

La iluminación de la experiencia para una Nueva Ciencia Política*

El propósito de este texto es invitar a la lectura de la obra de Eric Voegelin. En lugar de ofrecer un comentario general sobre su trabajo, la invitación procede a través del estudio exploratorio de un problema particular: la relación entre la práctica de la política y el conocimiento de la política. Como veremos, de acuerdo con Voegelin la práctica de la política y el conocimiento de la política enfrentan, por motivos distintos, un desafío común: realizar la capacidad de acción concertada que es característica de los seres humanos, transformar la mera coexistencia en vida social. Los símbolos son la herramienta fundamental con la que realizan su tarea tanto quienes hacen la política como quienes desean interpretarla. La simbolización hace posible la acción concertada en la medida en que ilumina y da sentido a la experiencia concreta. El éxito y el saber políticos pueden entenderse entonces como productos de un trabajo representativo: la política y el saber sobre la política representan la experiencia.

El vocabulario corriente de la política contemporánea acostumbra a presentar a quienes hacen la política como *representantes*, esto es, como delegados de grupos sociales constituidos a partir de intereses comunes; intereses que, por otro lado, se definen, por así decir, antes y fuera de la actividad política. Ese mismo vocabulario presenta a los intérpretes de la política como *representadores*; esto es, como especialistas en la producción y combinación de imágenes y discursos acerca de la vida en común. Un breve examen basta para disolver esta distinción

* Agradezco la eficiente colaboración de Guadalupe Tuñón en la traducción de una versión inicial de este texto.

entre representantes y representados. Los representantes también son representantes, puesto que, lejos de trabajar como portadores de mensajes y demandas definidas por otros, intervienen en la definición de los intereses e identidades que los autorizan. Para producir esa definición, elaboran y combinan imágenes y discursos acerca de la vida en común. Los representantes también son representantes. Los resultados de sus análisis inciden sobre la experiencia concreta en la medida en que son adoptados por los protagonistas de la vida social y política. Ocasionalmente, la capacidad persuasiva de estos análisis es tal que permite que los analistas de la política accedan a puestos de decisión que les permiten incidir más directamente sobre la factura de la política. La distinción que propone el vocabulario corriente no resiste un breve examen. ¿Esto quiere decir que la distinción no existe? ¿El saber que se pone en juego cuando se hace política es de la misma naturaleza que el saber al que se aspira en el esfuerzo por conocer la política? ¿Y cuál es la medida de la rectitud y la fuente de validez de estos saberes? ¿Cómo podríamos impugnar a un mal político o a un mal intérprete de la política? Estas preguntas son fundantes en el modo de entender la vida en común característico de Occidente. En este sentido, son *nuestras* preguntas, preguntas distintivas de nuestro modo de vivir y nuestro modo de pensar acerca de nuestra experiencia vital. Voegelin retorna sobre estas preguntas de un modo particularmente desafiante e incisivo. Aquí, entonces, la justificación para la invitación a acercarse a su extensa obra¹ a partir de la exploración de este problema.

La distinción entre el saber hacer y el saber entender la política es una vía apropiada para acercarse al pensamiento de Voegelin porque su empresa intelectual puede verse como un esfuerzo por renovar el pensar acerca de la política. Su praxis no es epistemológica; no, al menos, en el sentido usual del término. Su tra-

1. Eric Voegelin (1901-1985) fue un autor extraordinariamente prolífico. Su primera publicación data de 1922 y la última, mientras el autor aún vivía, de 1981. La edición de sus *Collected Works* demandó la colaboración de 26 especialistas y ocupa 34 volúmenes (*The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, 34 vols.; algunos volúmenes habían sido editados previamente por University of Louisiana Press). Fritz Wagner elaboró una nota biográfica acerca de Voegelin que puede consultarse en http://serverb.qn.net/~fjw/ev/eric_voegelin.html. Existen cuatro centros de investigación universitarios destinados a estudiar y difundir la obra del autor. Los más importantes están en las universidades en las que se desempeñó por más tiempo en los Estados Unidos (Eric Voegelin Institute, University of Louisiana, http://www2.artsci.lsu.edu/voegelin/EVI/EVI_dtf.htm) y en Alemania (Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv/>). Los estudiosos de la obra de Voegelin se dan cita en los encuentros anuales que la *Eric Voegelin Society* (http://www2.artsci.lsu.edu/voegelin/EV-S/EVS_dtf.htm) celebra desde 1985. Pueden encontrarse referencias a la extensísima bibliografía sobre el pensamiento de Voegelin, publicada en distintos idiomas, en Geoffrey L. Price, editor (con la asistencia de Eberhard Freiherr), *Eric Voegelin: International Bibliography 1921-2000*, von Lochner Munich: Wilhelm Fink Verlag, 2000.

bajo no hace referencia directa ni explícita a las rutinas de la ciencia política, la sociología, la historia o el resto de las ciencias sociales que constituyen a la política en referente de sus discursos. Si pudiera arriesgarse una calificación sintética, cabría decir que la obra de Voegelin es una crítica de los fundamentos filosóficos del racionalismo moderno y puede, por tanto, leerse como crítica de las prácticas académicas e intelectuales contemporáneas en tanto que frutos de esa disposición filosófica. Quienes participamos de esas prácticas encontramos en Voegelin un cuestionamiento radical de los fundamentos de nuestra disposición intelectual habitual, de nuestro modo de acercarnos y abrirnos, o no, a la experiencia política.

Muy a pesar del autor, orfebre cuidadoso del lenguaje, sinceramente preocupado por la claridad en el pensamiento y por la relevancia práctica de sus afirmaciones, que escribió más impresionado por las tragedias políticas de las que fue testigo en la Europa de mediados del siglo XX que inspirado por el cultivo erudito de la tradición filosófica, el texto voegeliniano puede lucir esotérico y anacrónico a los ojos de un lector contemporáneo. Los comentarios que aquí se presentan procuraran elucidar el significado actual de los símbolos propuestos por Voegelin para establecer un puente entre su lenguaje y los nuestros. El juicio sobre la validez actual de sus afirmaciones no puede anticiparse: debe aguardar el encuentro con el autor.

Lo que sigue está organizado en cuatro secciones. La primera presenta los rasgos generales del problema de la relación que existe entre el análisis y la práctica de la política, visto a los ojos de Voegelin. La segunda sección expone en qué consiste la *nueva* ciencia política propuesta por nuestro autor. La tercera se pregunta bajo qué condiciones puede esa ciencia política fundar su autoridad crítica. La cuarta discute en qué medida una ciencia política así fundada ofrecería un argumento convincente para quienes viven e interpretan la política de otro modo. La quinta sección expone brevemente una crítica de las conclusiones que Voegelin extrae de su trabajo. Esta crítica trata de mantenerse dentro del campo conceptual abierto por el autor y señala una dirección distinta en la que puede orientarse la reflexión política a partir de las premisas propuestas.

I

La falta de resonancia de las afirmaciones y del lenguaje de la ciencia política emulan la notoria impopularidad de los representantes políticos y sociales característica de la situación contemporánea. El descrédito de los políticos, aquellos a quienes Eric Voegelin llamaría «representantes existenciales», ocurre en un mo-

mento en que las tecnologías de comunicación y marketing político han desarrollado niveles de sofisticación asombrosos. Los esfuerzos de formalización que, desde la llamada revolución conductista, debían asegurar el estatus epistemológico y, por tanto, aumentar la autoridad de la ciencia política y de quienes hablan en su nombre, no han resultado más fructíferos. No medimos la fertilidad de estos esfuerzos en términos de la popularidad de sus argumentos. Es posible que la aproximación analítica hacia la política haya sido siempre y en todo lugar una disposición exótica y, en ese sentido, que sus productos resulten siempre algo ajenos al lenguaje y la práctica comunes. El saber científico acerca de la política, tal como se lo practica hoy, es menos fértil que lo que cabría esperar dadas sus aspiraciones quizás por los motivos contrarios: carece de capacidad reveladora. El prisma de la ciencia política no ofrece otra imagen de la política que la que puede obtenerse usando otras lentes más convencionales. Es esta la infertilidad a la que nos referimos.

La conjunción entre la impopularidad de los políticos y el aislamiento de la ciencia política no es una mera coincidencia. Pero, ¿cuál es la relación entre estos dos eventos? ¿Será que los príncipes contemporáneos no encontraron aún a su Maquiavelo? ¿O quizá la inmediatez de las comunicaciones electrónicas cautivó tanto a nuestros príncipes que creen que pueden prescindir de consejeros sensatos? Ninguna de estas preguntas apunta en la dirección correcta. El arte de manejar los asuntos del Estado se está cultivando con el mismo entusiasmo de siempre –hay tantos *consiglieri* calificados y talentosos como mujeres y hombres públicos ansiosos por seguir sus consejos–. La desafortunada conjunción tiene raíces diferentes. Se relaciona con el hecho de que la eficacia social de los políticos y los científicos políticos obedece a lógicas homólogas. El trabajo de Eric Voegelin ofrece algunas claves para interpretar esta homología.

En opinión de Voegelin, los seres humanos se realizan como tales a través de la creación de símbolos que dan sentido al orden social. Antes de ser iluminada por símbolos elocuentes, la experiencia de coexistencia social es opaca e indiferenciada: caos antes que cosmos. Aún más, este «antes» es una posibilidad imaginaria a la que sólo nos referimos para destacar la relevancia de la simbolización; ya que no hay sociedad –esto es, relaciones entre «miembros y grupos de miembros»² ni experiencia –en el sentido de una conciencia incorporada, alerta al hecho de estar experimentando algo– sin símbolos. En palabras de Voegelin: «la autoiluminación de la sociedad mediante símbolos» es la «parte esencial» de la realidad social.³

2. Eric Voegelin, *The New Science of Politics: an Introduction*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1952, p. 27.

3. *Ibid.*

La simbolización es sólo una parte del problema de la existencia social. Las sociedades existen también como entidades concretas que son capaces de actuar. El proceso a través del cual los seres humanos adquieren capacidad de acción concertada se llama *articulación*.⁴ La articulación requiere que los actos de algunos de los miembros puedan imputarse no a ellos mismos sino a la sociedad como un todo. Voegelin llama *representación existencial* a esta forma de imputación y a aquellos así imputados, *representantes*. En las sociedades democráticas modernas esta función representativa es desempeñada por los funcionarios públicos electos.

Ahora bien, para que un esfuerzo de representación existencial sea efectivo deben cumplirse ciertas condiciones. Algunas son institucionales: el avance de la articulación formaliza las relaciones entre diferentes posiciones de autoridad dentro de la sociedad.⁵ Sin embargo, no es la forma de un arreglo institucional en particular lo que mantiene a un cuerpo político unido sino la lealtad que este arreglo es capaz de inspirar.⁶ Esta lealtad, a su vez, depende de la capacidad de los representantes políticos para simbolizar lo que Voegelin llama *intencio populi*. Ésta no es un atributo de los representantes ni de los representados sino «el centro vivo intangible del reino como un todo».⁷ La *intencio populi* no puede identificarse con ninguna entidad, persona o institución concreta. En ese sentido es intangible. Sólo puede existir si es simbolizada; esto es, si es representada por palabras, instituciones o funciones *tangibles* que justifiquen su existencia como expresiones de esta *intencio*. Sólo en la medida en que una *intencio populi* puede discernirse, nuestro mero habitar el mismo espacio puede ser verdaderamente llamado «vivir juntos». Por ejemplo, nadie podría decir que la *intencio* del *populus* argentino reside en la Presidencia, en el Senado de la Nación, o en las legislaturas provinciales. No es más apropiado decir que estas instituciones existen únicamente para desempeñar alguna función socialmente necesaria. Ellas articulan, dan sentido al *vivir juntos* argentino. Los individuos que las ocupan pueden mantener a la sociedad argentina articulada –esto es, capaz de acción concertada– en la medida en que sus palabras y obras sean reconocidas como congruentes con las experiencias diarias de coexistencia de los argentinos. Es en estas circunstancias que los titulares de los cargos pueden llamarse *representantes existenciales*. La impopularidad a la que nos referimos anteriormente indicaría entonces que la articulación democrática está en problemas.

4. *Idem*, p. 37.

5. *Idem*, p. 39.

6. *Idem*, p. 49.

7. *Idem*, p. 44.

La producción de símbolos no está monopolizada por quienes ocupan cargos institucionales o quienes aspiran a reemplazarlos en el próximo turno electoral. En palabras de Voegelin: el enfrentamiento de imperios no es la única prueba de la verdad.⁸ En este sentido, el trabajo de articulación de una sociedad es siempre una tarea compartida y requiere que al menos parte del esfuerzo de representación no se dirija al *imperium*. La enunciación de una verdad no imperial supone el postulado de un principio antropológico. Este principio afirma que el ordenamiento de la sociedad no debería producirse a costa de sus miembros, sino que la sociedad debería, por el contrario, ser una extensión de sus miembros –un *macroanthropos*–.⁹ Voegelin denomina *teoría* a esta representación no imperial de la verdad. La teoría puede entenderse entonces como equivalente con la reflexión acerca de la política en sus varias formas disciplinares. Voegelin toma el principio antropológico en el sentido postulado originalmente por Platón en la *República* y por Aristóteles en su filosofía práctica.

La teoría, como la representación existencial, sólo es posible en determinadas condiciones. El postulado del principio antropológico no es el descubrimiento de una realidad preexistente ni una invención creativa. Más bien representa el despertar de cierto aspecto de la existencia humana hasta entonces indistinto. La teoría resulta de

[...] la explicación del contenido de *una clase definitiva de experiencias*. Su argumento no es arbitrario sino que deriva su validez del agregado de experiencias a la que debe referirse permanentemente [...]¹⁰

En efecto, estas experiencias, como sucesos, preceden a la teoría. La teoría no encuentra eco mediante la inducción hipnótica de un estado mental particular. La teoría *recupera*. Pero recupera algo que nunca tuvimos previamente. En este sentido puede ser considerada una empresa restauradora. Mediante la explicación, constituye la oscura preexistencia de sucesos como *experiencias* claras. El hecho de que la ciencia política contemporánea haya perdido su filo crítico, cediendo su lugar arquitectónico a la planificación económica, testimonia nuestra incapacidad como teóricos contemporáneos para desempeñar esta iluminación restauradora de la experiencia.

En nuestro tiempo de representación problemática y de débil articulación existencial parece oportuno preguntarnos bajo qué circunstancias y de acuerdo con qué modalidades una ciencia política crítica es posible. Eric Voegelin ha hecho de ésta una de las preocupaciones centrales de sus fértiles meditaciones.

8. *Idem*, p. 59.

9. *Idem*, p. 61.

10. *Idem*, p. 64. Yo traduzco y subrayo.

Confiamos, entonces, en que nuestras motivaciones iniciales encontrarán una respuesta en su trabajo. Organizamos nuestra lectura de Voegelin alrededor de tres preguntas: a) ¿Qué es la ciencia política? ¿Qué hace un científico político cuando «clarifica los símbolos que se producen en la realidad» o explica «el contenido de una clase definitiva de experiencias»?;¹¹ b) ¿Cómo afirma la ciencia política su autoridad crítica? Si la ciencia política misma trabaja con símbolos, ¿qué nos asegura que «desarrolla una interpretación de calidad ocasionalmente superior de los símbolos de la realidad»?¹² y c) ¿Cuáles son las condiciones de eficacia de la ciencia política? Si «el *modus operandi* o razón no es [...] la coacción sino la persuasión,»¹³ ¿bajo qué circunstancias pueden los científicos políticos persuadir? Las tres secciones siguientes exploran las respuestas de Voegelin a estos interrogantes.

El estudio comenzará con el Capítulo II de *The New Science of Politics*. Las observaciones formuladas allí por primera vez fueron desarrolladas más extensamente en el volumen III de *Order and History*,¹⁴ en *Anamnesis* y en «*Equivalence and Symbolization in History*».¹⁵ La discusión se concentrará en estos cuatro trabajos. Compararemos nuestras conclusiones con las de otros intérpretes contemporáneos. Por último, fieles a los modos heurísticos de Voegelin, intentaremos determinar hasta qué punto los símbolos propuestos por el autor interpelan a *nuestra* experiencia política.

II

Como adelantamos, la verdad de la teoría o la ciencia política es persuasiva antes que imperial.¹⁶ ¿En qué sentido se puede calificar como «política» a una verdad que no aspira a imponerse? Primero, existe el hecho obvio de que la teoría se ocupa de la organización de la sociedad y, en ese sentido, del análisis del funcionamiento de la articulación o representación existencial. Pero lo distintivo de

11. *Idem*, p. 52.

12. *Idem*, p. 53.

13. Eric Voegelin, *Anamnesis*, Gerhart Niemeyer editor y traductor, University of Notre Dame Press, Notre Dame y Londres, 1978, p. 91. Edición aumentada del original, *Anamnesis: zur Theorie der Geschichte and Politik*. R. Piper & Co., Verlag, Munich, 1966.

14. Eric Voegelin, *Order and History*, volume III: «Plato and Aristotle», Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1957.

15. Eric Voegelin, «Equivalence and symbolization in History», en *The Collected Works of Eric Voegelin*, volume 12: «*Published Essays: 1966-1985*», Ellis Sandoz ed., Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990.

16. Eric Voegelin, *Anamnesis*, *op. cit.*, pp. 109-110

la verdad de la ciencia política no reside aquí: la singularidad de un tipo particular de verdad no se determina de acuerdo con su posición de enunciación. No es suficiente hablar desde afuera de la posición del representante existencial o político para articular una verdad no imperativa. El comentario acerca de las palabras y los hechos de los gobernantes continúa dirigiéndose al *imperium* en la medida en que no revela o distingue una experiencia que está más allá de la imposición, una experiencia cuya verdad no depende de la eficacia de esta o de aquella articulación. La singularidad de la verdad de la teoría o de la ciencia política reside en que se conserve como política –es decir, relevante para el ordenamiento de nuestra coexistencia– sin convertirse en un asunto de estado. El trabajo de Voegelin renueva nuestra conversación acerca de la ciencia política, entre otras razones, porque diferencia este hecho con una claridad singular. La distinción política de la voz del teórico y la fuente de su autoridad es ésta: enuncia para iluminar y se abstiene de formular este enunciado en un modo imperativo.

La condición para teorizar sobre el hombre es una referencia permanente al agregado de experiencias que controlan la adecuación de los símbolos diferenciados por el teórico. Una teoría de la política desgajada de la experiencia es, entonces, una teoría yerma, estéril. La experiencia es, en este caso, no la *empiria* en el sentido de registro sensorial de datos, sino la experiencia vivida y significada por un sujeto. En la lectura de Voegelin, Aristóteles fue el primero en reconocer esta condición:

Él acuñó un término para el hombre cuyo carácter es formado por el agregado de las experiencias en cuestión, y lo llamó el *spoudaios*, el hombre maduro. El *spoudaios* es el hombre que ha realizado al máximo las potencialidades de la naturaleza humana, que ha formado su carácter en la realización habitual de las virtudes dianoéticas y éticas, el hombre que en el máximo de su desarrollo es capaz de *bios theoretikos*.¹⁷

La teoría no requiere del desarrollo de virtudes éticas porque la bondad del teórico garantice la bondad de los resultados de su reflexión. El requisito es, más bien, que el teórico sea capaz de una reproducción imaginativa de las experiencias explicadas por la teoría.¹⁸ La ciencia política es, entonces, en varios sentidos, una ciencia de la experiencia. En primer lugar, porque consiste en explicar o clarificar el significado de un conjunto particular de experiencias. En segundo lugar, porque deriva de la reproducción imaginativa de esas experiencias. La explicación no es, entonces, la disección analítica de un objeto lejano sino la simbolización de un evento accesible mediante la reflexión. Pero, ¿cómo podría un

17. Eric Voegelin, *The New Science...*, *op. cit.*, p. 64.

18. *Ibid.*

teórico, luego de una inmersión en su propia conciencia, acceder a una experiencia nunca antes simbolizada? Voegelin responde:

El descubrimiento de la nueva verdad no es un avance de conocimiento psicológico en el sentido imanentista; uno debería más bien decir que la *psyche* misma es hallada como el nuevo centro en el cual el hombre se experimenta como abierto hacia la realidad trascendental. Además, este centro no se encuentra como si fuese un objeto que había estado presente todo el tiempo y sólo había pasado desapercibido [...] uno debe casi decir que [...] el descubrimiento de la *psyche* [...] produce su material existencial junto con su explicación; la apertura del alma es experimentada mediante la apertura del alma misma.¹⁹

Este fragmento aclara nuestra afirmación previa acerca de que la «teoría recuperó algo que nunca antes tuvimos». Además, adelanta la presentación de los requisitos éticos de la ciencia política: para que el teórico sea capaz de desarrollar una verdad no imperial debe ser capaz de experimentar la apertura del alma. El movimiento reflexivo que revela el alma como centro «al mismo tiempo descubre la divinidad en su trascendencia radicalmente no humana.»²⁰ Es importante recalcar que ambos descubrimientos son parte del mismo movimiento. La diferenciación de la trascendencia como radicalmente no humana no es una proyección o invención del alma recientemente descubierta. Al contrario, la *psyche* podría ser postulada como el centro de la existencia humana precisamente porque es el lugar en donde la existencia se relaciona con algo que, estando radicalmente más allá de la *psyche*, es la medida o fuente de su orden.

¿No nos hemos alejado demasiado de la existencia mundana para que una verdad basada en esta clase de experiencia aún merezca llamarse «política»? ¿No ha alcanzado el cientista político una voz singular al precio de hacerla irrelevante para expresar el ordenamiento de este mundo? Esta es una preocupación legítima y el primer obstáculo que el lector contemporáneo puede encontrar en su aproximación a Voegelin. Sin embargo, una rápida desestimación puede impedirnos captar el poder crítico atesorado en el descubrimiento de una verdad teórica no imperial. El principio antropológico se convierte en un instrumento apto para la crítica de la sociedad porque «el Dios único es entendido en su trascendencia amorfa como el mismo Dios para todos los hombres» de manera que la naturaleza de todo hombre será entendida como la misma «en virtud de la igualdad de su relación con la divinidad trascendente.»²¹ Si todos tienen la misma relación con lo trascendente, el terreno de la disputa por representar la verdad del orden social se nivela. Una vez más, esto no significa que los teóricos presentan

19. *Idem*, p. 67.

20. *Ibid.*

21. *Idem*, p. 69.

meramente una verdad contra-oficial. Al contrario, su postulado acerca de la existencia de una «medida única e informe» hace posible la objeción de la verdad imperial. Sin embargo, la autoridad crítica del teórico requiere que esta nueva representación de la existencia humana pruebe ser una expresión más clara de la experiencia real. Voegelin cree que esta prueba implica una serie de problemas que aparecen con una nitidez singular en la definición de Aristóteles de su programa para una ciencia general de la acción humana:

La conexión íntima entre una ciencia prudencial y una sociedad en la cual las virtudes puedan realizarse plantea una serie de problemas [...] En el nivel de la historia pragmática, el filósofo no es la fuerza ordenadora de la sociedad; compite con fuerzas rivales de varias clases. La visión platónica del orden no es una posesión de la humanidad, es la posesión de un grupo limitado; y esto también se aplica a la ciencia prudencial aristotélica.²²

Dado que Aristóteles no concibe a las virtudes como facultades naturales sino como hábitos que no pueden inculcarse sin un ambiente institucional propicio, se produce una división dentro del programa de una ciencia general de la acción. La ética deviene ciencia de las virtudes, y la política, ciencia del legislador, la ciencia cuyo objetivo es el diseño de las instituciones adecuadas para el cultivo de los hábitos correctos. Una vez producida esta división, surgen más dificultades. En primer lugar, las afirmaciones de Aristóteles acerca de las virtudes pueden ser desafiadas. Una vida de placer, por ejemplo, puede proponerse como parámetro supremo. Consciente de esta dificultad, Aristóteles subraya que la ciencia política tiene un grado de exactitud menor que el de las ciencias demostrativas. Voegelin interpreta, por lo tanto, que «podemos llegar a la verdad en una ciencia prudencial sólo tamizando opiniones.»²³ Esta observación aún no resuelve el problema de que distintas personas pueden considerar como buenas a distintas cosas. Parafraseando la *Ética a Nicómaco*,²⁴ Voegelin escribe:

[...] debemos afirmar o bien que [...] cada hombre desea como bueno aquello que se le presenta como bueno y que, como consecuencia, sólo tenemos bienes aparentes; o bien que, existe un bien real, pero que las personas que eligen equivocadamente realmente no anhelan aquello que desean. Aristóteles resuelve el problema definiendo como bien aquello que es deseado en el sentido verdadero, mientras concede que cada hombre desea aquello que se le presenta como bueno.²⁵

Se postula, entonces, una diferencia entre un bien fenoménico y un bien verdadero. El bien fenoménico es aquel al que apunta cualquier acción. El bien verda-

22. Eric Voegelin, *Order and history*, *op. cit.*, p. 301.

23. *Idem*, p. 299.

24. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 113a.

25. *Idem*, p. 300.

dero es aquel al que apunta una acción guiada por un verdadero deseo. Voegelin considera que este postulado tiene un valor inestimable en la historia de las ideas. En su interpretación, la definición aristotélica de la verdad de la acción como una unidad entre deseo y bien es equivalente a la verdad del mito en Platón. Allí, la verdad del mito es recuperada mediante *anamnesis*, un ejercicio de comunión con la memoria de la especie en el tiempo infinito.²⁶ La unidad del deseo y el bien no sólo se asemeja a esta recuperación en su estructura sino, dice Voegelin, que «emerge de la verdad del mito».²⁷ La importancia histórica de la presentación aristotélica de este problema reside en encontrar «el *logos* de la acción arraigado en los hábitos del hombre.»²⁸

La ciencia prudencial requiere entonces que el deseo verdadero sea identificado. Sin embargo, dada la singular naturaleza de los asuntos humanos, esta identificación no resulta de seguir un conjunto de reglas abstractas y generales. Esto no significa que el problema carezca de solución. En cambio, la exactitud de la ciencia de la acción se encuentra en el *logos* de la acción de un hombre apropiadamente dispuesto. Este hombre es el *spoudaios*; el hombre maduro; o mejor: el hombre que ha madurado correctamente, un hombre que ha realizado completamente su naturaleza humana mediante el cultivo de las virtudes. El teórico sólo puede aprehender el *logos* de esta acción si puede comparar las excelencias exhibidas por la acción del *spoudaios* con las propias. Además, los resultados de la reflexión prudencial sólo pueden ser entendidos como verdaderos «por hombres que pueden verificarlos mediante las excelencias que poseen.» Voegelin concluye, por tanto, que «la ética es una ciencia de gente madura, hecha por gente madura, para gente madura.»²⁹

Ahora bien, si las capacidades humanas se desarrollan al máximo en los *spoudaioi* y el bien de la sociedad es definido de acuerdo con las posibilidades que ofrece para este desarrollo, se sigue, cree Voegelin, que «la existencia de una buena sociedad depende del ascendiente social de un grupo de hombres en los que las virtudes se realizan.»³⁰ Este ascendiente tiene algunas condiciones. Entre ellas, que otros grupos sean receptivos de la visión de los *spoudaioi*. Sin embargo, la virtud no se puede enseñar a todos los hombres a través del discurso: «el discurso puede alentar a una juventud generosa de nobleza de carácter innata, pero no puede guiar a las masas hacia la nobleza moral. La mayoría es dócil al miedo pe-

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Idem*, p. 301.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

ro no a la vergüenza.»³¹ Por tanto, un entendimiento apropiado de los requisitos para un ordenamiento prudente de la sociedad necesita complementarse con una patología de la moral, «un estudio del desorden motivado por los caprichos de la pasión.»³² Esto permitiría al legislador disponer las reglas de modo tal de facilitar la educación de los jóvenes y la sanción de las violaciones de los adultos.

Esta exégesis del argumento de Aristóteles es la base de la interpretación de Voegelin de los motivos para una subdivisión de una ciencia general de la acción en ética y política. El fracaso de Platón en realizar los preceptos de su doctrina hizo evidente que la sociedad podría disociarse entre, por un lado, círculos privados en los que se podrían cultivar las virtudes, y, por otro, políticos indiferentes a la virtud. En estas condiciones, podría aún desarrollarse una ciencia nomotética estabilizadora, pero es improbable que los políticos la adopten. En vista del riesgo cierto de dislocación de la *polis*, se hace deseable articular el saber acerca de las virtudes (la ética) independientemente del problema de su realización práctica (la política). Voegelin cierra la sección que estamos comentando con las siguientes afirmaciones:

A través de la *Ética a Nicómaco* la sabiduría prudencial de la Hélade se ha separado de las contingencias de la realización y devino en patrimonio de la humanidad, o más bien de aquella parte de la humanidad que puede reconocer a la autoridad e inclinarse ante ella. La *Ética a Nicómaco* es el gran documento en el cual la autoridad del *spoudaios* se afirma a través de las épocas y más allá de los accidentes de la política.³³

La concepción de Voegelin de la ciencia política no debe identificarse directamente con la de Aristóteles. Voegelin encuentra particularmente desacertado que el programa de una ciencia general de la acción se disocie entre un estudio de las virtudes o ética y un tratado sobre nomotética que deje de lado el problema de las «acciones particulares de naturaleza deliberativa, judicial y administrativa.»³⁴ Sin embargo, en el trabajo de Aristóteles existe una enseñanza que a Voegelin le gustaría preservar y desarrollar en su propia exploración sobre las condiciones para una teoría de la política; esta enseñanza constituye «quizá la contribución más importante que se ha hecho a una epistemología de la ética y de la política.»³⁵ De acuerdo con la interpretación de Voegelin la enseñanza consiste en lo siguiente:

31. *Idem*, p. 302.

32. *Ibid.*

33. *Idem*, p. 303.

34. *Idem*, p. 298.

35. *Idem*, p. 300.

El debate acerca de la verdad en la acción no es un vano opinar sin verificación, ni una intuición de “valores” en abstracto. Es un análisis crítico de las virtudes realmente existentes en una sociedad histórica. La ciencia prudencial puede formular principios para la acción (tales como los *mesotes*) de acuerdo con la razón (*logos*) porque encuentra el *logos* de la acción arraigado en los hábitos del hombre. *La realidad del hábito y la conducta en una sociedad tienen una estructura prudencial y una ciencia prudencial puede ser desarrollada como la articulación del logos en la realidad.*³⁶

Esta afirmación es de valor epistemológico porque nos dice qué cosa es la acción humana y, por tanto, a qué clase de ejercicio intelectual es accesible. La oración subrayada nos permite captar la singularidad del proyecto de Voegelin. El hábito y la acción tienen una estructura prudencial: esta afirmación nos recuerda la exactitud *sui generis* característica de la ciencia de los asuntos humanos. Existe un *logos* de la acción; en otras palabras: existe un orden en la realidad social y este orden puede discernirse. Sin embargo, el *logos* no reside en lo que podemos *abstraer* de la acción y formular como un sistema de proposiciones normativas de validez universal. El *logos* está, más bien, atesorado en lo concreto de la experiencia vivida. Es por esto que «el análisis de las virtudes sólo puede ser conducido por hombres que conocen el material que analizan.» Este análisis procede por analogía –«un hombre sólo puede conocer las excelencias si las posee»–³⁷ lo que nos recuerda el requisito de que el teórico sea capaz de reproducir imaginativamente las experiencias que la teoría explica.³⁸

El Aristóteles de Voegelin hace depender la existencia de una buena sociedad del ascendiente social de los *spoudaioi*. Pero la verdad de estos hombres compete con otras demandas de representación. Por lo tanto, su ascendiente sólo puede ser ejercido «clasificando, evaluando e influyendo terapéuticamente sobre la variedad de fenómenos de la realidad política.»³⁹ Pero la terapia no es practicada por los *spoudaioi* mismos sino mediada por la intervención del legislador, cuya sensibilidad a las observaciones filosóficas no puede darse por segura. Bajo estas circunstancias, no es sorprendente que la autoridad de los *spoudaioi* deba afirmarse «más allá de los accidentes de la política.»⁴⁰ Voegelin encuentra en Aristóteles una invitación a evadir la política para evitar la confrontación entre la verdad imperial del legislador y la verdad no imperial del teórico. Esta inclinación a-política distorsiona la concepción de una ciencia general de la acción como ciencia *política*⁴¹ y es, por tanto, condenable.

36. *Idem*, pp. 300-301; énfasis agregado.

37. *Idem*, p. 301.

38. Eric Voegelin, *La nueva ciencia...*, *op. cit.*, p. 64.

39. Eric Voegelin, *Order and history*, *op. cit.*, p. 296.

40. *Idem*, p. 303.

41. *Idem*, p. 305.

La exégesis de Aristóteles que hace Voegelin puede interpretarse de acuerdo con la siguiente hipótesis: creemos que el programa de Voegelin para una nueva ciencia política se comprende mejor como un intento por conservar la atención prudencial aristotélica a la experiencia concreta mientras se busca una forma *política* –antes que a-política– de justificar el ascendiente social de los seres humanos maduros. Para probar la productividad de esta hipótesis necesitamos desplazar nuestra atención hacia la descripción de Voegelin del singular conjunto de experiencias cuyo descubrimiento y explicación sostiene la autoridad del filósofo.

III

El Capítulo II de *The New Science...* ofrece «no más que un breve catálogo» de las experiencias que fundamentan la formulación del principio antropológico y el descubrimiento de la *psyche* sobre la cual se apoya la autoridad crítica de la verdad del teórico. A partir de esta enumeración, aprendemos que las experiencias cuyo sentido teórico ilumina la verdad son el amor del *sophon*; la inclinación erótica hacia lo *kalon* y lo *agathon*; la *Dike*, las experiencias en las que la dimensión interna del alma gana en altura (*nous*) y profundidad (*apeiron*) y la *philia* aristotélica.⁴² Para poder comprender mejor la naturaleza de estas experiencias recurriremos a “*Reason: the Classic experience*” un texto cuya centralidad queda demostrada por su agregado a la traducción de *Anamnesis* al inglés. Este texto incorpora un elemento en el análisis del descubrimiento insinuado en trabajos previos y cuya importancia teórica no había sido articulada completamente. Tanto en *The New Science of Politics* como en *Order and History* la diferenciación de la verdad teórica respecto del complejo mítico está relacionada históricamente con el desorden experiencial provocado por la erosión de la *polis* como estructura de representación. Estas reconstrucciones presentan algunos eventos históricos como causas eficientes del descubrimiento de la *psyche*: la dislocación existencial mueve a los filósofos a buscar nuevos símbolos. En *Anamnesis* la experiencia histórica continúa siendo relevante pero no como causa. La «inquietud existencial» que acompaña a la dislocación de la *polis* no *causa ni propicia* el descubrimiento sino que *es* el descubrimiento mismo. El descubrimiento del alma es un evento de «resistencia contra el desorden de la época».⁴³ Es importante, entonces, recordar que, al diferenciar la *psyche*, el teórico está en contacto tanto con la medida única trascendental como con su experiencia histórica. Nótese la

42. Eric Voegelin, *The new science...*, *op. cit.*, pp. 65-66.

43. Eric Voegelin, *Anamnesis*, *op. cit.*, p. 91.

connotación de caracterizar la actitud del filósofo como «resistencia.» Tal como se usa en la mecánica y la cinemática, esta noción designa una interacción de fuerzas resultante del contacto entre dos cuerpos, o entre un cuerpo y una superficie. No hay resistencia sin contacto. Por tanto, la resistencia del filósofo no puede tomar la forma de un desapego, tal como sucede en el contexto aristotélico. El esfuerzo de reconstrucción de Voegelin se mueve en otra dirección.

La resistencia deliberada comprende su carácter epocal. Esta comprensión se ilustra en la acuñación de nuevos símbolos como el filósofo, el «hombre espiritual» (*daimonios aner*) de Platón y el *spoudaios* de Aristóteles.⁴⁴ Los filósofos atenienses utilizaban el símbolo *nous* para referirse tanto a la fuerza trascendente que estructura el alma humana como a los movimientos de esta fuerza y a la estructura resultante de estos movimientos.⁴⁵ Este es el origen de la caracterización de Aristóteles del hombre como poseedor de *nous* (*zoon noun echon*) que, mediante su traducción latina como *animal rationalis*, sobrevivió hasta nuestros días. Tal caracterización es parte de una antropología más compleja. Es completada con los símbolos *zoon politikon*, que se refiere al orden del hombre que existe en la sociedad, y *zoon historikon*, que subraya la dimensión temporal de la experiencia. Sin embargo, el hombre también participa de la realidad orgánica, y su *psyche* no sólo está abierta a la fuerza noética sino que también es conducida por las pasiones. La experiencia que constituye la sustancia de la ciencia política es un complejo que reúne todos estos elementos y, acentuaremos, tiene al *nous* como la fuerza estructurante: resulta de la apertura de y opera sobre un ser que participa tanto de la realidad histórica como orgánica. Ser *zoon noun echon* y, al mismo tiempo, cuerpo perecedero, es la compleja singularidad de la condición humana. *Nous* es, precisamente, el movimiento que nos hace conscientes de esta singularidad. La experiencia de nuestra singularidad deriva en inquietud existencial; y la existencia humana en estado de inquietud es la parte infraestructural de la experiencia que subyace al descubrimiento de los filósofos.⁴⁶

El hombre, cuando tiene experiencia de sí mismo como existente, descubre su específica humanidad como aquella de quien inquiere por el desde-dónde y hacia-dónde fundantes y el sentido de su existencia.⁴⁷

Ser humano o, más precisamente, estar correctamente ordenado como ser humano, es preguntarse por el fundamento de nuestra «existencia precaria dentro de

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Idem*, p. 94.

47. *Idem*, p. 92.

los límites de la vida y la muerte.»⁴⁸ Empezar este proceso inquisitivo, aunque requiere cierto darse vuelta (*perioagoge*), no es el producto de una *decisión o proyección*. El interrogador no es el origen sino alguien que responde a una fuerza conductora, a un movimiento o *kinesis* que de este modo conecta al interrogador en el movimiento armónico de todas las cosas.⁴⁹ La inquietud existencial es el primer signo de este movimiento. Constituye una experiencia de ignorancia catalizadora o productiva y, en ese sentido, el requisito existencial y pre-analítico de la teoría. En palabras de Voegelin:

La inquietud en la *psyche* humana puede ser suficientemente luminosa para entenderse a sí misma como causada por la ignorancia que acerca del fundamento y significado de la existencia, para que el hombre sienta un deseo activo de escaparse de su estado de ignorancia y llegar al conocimiento.⁵⁰

Este catalizador es simbolizado en las referencias presocráticas a las experiencias noéticas, especialmente la identificación de Parménides del *nous* y el ser y el postulado de Anaxágoras del *nous* como la fuente del orden inteligible en el cosmos. Platón y Aristóteles presentan un desafío a la verdad mítica articulada por los presocráticos, ya que descubren la fuente empírica de estos símbolos y formulan el descubrimiento como *sophon* más que como mito. Esta fuente empírica es la experiencia de cuestionarse sobre el fundamento. En ella:

El hombre que hace preguntas y el fundamento divino sobre el cual se hacen las preguntas confluirán en la experiencia de la interrogación como un encuentro divino-humano y resurgirán como los participantes del encuentro que tiene la luminosidad y estructura de la conciencia.⁵¹

En el mito presocrático, conocedor y conocido se fusionan en un momento de encuentro, pero se separan nuevamente una vez que comienza la búsqueda de un lenguaje apropiado para simbolizar esta experiencia. El logro de los filósofos consiste en estructurar la experiencia de encuentro con el fundamento divino como: «La conciencia de la inquietud interrogadora en un estado de ignorancia [que] deviene luminosa para sí misma como movimiento hacia el fundamento que está presente en la *psyche* como su móvil.»⁵² La experiencia presocrática carece de esta capacidad reflexiva para dar cuenta de este movimiento noético.

El descubrimiento de los filósofos consiste en la explicación de una experiencia definida. Esta experiencia tiene una condición pre-analítica: la comprensión

48. *Ibid.*

49. *Idem*, pp. 62-69.

50. *Idem*, p. 94.

51. *Idem*, p. 95.

52. *Idem*, p. 96.

de la ignorancia sobre el fundamento de nuestra compleja existencia como seres humanos. A partir de esta comprensión, el deseo de conocer conduce al filósofo a responder, a seguir el movimiento y a hacer realidad su encuentro con lo divino como interrogación. El aspecto propiamente filosófico de esta experiencia consiste en estructurar el encuentro con lo divino en el luminoso lenguaje de la conciencia. Existe una correspondencia gramatical entre los símbolos utilizados por los filósofos para nombrar los polos humano y divino del encuentro. El nombre de la inquietud pre-cognitiva que se convierte en conciencia colectiva es *Noesis*. El fundamento al que el cuestionamiento responde es el *noema* o *noeton*. El deseo inicial de conocer (*oregesthai*) se convierte en conciencia del fundamento como objeto de deseo (*orekton*). Esta correspondencia gramatical expresa la *tensión* que caracteriza el encuentro del hombre con el fundamento de su existencia.⁵³ Se utilizan términos semejantes para nombrar ambos polos de la experiencia del encuentro y, sin embargo, la diferencia entre lo divino y lo humano subsiste. La semejanza terminológica, a pesar de la diferencia en la experiencia, expresa la inadecuación de la forma verbal para representar este encuentro, expresa la tensión que Voegelin entiende es constitutiva de la existencia humana.

«Tensión» no una palabra que Platón ni Aristóteles utilicen para describir la experiencia del encuentro en sus diferentes fases. Nociones como *philia*, *eros*, y *elpis* proporcionaron suficiente claridad de acuerdo con sus propósitos. Sin embargo, Voegelin encuentra necesario recurrir a un lenguaje más abstracto para clarificar la equivalencia entre la situación de los primeros filósofos y la suya. Insistir sobre la *tensión* permite que Voegelin lleve a cabo su acto de resistencia. La recurrencia al lenguaje moderno indica el compromiso de Voegelin con aquello a lo que resiste. Sin contacto terminológico no existe interacción ni, por tanto, resistencia.

Pero, ¿qué es aquello a lo que Voegelin resiste? Voegelin resiste la hipóstasis moderna del polo humano del encuentro, en el que la razón se utiliza «como el medio de justificación del escape de la razón.»⁵⁴ En la experiencia clásica, la inquietud existencial tiene un aspecto alegre, en la medida en que el deseo de conocer es movido por la fe y la confianza en el cosmos divinamente ordenado. Precisamente por esta razón, las palabras que expresan lo que Voegelin llama «tensión» son *philia* o *eros* y otras que connotan amor o afecto —no podemos amar aquello que no confiamos encontrar—. En las filosofías modernas, por el contrario, la experiencia de la pregunta por el fundamento está asociada con la desesperación y el miedo. Esta diferencia de tonalidad resulta precisamente de la

53. *Idem*, p. 96.

54. *Idem*, p. 101.

hipóstasis del polo humano; la experiencia de preguntarse por el fundamento de la propia existencia sólo puede ser aterradora una vez que el polo divino es borrado. El uso de «tensión» apunta entonces a resaltar el carácter intermedio (*metaxy*) de la existencia humana. Hecha esta precisión, debe destacarse que es igualmente importante resguardarse de hipostasiar el polo divino.

Nous no debe ser confundida con la *ruach* del Dios hebreo, ni con el *pneuma* helenístico, cristiano o gnóstico [...] Debe más bien ser entendida estrictamente, en el sentido de los pensadores helenísticos, como el lugar donde el fundamento de orden humano concuerda con el fundamento del ser.⁵⁵

Responder a la fuerza del fundamento no significa responder a una *vocatio*. El fundamento de la existencia no es una entidad sobre cuyos atributos podamos discutir o especular. El fundamento es precisamente la condición no entitaria de todas las entidades. Ninguno de los polos es independiente de la tensión.⁵⁶ Utilizando la jerga contemporánea podríamos decir que la tensión es *constitutiva*. En otras palabras, no existen *psyche* ni fundamento divino fuera de la tensión. Esto, una vez más, no significa que el fundamento divino resulte de una proyección psicológica o ideológica. Naturalmente, el fundamento seguiría fundamentando aún si ningún ser humano se molestara en cuestionarse sobre él. Más aún, uno podría pensar en las relaciones ordenadoras entre el fundamento divino y las cosas no humanas (los cuerpos animales o celestes, por ejemplo). No obstante, la divinidad del fundamento sólo es accesible por medio del encuentro en la pregunta. En otras palabras, toda referencia al fundamento presupone la pregunta y la pregunta siempre implica un polo humano.

Entendida correctamente, la existencia del hombre tiene lugar

[...] en la tensión entre la mortalidad y la inmortalidad, entre la profundidad *apeirónica* y la altura *noética*. *Apeiron* y *nous* entran en su *psyche* y él participa de ellas, pero no es idéntico ni puede controlar a una ni a la otra. Esta área de realidad *metalepticá* es el dominio propio del pensamiento humano [...] Moverse dentro de la *metaxy*, explorándola en todas las direcciones y orientándose en la perspectiva concedida al hombre por su posición en la realidad, es la tarea propia del filósofo.⁵⁷

La tensión, entonces, nos recuerda la *metaxy* que ha sido oscurecida por el rechazo racionalista de la razón que supone la filosofía moderna. Este es el motivo por el cual Voegelin debe recurrir a un lenguaje más abstracto que el que usaron los filósofos clásicos. Mediante su insistencia en la tensión, Voegelin lleva a cabo su acto de reordenamiento y resistencia.

55. *Idem*, p. 86.

56. *Idem*, p. 104.

57. *Idem*, p. 107.

Pero, ¿en qué consiste la resistencia? ¿Cuál sería la relación entre un cuestionamiento radical acerca de la condición humana y el carácter concreto de un orden social que flaquea? Para responder esta pregunta tenemos que entender las consecuencias políticas concretas que tiene, según Voegelin, la hipóstasis de inmanencia. Estas consecuencias se manifiestan más claramente en la obra de Hegel. Allí, la tensión hacia el fundamento divino se transforma en un proceso interno de la Conciencia que es accesible al teórico. Al trazar el mapa del viaje dialéctico de esta Conciencia, el pensador accede a la clave para entender –y, por tanto, controlar– la realidad como Sistema. Esta es la expresión de un impulso imperial, de una *libido dominandi*,⁵⁸ porque ¿quién podría objetar una demanda de representación fundada en el Conocimiento Absoluto? Es ciertamente debatible que Marx haya entendido correctamente a Hegel. No es más fácil demostrar que Lenin haya permanecido siempre fiel a Marx. Sin embargo, una cosa es clara: lo que Marx y Lenin leían en Hegel no era producto de su imaginación. El trabajo de Hegel es propenso a ser traducido como filosofía radicalmente inmanentista de la historia. Las consecuencias históricas de esta traducción son conocidas y no es necesario compartir el anticomunismo desmesurado de Voegelin para lamentarlas.

Es en este sentido que Voegelin entendía que su situación era similar a la de los filósofos clásicos.⁵⁹ Percibía su esfuerzo como un intento de renovación de una verdad no imperial. Su referencia a lo trascendente apunta a lograr esa igualación del campo social alcanzada originalmente por el descubrimiento de la *psyche*. Una vez que el radical carácter intermedio de nuestra existencia es comprendido, ninguna demanda de Conocimiento Absoluto se puede sostener seriamente. La dificultad radica en sostener la tensión. Esto requiere formular la experiencia del encuentro con una interrogación radical en símbolos que puedan representar efectivamente la experiencia como es vivida ordinariamente sin perder el carácter relativamente excepcional (en el sentido de no incondicional) de esta experiencia. La afirmación de la autoridad crítica del teórico alcanza en Aristóteles la forma de una ciencia prudencial complementada con una patología de la moral. Sin embargo, la política aristotélica no ofrece suficiente orientación para proponer una terapia adecuada. Si el proyecto para una *nueva* ciencia de la política como resistencia (y, ahora comprendemos, es *nueva* no sólo en contraposición con la práctica moderna sino también con el programa aristotélico) debe realizarse, el desapego extático no es una opción. En otras palabras, deben hallarse símbolos que representen la equivalencia entre la experiencia del virtuoso

58. *Idem*, p. 110.

59. *Idem*, p. 91.

y la experiencia de aquellos que, percibiendo la misma fragilidad de la existencia que motivó la pregunta filosófica, se desviaron en la clausura inmanentista. El vehículo de esta simbolización es el lenguaje. Por tanto, para ver cuál es el carácter de la equivalencia y cómo ésta puede ser establecida nos desplazaremos hacia las reflexiones de Voegelin acerca de las relaciones entre el lenguaje teórico y el lenguaje ordinario.

IV

The New Science of Politics comienza con una discusión sobre el estatus del lenguaje de la ciencia política dentro del proceso más amplio de la auto-iluminación de la sociedad mediante símbolos. Naturalmente, dice Voegelin, «el hombre no espera a que la ciencia le explique su vida». ⁶⁰ Sin embargo, la ciencia llega y no posee otro instrumento para hacerse presente que el que le provee la sociedad misma: el lenguaje. No obstante, hay una diferencia entre los símbolos del lenguaje «que son producidos como una parte integral del *cosmion* social» ⁶¹ y los símbolos del lenguaje de la ciencia política. La presentación de Voegelin acerca de esta diferencia sugiere que existe una dimensión extrasistemática en la simbolización.

[...] no hay dos conjuntos de términos con dos conjuntos de sentidos distintos ni un conjunto de términos con dos conjuntos de sentidos distintos, existen, más bien, dos conjuntos de símbolos con una gran área de fonemas superpuestos. ⁶²

Nótese los pares de oposiciones término/fonema, significado/símbolo. La noción «fonema» refiere aquí a los componentes elementales del lenguaje que, si son combinados de acuerdo con las reglas apropiadas, forman «términos» o «palabras» a las que, a su vez, se les adjudica un conjunto determinado de significados. Las reglas del español, por ejemplo, hacen posible que combinemos los fonemas «so» «cie» «dad» para formar la palabra «sociedad» a la cual corresponde un conjunto de significados. Este conjunto es definido, en el sentido de que es reconociblemente distinto de los significados asignados a un término acústicamente cercano como «saciedad». Ahora bien, la definición de los símbolos no se establece aplicando reglas; no, al menos, aplicando reglas de combinación. Lo que hace a un símbolo anclado sobre un fonema en particular diferente de otro símbolo relacionado con el mismo fonema, es un sustrato de experiencia. Los

60. Eric Voegelin, *The new science...*, *op. cit.*, p. 27.

61. *Idem*, p. 28.

62. *Idem*, p. 29.

símbolos, a diferencia de los términos, evocan nuestra experiencia del objeto o los eventos en el mundo que designan; más precisamente, la evocación reside en la dimensión simbólica de las palabras. Pero, si la diferencia entre el lenguaje de la sociedad y aquella parte del lenguaje de la sociedad que llamamos «ciencia política» refleja una diferencia de evocación, debemos buscar una equivalencia que: a) dé cuenta del hecho de que símbolos diferentes corresponden con la misma combinación de fonemas; y b) comunique ambos conjuntos de símbolos.

Equivalence and Symbolization in History ofrece algunas pistas para entender mejor este problema. Voegelin parte de una proposición fundamental: «El hombre participa del proceso de la realidad», lo cual implica que:

a) el hombre es consciente de la realidad como proceso, de él mismo como parte de la realidad, y de su conciencia como modo de participación en este proceso; b) mientras participa conscientemente, el hombre es capaz de engendrar símbolos que expresan su experiencia de la realidad, de él como agente que experimenta, y de su experimentación consciente como la acción y pasión de participar; y c) el hombre sabe que los símbolos engendrados son parte de la realidad que simbolizan; los símbolos «conciencia», «experiencia» y «simbolización» denotan el área donde el proceso de la realidad deviene luminoso para sí mismo.⁶³

Estas afirmaciones aclaran mucho del peculiar vocabulario de Voegelin. Los símbolos son, como hemos indicado anteriormente, expresiones de la experiencia. «Luminosidad», «iluminación» y otros términos similares se refieren al darse cuenta del hombre de su consciente participación en la realidad. Con un rigor elogiado, Voegelin extrae los corolarios de estas proposiciones: i) si la conciencia que el hombre tiene de la realidad es ella misma parte de la realidad, entonces la realidad no puede ser «observada desde una posición privilegiada», de lo cual se sigue que ii) cualquier experiencia de la realidad es una perspectiva, no existe un punto desde el cual reconstruir el todo; por tanto, iii) no existe una verdad final, sino representaciones parciales de la realidad en proceso.⁶⁴

El autor nos advierte que no debemos tomar estas afirmaciones como signos de una caída en la subjetividad. El momento reflexivo por el cual la conciencia se da cuenta de su participación en la realidad no es imaginario. Las proposiciones engendradas por este movimiento pueden, como hemos estado insistiendo, ser sometidas a prueba objetivamente. Sin embargo, «no podemos utilizar las pruebas que se aplicarían a las proposiciones referidas a objetos en el mundo exterior».⁶⁵ La prueba consiste en formular una pregunta que establezca la validez de las proposiciones:

63. Eric Voegelin, *Order and symbolization...*, *op. cit.*, p. 120.

64. *Idem*, pp. 120-121.

65. *Idem*, p. 122.

¿Debemos ignorar y eclipsar parte importante del campo histórico a fin de mantener la verdad de las proposiciones, como hacen los adherentes fundamentalistas de esta o aquella doctrina ideológica; o las proposiciones son evidentemente equivalentes a los símbolos creados por nuestros predecesores en la búsqueda de la verdad acerca de la existencia humana? La falta de originalidad de las proposiciones [...] será la prueba de su verdad.⁶⁶

Sabemos, entonces, que las proposiciones con las cuales simbolizamos nuestra experiencia de ser parte de la realidad son verdaderas cuando encontramos símbolos equivalentes en «nuestros predecesores» esto es, cuando estos símbolos «precedentes» evocan en nosotros la misma experiencia que estamos tratando de rebautizar. Sin embargo, Voegelin señala correctamente que la referencia a los precedentes no es una solución completamente satisfactoria desde el punto de vista analítico.⁶⁷ La prueba de equivalencia nos permite evadir las falacias de asignar la calidad de «concreta» a la dimensión equivocada de la realidad y de postular un orden abstracto de valores permanentes realizándose en varias formas históricas. Pero la prueba propuesta puede conducirnos a la igualmente riesgosa hipóstasis de la experiencia. Como hemos señalado anteriormente: no existe experiencia *antes* del símbolo. La experiencia sólo puede ser articulada en símbolos. Como hemos visto, la prueba aseguraría que los símbolos son equivalentes en su dimensión evocadora. Pero también hemos visto que la evocatividad del símbolo no es reducible a un conjunto consistente y completo de reglas: es extra-sistemática. Entonces, la equivalencia entre símbolos no debería ser concebida como una estructura de igualdades o jerarquías lógicas. En este sentido, los nuevos símbolos no pueden deducirse ni inferirse de los anteriores. Las relaciones entre símbolos obedecen, más bien, a la lógica de lo compacto y de la diferenciación. Esta lógica se asemeja a la dialéctica hegeliana en el sentido de que la vieja experiencia es abarcada por la nueva; y también en el sentido de que la experiencia y los símbolos viejos son el «elemento» en el que opera la conciencia inquisitiva. Sin embargo, la novedad importante de la noción de diferenciación de Voegelin reside en que el espacio fundante de la diferenciación y lo diferenciado es, como tal, no simbolizable. Sólo puede ser llamado «fundamento», «medida única», «Dios» o «lo trascendente», pero no puede ser experimentado, excepto en la forma de un cuestionamiento incesante de los seres humanos sobre su humanidad.⁶⁸ Extender la iluminación a aspectos ocultos de esta interrogación transforma la significación de las experiencias previas y, en ese sentido, establece diferencia. Voegelin escribe:

66. *Ibid.*

67. *Idem*, p. 123.

68. *Idem*, p. 127.

[...] debemos extender las diferencias de los símbolos respecto de las experiencias generadoras y, consecuentemente, hablar de la equivalencia no sólo de símbolos sino también de experiencias.⁶⁹

Si la lógica de la diferenciación se aplica no sólo a los símbolos sino también a sus experiencias subyacentes, entonces el parámetro que nos permite asignar igual valor a dos experiencias (decir que son «equivalentes») debería ser buscado en un nivel diferente.⁷⁰ Voegelin llama a este nivel «la profundidad». La profundidad es el sitio que «rodea y comprende el área de la experiencia conciente».⁷¹ Es «ilimitado» y sólo puede ser explorado mediante la inmersión. La propia inmersión es un período de transición *más allá* de la conciencia, que Voegelin designa como «éxtasis o manía».⁷² Tal descenso tiene lugar cuando los símbolos disponibles están perdiendo su credibilidad; aunque, para que una nueva verdad resulte del descenso a lo profundo, debemos evitar que nuestro entusiasmo lo transfigure en Verdad Absoluta o Final. Si tenemos presentes los corolarios de la proposición fundamental (a saber: el hombre participa de la realidad), veremos que el emergente sólo puede aparecer a la conciencia como una verdad no enteramente nueva. De este modo, la tensión que caracteriza a la existencia humana refleja la estructura del alma misma. Tanto la parte luminosa/consciente como la profunda/ilimitada de la *psyche* son de la misma naturaleza⁷³ y la renovación de la experiencia tiene lugar mediante el encuentro extático entre ellas.

Comenzamos esta sección esperando que la exploración de las relaciones entre los símbolos sociales y los símbolos de la ciencia política nos ayudara a entender el modo en que el alma abierta del teórico podría ejercer su autoridad no imperial sobre las conciencias descarriladas. Hemos visto que la diferencia entre ambos conjuntos de símbolos es una diferencia en modos evocativos que, a su vez, apunta a una diferencia en las experiencias. Una equivalencia entre experiencias puede ser establecida en tanto pueda demostrarse su relación con la misma pregunta tensa acerca del fundamento. Ahora bien, las conciencias descarriladas se distinguen precisamente porque se rehúsan a llevar a cabo este cuestionamiento o porque hipostasían el polo inmanente. ¿Significa esto que, como sugiere el texto de *Anamnesis*, todo lo que puede hacer el teórico por los descarrilados es discernir su patología o, en el mejor de los casos, recomendar una terapia apropiada? Creemos que *Experience and Symbolization in History* nos permite formular la autoridad crítica de la ciencia política de un modo que no es imperial ni clínico.

69. *Idem*, p. 123.

70. *Idem*, p. 124.

71. *Ibid.*

72. *Idem*, p. 125.

73. *Idem*, p. 126.

Rehusando la intervención clínica nos estamos desviando del camino que el propio Voegelin propone recorrer. Precisamente de *Anamnesis* aprendemos que

la aparición de *agnoia*, de ignorancia [es] una característica tanto de la salud (*sanitas*) como de la enfermedad (*insania*). La inquietud cuestionadora, como he llamado neutralmente a la fase inicial de la experiencia noética, puede seguir la atracción del fundamento y desplegarse en conciencia noética, o puede ser desviada del fundamento y seguir otras atracciones. El descarrilamiento patológico ocurre, entonces, en la fase de la inquietud cuestionadora.⁷⁴

Es entonces concebible que el teórico articule su experiencia de inquietud de una forma tal que resulte evocativa y, entonces, quizás persuasiva para los descarrilados. Las reflexiones del propio Voegelin sobre la equivalencia hacen concebible esta otra posibilidad. La nueva ciencia política debería ser también capaz de iluminar las experiencias que la filosofía y la ciencia social modernas, desde Hobbes hasta Levi-Strauss, diferencian. Es dudoso que el proceso más adecuado para alcanzar esta diferenciación sea «terapéutico».

En un ensayo muy agudo acerca de la evolución del pensamiento de Voegelin,⁷⁵ Russell Nieli se queja del inactivismo pesimista y derrotista al que puede conducir la crítica del inmanentismo. La conclusión de Nieli está bien documentada y probablemente se encuentre más cerca de la lectura que el propio Voegelin hace de su trabajo que la posibilidad que sugerimos. Sin embargo, la idea de un cientista político resistiendo las demandas de los delegados de la verdad imperial y comprometido en un diálogo clarificador con los descarrilados, implica, en efecto, una forma muy seria y provechosa de actividad. No nos dice qué hacer, es verdad. Pero, si nuestra interpretación es correcta, tampoco alienta el desapego contemplativo y derrotista.

El programa para una ciencia política no imperial y no clínica, aunque no es atribuible al intento autoral de Voegelin, no viola necesariamente ninguno de sus preceptos. ¿En qué podría consistir este programa?

V

El lector puede encontrar extraño que cerremos nuestra exploración de la idea de Voegelin de una ciencia política con la mención propositiva de un programa. Permítasenos entonces ponerlo en claro: no estamos ensayando otra reducción

74. Eric Voegelin, *Anamnesis*, *op. cit.*, p. 100.

75. Russell Nieli, «Eric Voegelin's evolving ideas on gnosticism, mysticism and modern radical politics,» *Independent Journal Of Philosophy*, 5/6, 1988, pp. 93-102.

más de observaciones prudenciales a un conjunto de máximas de conducta abarcadoras. Este programa traza, más bien, una figura que, al modo de los *spoudaioi* aristotélicos, podría funcionar como parámetro y brújula para el estudioso de los asuntos humanos.

Las escatologías inmanentistas que preocuparon tanto a Voegelin parecen haber agotado su tiempo. En este sentido vivimos en un mundo político diferente al que inspiró *The New Science of Politics*. Sin embargo, el renacer espiritualista profetizado en su último capítulo, presenta sus propios riesgos. El propósito imperial no es el monopolio del gnosticismo inmanente. Tampoco estamos a salvo del hechizo del mito del desarrollo global y la modernización económica –probablemente, la única filosofía de la historia que permanece con vida–. Aunque vivimos en un mundo diferente del de Voegelin, la realización de un programa como éste continúa siendo relevante para el mundo en que vivimos.

El programa indica una dirección política: la resistencia y la denuncia de los propietarios auto-instituidos de la Verdad Última. El programa señala un camino o método: permanecer meticulosamente atentos a la prueba de la experiencia. El programa adopta, finalmente, una disposición ética: comprometerse esperanzadamente a establecer, de un modo dialógico, equivalencias entre experiencias pasadas y presentes.

El lenguaje es el elemento en el que se realiza el programa.⁷⁶ Sin embargo, el lenguaje «tiene su función original en el mundo de la experiencia sensorial»⁷⁷ y, sabemos, la experiencia de la trascendencia no es uno de los sentidos. Por lo tanto, «los símbolos que refieren al *terminus ad quem* de una experiencia de la trascendencia deben ser entendidos analógicamente, tanto sean símbolos del mito, de la revelación o de la filosofía.»⁷⁸ Es indispensable, entonces, que el practicante de la nueva ciencia política sea consciente de que la incompletitud de toda verdad enunciada también alcanza a la propia. Muy posiblemente su tarea y su autoridad crítica no residan en ninguna otra capacidad que la siguiente: ser capaz de sostener la distinción ambigua entre las dimensiones evocativa y denotativa de los enunciados de representación.

Universidad de San Andrés

76. Sobre el problema del language y la trascendencia ver Lothar Kramm: «Gaining the open horizon: Eric Voegelin's search for order,» *History of Political Thought*, vol. VII, N° 3, Winter 1986, pp. 511-526.

77. Eric Voegelin, *Order and History*, op. cit., p. 277.

78. *Ibid.*

Abstract

This paper invites the study of Eric Voegelin's work by analyzing a particular problem central to his theoretical project: the relationship and distinction between the practice of politics and the theoretical understanding of politics. The text highlights the singularity of Voegelin's positing and elucidation of the problem. Both politicians and theorists aim at symbolically articulating human experience. Yet politicians symbolize to rule. Theorists do not. The critical authority of the theorist's voice resides precisely in her reluctance to use knowledge as an instrument of domination. However the intelligibility of the theoretical illumination of experience is neither evident nor unproblematic. In order to make her statements understandable the theorist must establish evocative equivalences between her experience and those of others. Language is both the element through which and the instrument with which equivalences are established. Some interpretations construe Voegelin's work as an invitation to formulate theoretical interventions as pedagogical or therapeutical apolitical claims. This study advances another interpretation. The task and authority of the theorist reside in being able to sustain the ambiguous distinction between the evocative and the denotative dimensions of statements of representation. This is one of the lessons of Voegelin's effort to reshape the scientific study of politics.