. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos --Parmenides, Heráclito, Platón--, los trágicos, Tucídides, Arquímedes... La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites... Se formula preguntas radicales... Esto resulta de la reflexión. Un día la conciencia se hace consciente de sí misma, el pensamiento se vuelve hacia el pensamiento y lo hace su objeto... En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos y se inicia las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone en pie lo universal» (111). Voegelin se refiere también a los dos tipos, *sociedad abierta* y *sociedad cerrada* elaborados por Bergson, significando que se construyen en estrecha dependencia con la aparición del misticismo (112). Mas, de cualquier manera, Voegelin encuentra el

(111) Cf. JASPERS: *Origen y meta de la historia*, t. e. F. Vela, «Revista de Occidente», Madrid, 1950, págs. 7-8.

(112) Cf. BERGSON: *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión*, t. e. M. González Fernández, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1946, páginas 283 y ss.

punto culminante, al menos por lo que respecta al círculo cultural de Occidente y, sobre todo, en lo que al problema político atañe, en la filosofía griega, concretamente en la filosofía platónica.

El punto de flexión está en la concepción antropomórfica de la polis platónica; la introducción de la idea del hombre en el esquema microcósmico que articula la sociedad política, lleva consigo una conexión trascendental-antropológica que dominará para siempre el problema radical de lo político. El principio antropológico opera, de un lado, como principio general de interpretación de la sociedad; de otro, como instrumento de crítica social (113).

En el primer sentido significa que, en su orden, cada sociedad política refleja el tipo humano que la constituye. Si se admite, por ejemplo, que el tipo de imperio cosmológico es la expresión política de un tipo humano que vive la verdad de su existencia como «armonía con el cosmos», o si se tiene en cuenta que Platón concibe la decadente polis de sus días con la expresión del tipo humano que es el sofista, y opone a ella como paradigma la idea de una polis que proyecte el supremo ejemplar humano del filósofo, se hace claro entonces que uno de los problemas capitales, si no el primero de todos, que a una teoría de la sociedad política se le impone, es la comprensión del tipo humano que subyace a la sociedad política, que lo comprende (114). Pero a esta función hermenéutica que el principio antropológico cumple de esta manera, se liga de modo casi inseparable su función crítica. La realidad política recibe su estructura agonal, del hecho de que en ella irrumpen concepciones radicales acerca del hombre que luchan por conseguir su objetivación política, y consecuentemente las fuerzas en lucha se comprenden recíprocamente como expresión de la lucha universal entre el bien y el mal, entre la verdad y el error. «Así como en los imperios cosmológicos el enemigo se identifica con el representante de la Mentira, así ahora, a través de la experiencia de resistencia y conflicto, el adversario aparece como el representante del engaño, de la falsedad, del *pseudos* en relación al orden del espíritu. De ahí que los varios tipos platónicos no formen un mero catálogo de variedades humanas, sino que se distingan de modo que uno viene a ser el tipo de la verdadera humanidad, y los demás tipos varios de desorden de alma. El verdadero tipo es

(113) Ob. cit., pág. 61.

(114) Ob. cit., págs. 61-62.

el filósofo, mientras el sofista viene a ser el prototipo del desorden» (115). Esta identificación del prototipo humano con el filósofo parece decisiva para Voegelin. Según él, Platón no ha desarrollado una filosofía más del hombre, entre tantas otras; se aplicó conscientemente a una comprensión radical del alma humana, y como resultado de ella llegó a la conclusión de que alcanzaba su plenitud en el tipo humano que vive en singular experiencia del divino *sophon*, tipo que reaparece en el pensamiento de San Agustín bajo la figura del *amator sapientiae* («Civitas Dei», VIII, 1).

La significación de la actitud teórica es deducida por Voegelin sobre estas bases: «Theory is not just any opining about human existence in society; it rather is an attempt at formulating the meaning of existence by explicating the content of a definite class of experiences. Its argument is not arbitrary but derives its validity from the aggregate of experiences to which it must permanently refer for empirical control» (116). El «homo theoreticus» es el *spoudaios* aristotélico, esto es, un tipo humano que ha actualizado hasta el máximo las potencias de la naturaleza humana, que ha conformado su carácter en la actualización habitual de las virtudes éticas y dianoéticas, en una palabra, el hombre que en la plenitud de su desarrollo es capaz del *bios theoretikos*.

La apertura del alma humana a la verdad trascendental, que es un hecho histórico obra del genio de la mística, significa, ante todo, una nueva relación del hombre con Dios. Si el verdadero orden del alma puede convertirse en pauta crítica de medida de los tipos humanos y de las formas de orden social, es justamente porque descubre la verdad acerca de la existencia humana en el límite mismo de la trascendencia. «The meaning of the anthropological principle must, therefore be qualified by the understanding that not an arbitrary idea of man as a worldimmanent being becomes the instrument of social critique but the idea of a man who has found his true nature through finding his true relation to God. The new measure that is found for the critique of society is, indeed, not man himself but man in so far as through the differentiation of his psyche he has become the representative of divine truth» (117). La resolución *teológica* del principio antro-

(115) Ob. cit., pág. 63.

(116) Ob. cit., pág. 64.

(117) Ob. cit., págs. 67-68.

pológico, encuentra su expresión al oponer Platón a la fórmula de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas» la de que «Dios es la medida» («Las leyes» 716). Platón corona aquí una trayectoria del espíritu griego que se deja percibir en Solón, Heráclito, y sobre todo en Jenófanes, según el cual sólo la comprensión de Dios en la plenitud de su trascendencia permite alcanzar la comprensión del hombre en su verdadera naturaleza, que postula una cierta relación a la divinidad (118). Con ello quedan ligadas de modo inescindible la verdad de lo humano con la verdad de Dios.

En este punto, cree posible Voegelin volver a la cuestión suscitada sobre la dualidad de verdades, la inmanente de la sociedad y la teóricamente formulada por el investigador. La sociedad política es un cuerpo social articulado para la decisión como totalidad, y en tal sentido, cobra forma en la representación existencial; pero es también representación de una verdad de orden trascendental. Estos dos principios estructurales no se superponen el uno al otro, sino que se interpenetran recíprocamente actualizándose el uno por el otro: «The two meanings refer to aspects of one problem in so far as, first, the existential representative of a society is its active leader in the representation of truth; and in so far as, second, a government by consent of the citizen-body presupposes the articulation of the individual citizens to the point where they can be made active participants in the representation of truth through *Peitho*, through persuasion» (119). La experiencia de lo trascendental y los símbolos en que tal experiencia se vierte, constituyen el núcleo de la teoría del orden social. La clarificación crítica que el teórico lleva a cabo, permite genéticamente descubrir el alma como centro de imputación de lo trascendental y de su verdad antropológica y teológica y, de otro lado, críticamente, permite medir los símbolos de orden real por las pautas del orden trascendental (120).

La obra de Voegelin en sus principios constructivos concluye en realidad en este punto. Al proseguirla en la línea de una filosofía política de la historia describiendo la lucha por la representa-

(118) Cf. W. JAEGER: *La teología de los primeros filósofos griegos*, t. e. J. Gaos, F. C. E., México-Buenos Aires, 1952, págs. 43 y ss., a quien se remite VOEGELIN.

(119) Ob. cit., pág. 75.

(120) Ob. cit., ib.

ción en Roma entre la *teología civil* de Varrón y la *teología sobrenatural* de San Agustín, y el mundo político moderno como producto de una divinización imanentista de origen gnóstico que encuentra su fin en la teología política totalitaria, no hace más que desarrollar históricamente —con sugerencias muy valiosas, pero dentro de una línea de desarrollo que sería susceptible de una cautelosa consideración crítica— aquellos presupuestos, que son los que pueden interesar en sí mismos, en una discusión que se mantiene dentro del marco de problemas que define el tema de la fundamentación de la ciencia política.

\* \* \*

La obra de Voegelin, vulnerable a la crítica desde muchos flancos, es, con todo, una formulación vigorosa del programa que una ciencia política actual tiene que plantearse, para hacer frente con razonable posibilidad teórica a su propio objeto. Por doquier se habla de una crisis de la ciencia política, y con ella de una crisis general que afecta a todas las disciplinas en conexión íntima con los problemas fundamentales del Derecho y del Estado. Como todas las transformaciones radicales que se han sucedido en estas disciplinas, el desgarramiento actual del marco metódico dentro del que venían operando, encuentra su razón de ser en una conmoción que está sacudiendo la existencia humana en sus formas de vida más elementales y en sus principios más radicales. Toda crisis de la sociedad política moderna *tiene necesariamente* que corresponderse con una crisis en los principios de toda construcción teórica ligada de alguna manera a aquella realidad radical. «Tras la crisis externa del Estado en su ser, hay evidentemente —dice Ernst von Hippel— una crisis interna, la cual se puede designar como crisis del concepto mismo del Estado. O dicho de otra manera: los conceptos con los que pensamos hoy la comunidad, y en particular el *Estado* son, en relación a su fundamento, falsos, o cuando menos, insuficientes para establecer el verdadero orden, ya que en otro caso la aplicación a la realidad de los conceptos políticos *modernos* no hubieran conducido a las catástrofes descritas. Es necesario, por ello, penetrar teóricamente en aquella esfera en que tienen su fuente las representaciones tanto jurídicas como polí-

ticas del Estado. Y sólo y en tanto que se haya logrado alcanzar esta zona básica y el orto conceptual originario del Estado moderno, podrán tenerse la esperanza de encontrar la raíz espiritual de las confusiones y con ello la de solventarlas o al menos suavizarlas» (121). Pero la revisión de estos conceptos en sus presupuestos no es imperativa, sólo por virtud de estas exigencias. Lo es también por rigor teórico, en cuanto todo el mundo tiene ante los ojos la *imposibilidad de comprender nada de lo que está sucediendo en la realidad* sirviéndose de categorías con validez dentro de una estructura total de la política que ha sido, en todos sus elementos de alguna significación, rebasada en y por el acaecer histórico.

La *aporía* a que la ciencia política se ha visto conducida, pueda expresarse en estos términos: una ciencia que se haga problema de las formas de orden que articulan la coexistencia política, puede hacer abstracción metódica de los fundamentos antropológicos y trascendentales que subyacen a esas formas, mientras tales fundamentos son admitidos dentro de un ciclo cultural con generalidad teórica y sociológica, de modo que la discusión en torno a ellos se mantenga dentro de límites entendidos, no llegando a desgarrar los tejidos vitales de aquella coexistencia. Esta *circunstancia* se ha dado en períodos prolongados de la civilización occidental, y dos de ellos, al menos, pueden citarse como óptimos: la *civitas christiana* de la Edad Media y apenas un siglo de configuración democrático-burguesa entre el XVIII y el XIX. Del seno mismo de estas *constituciones históricas*, brotaron a su hora fuerzas disolventes que pugnaban por encarnarse políticamente, y en la medida que lo consiguieron, provocaron con la revolución en las estructuras materiales del poder, una revolución paralela en la fundamentación teórica de las disciplinas jurídico-políticas. El Estado moderno trajo consigo una nueva ciencia política, como la promovió también la democracia burguesa, y así la provoca también la lucha agresiva que en el orden mismo de los principios plantea el comunismo. En la medida en que se ponen en cuestión los valores supremos del hombre y de su vida espiritual, la ciencia política se ve obligada a hacerse cargo de modo inexorable de la significación política de esos fundamentos, por la desnuda

---

(121) Cf. VON HIPPEL: *Die Krise des Staatsgedankens und die Grenzen der Staatsgewalt*, Metzlersche V., Stuttgart, 1950, pág. 12.

razón de que esa polémica ha llegado a encontrar encarnadura política y es por ello el hecho político máximo de nuestros días.

La «trascendentalización de lo político es una constante histórica desde la aparición del Cristianismo. Creo que Voegelin incurre con Jaspers en error al remontar más atrás los orígenes de este decisivo momento de la *forma mentis* política. En el caso de Jaspers su tesis del tiempo-eje puede ser compatible con lo que aquí se sostiene, porque él la formula para hacer frente a un círculo más amplio de problemas. Expresamente dice que busca un eje histórico universal que comprenda y supere a «nuestra manera de contar el tiempo» que es «el testimonio cotidiano de esta estructura cristiana de la historia universal» (122). No sé hasta qué punto sea esto hacedero, ni si es posible enfrentarse en este momento a tal cuestión. De lo que no cabe duda es que media un hiato henchido de significación entre la idea precristiana del orden cósmico y la concepción cristiana redentora del hombre. Esta concepción sitúa al hombre en el centro de la historia universal justamente, por ser el destino del hombre lo que presta al acaecer su sentido y su resolución (123). Mas con ello lo sitúa también en el centro de valoración de lo político. La relación específica Dios-Hombre que sirve de base al plan soteriológico cristiano se proyecta en la comprensión de lo político de forma que el orden que en éste se plasma está connotado radicalmente de experiencias cristianas. De cualquiera manera que el hombre trate de entenderse a sí mismo en la raíz de su ser y en la visión de su destino, descubrimos resonancias cristianas, a veces pervertidas de modo singular, pero en todo caso ligadas de modo inexorable a ese fondo religioso. «Desde la aparición del cristianismo —escribe Litt— no ha conocido el Occidente un pensamiento sobre el valor y la esencia de la existencia humana, que estuviera por completo al margen de la influencia del mundo espiritual cristiano. Este influjo puede ser su-

---

(122) JASPERS, ob. cit. pág. 7.

(123) He tratado este problema con detenimiento que me excusa de reiterarme en este lugar, en mi trabajo sobre Alexis de Tocqueville. Me limito a recordar que la afirmación de que sólo la escatología cristiana es la que proporciona su eje de sentido a la Historia, es la tesis central del espléndido libro de KARL LOWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Europa Verlag, Zurich-Wien, 1953 (anteriormente editado en inglés bajo el título *Meaning in History*). Cf. también O. CULLMANN: *Christus und die Zeit*, Zollikon-Zurich, 1948, 2.ª ed.

mamente complejo y de índole muy difícil de probar... Una teoría del hombre por completo neutral en relación al cristianismo, es desde la difusión del Evangelio una imposibilidad» (124). Consecuentemente, tampoco ha conocido, desde entonces, una idea política, que proyecte meramente un orden cósmico, tratando de ponerlo en ejecución sobre el escenario histórico, sino que todas se desarrollan a partir de un principio antropológico radical que engloba tanto una interpretación del hombre en su ser, como una pauta para la consumación de su destino. Esto es lo que hay tras la afirmación de Schmitt de que todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados (125), cualquiera que sean los reparos que se puedan formular a algunas de las analogías que por su parte se pretenden hacer valer. La implicación recíproca de los conceptos ontológicos de orden radical que subyacen a toda teoría del Estado con principios de orden trascendental es formulada por Erich Kaufmann con todo rigor en estos términos: «Antropología, Cosmología y Teología no son tres campos separados, sino que se encuentran en necesaria correlación: las respuestas a las cuestiones que cada una de esas disciplinas se plantea, son siempre, al mismo tiempo, respuestas a las cuestiones objeto de las otras. La imagen de cada una de esas tres magnitudes: Dios, Hombre, Mundo, determina la imagen de las otras. Tampoco es posible fijar la idea del Hombre sino en relación a Dios y al Mundo» (126).

No es posible exponer en este lugar el proceso dialéctico a que estos elementos trascendentales se han visto sometidos en la cultura occidental al ser plasmados políticamente. Baste sólo indicar que se han hecho singularmente sensibles a la percepción histórica, justamente en el momento que alcanzaban, por virtud de ese mismo proceso, el límite de su inversión inmanentista. Un texto de Marx, entre muchos que un estudio obediente a esta línea podría considerar, expresa esto con singular elocuencia: «Der Kommunis-

(124) Cf. T. LITT: *Mensch und Geist. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Federmann V., München, 1948, pág. 11.

(125) Cf. *Teología política*, t. e. F. J. Conde en el vol. ESTUDIOS POLÍTICOS, Cultura Española, Madrid, 1941, págs. 72 y ss.

(126) Cf. E. KAUFMANN: *Die anthropologischen Grundlagen der Staatstheorien. Bemerkungen zu Rousseau, Luther und Kant*, en «Rechtsprobleme in Staat und Kirche» (Festgabe für Rudolf Smend), Schwartz, Göttingen, 1952, pág. 177.



*mus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung des menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusste und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus-Humanismus als vollendeter Humanismus-Naturalismus; er ist die wahrhafte Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiss sich als diese Lösung» (127).

Pero el concepto de *representación* de que Voegelin quiere servirse para comprender estos presupuestos trascendentales de la que la ciencia política tiene que hacerse cargo para aprehender radicalmente su objeto, me parece, por razones de fondo, inaceptable. La sociedad política no *representa* estos elementos, sino que los proyecta históricamente. Esto significa, por de pronto (y dejando para mejor ocasión el desarrollo del concepto de *proyección* como definitorio del modo de encarnarse como forma política aquellos elementos), que entre el *supramundo ideal* y su configuración histórica discurre un proceso que constituye el núcleo primordial a partir del cual la realidad política se constituye en realidad específica. Significa de otro lado que esos elementos trascendentales no funcionan como mecanismos causales en el discurrir histórico, sino que *ordenan espiritualmente* el haz infinito de tensiones dadas en la coexistencia humana, y consecuentemente pueden ser falseados de forma que proporcionen una cobertura de objetivación simbólica a intereses tendenciosos (ideología). Significa, finalmente, que la dualidad representación-articulación que Voegelin resuelve en síntesis ontológica de la realidad política en forma, debe concebirse de tal modo que la sociedad política al *actualizarse* como tal, lo hace con referencia a una estructura de orden trascendental, del mismo modo que al encarnar políticamente ese *supramundo ideal*, tiende a un principio concreto de *actualización* (articulación en la terminología de Voegelin) o más exactamente define también la índole y el modo de la *participatio* del sujeto en el orden polí-

(127) K. MARX: *Nationalökonomie und Philosophie*, en «Die Frühschriften» Kröner, Stuttgart, 1953, pág. 235. Subrayados de MARX.

tico. El desarrollo de esta concatenación de conceptos conduciría, con mucho, más allá de la obra de Voegelin, y debe por ello —en los límites del presente trabajo— quedar tan sólo enunciada en este lugar.

Finalmente, el problema de la *verdad* en la ciencia política queda también vinculado íntimamente a esta afirmación de presupuestos trascendentales. El término de referencia de esta verdad no es meramente la descripción del conjunto de fenómenos políticos que la realidad histórica pone ante nuestros ojos. No se agota meramente una descripción, en primer término, porque tales fenómenos no pueden ser comprendidos en su significación política propiamente tal, más que cuando se interpretan sobre la base de sus presupuestos trascendentales. Pero no puede ser tampoco puramente descriptiva la ciencia política, ni aun siquiera ensanchando su horizonte hasta alcanzar estos principios que encierran su última significación la razón es que estos supuestos no pueden ser identificados ni comprendidos del mismo modo desde una posición trascendental que desde otra. Esto hace inoperante y destruye la posibilidad de una construcción *relativista* de la ciencia política. Aquí supera necesariamente la ciencia política su pretendida neutralidad axiológica; si esto, no obstante, se esfuerza en mantenerla, se convierte pura y simplemente en un caleidoscopio de interpretaciones contradictorias. Así, la verdad *teórica* y la verdad *política*, terminan necesariamente por encontrarse en un plano superior que es justamente el límite en que toda ciencia del espíritu se liga a formas más altas de saber.

JESÚS F. FUEYO