



EL DISCÍPULO CONTRA EL MAESTRO

ERIC VOEGELIN
Una nueva ciencia de la política

(trad. de J. Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006).

HANS KELSEN
¿Una nueva ciencia de la política?

(ed. de E. Arnold, trad. de I. Rodríguez et al., Katz, Buenos Aires, 2006).

José María Carabante

Resulta sorprendente que Hans Kelsen no se diera cuenta de la ironía con la que Eric Voegelin tituló su libro: nadie mejor que su maestro en Viena para comprender que la Nueva Ciencia Política de la que hablaba era, en realidad, aquella que el fulgor positivista de dos siglos había decidido condenar a un ostracismo silencioso. Podemos presuponer, en cualquier caso, cierta inseguridad en el maestro. ¿Por qué, si no, aquel manuscrito quedó sin publicar? Tal vez la crítica no fuese lo suficientemente decisiva como lo cree su comentarista, Eckhart Arnold. Lo cierto, sin embargo, es que la filosofía política de mediados del siglo pasado dio la razón a Voegelin, al convertirse en

norma general la reivindicación de la *politeia* clásica, como si hubiera llegado el momento de encauzar esa modernidad fáctica que había perdido su capacidad normativa.

La polémica entre Voegelin y Kelsen es la del viejo hombre con el nuevo. Y, como tal, el diálogo entre ellos es casi imposible: cada uno perdido en la isla de su cosmovisión, sin que exista ningún puente, sin que ninguna lengua franca venga en su auxilio para mantener una disputa filosófica enriquecedora. Para el lector imparcial, ésta es la respuesta más plausible al silencio público de Kelsen, con el que viene a reconocer que cualquier tentativa de comprensión está condenada al fracaso. Los argumentos de Voegelin sólo convencerán a quienes compartan con él las categorías de una filosofía que se pretende perenne. Con Kelsen asentirán los que busquen purificar la razón de las adherencias ocultas de la ideología.

Pero hay que esclarecer sus posiciones: ésa es la labor de la exégesis. Con la formulación de su teoría pura del derecho, Kelsen se declara partidario del esquematismo kantiano y formula en el campo jurídico la neutralidad axiológica de la sociología weberiana. En el conflicto entre los valores y los hechos, el científico tiene que dejar de lado su propia subjetividad, ha de suspender su juicio para atenerse exclusivamente a la descripción de lo fáctico.¹ No podrá ocultarse, sin embargo, la decantación tecnocrática de un pensamiento que, sin admitir los valores, pretende construir una política basada en el principio de eficacia.² Lo emocional, lo relativo, aquello que depende de una subjetividad, cuanto menos sospechosa, no constituyen nada definitivamente científico.

Voegelin utiliza el concepto de “representación existencial” para introducir un criterio normativo en la política.³ Es el ámbito del deber ser. La sociedad no aparece como un agrupamiento arbitrario de individuos, sino que encarna y representa una verdad trascendente a las propias individualidades, lo que asegura, en última instancia, la supervivencia histórica de la comunidad. La dialéctica entre ser y deber ser no aparece en Voegelin como un elemento disolvente. No puede existir ninguna contradicción entre estas dos esferas de la realidad si, tras ella, se encuentran los fundamentos últimos de una ontología.⁴

En la metafísica anterior a Kant encuentra Voegelin el sustrato que hace converger la idea de ser con la de valor: la realidad no es neutra, sino que impone un orden susceptible de comprensión, susceptible de imitación. Como el cosmos, la política únicamente ha de descubrirlo; he ahí la labor del teórico.

Entre Kelsen y Voegelin podemos también descubrir dos maneras diferentes de entender la representación política. Frente a la existencial que propone el último, Kelsen opta por una representación constitucional, más coherente con el pluralismo axiológico, es decir, con el reconocimiento de una razón consciente de sus propios límites, como diría este buen vástago de Kant. Las únicas certezas políticas posibles son las que proceden de su positivización. En el mundo de los valores reina el politeísmo. Una nueva ironía: ¿cómo es posible que el representante de la ciencia moderna, Kelsen, pueda señalar sus límites, mientras que el portavoz de lo antiguo, Voegelin, decide superarlos?

Uno y otro entienden de forma diferente la función del científico. De acuerdo con la modernidad, el conocimiento explica cómo surgen los fenómenos. Esto explica que el pensamiento social frecuentemente se haya mostrado partidario de un contractualismo hipotético que, aunque no era concluyente, bastaba como explicación científica. Para Voegelin, que en este punto es deudor de las intuiciones aristotélicas, la realidad, racional, podía conocerse a través de las cuatro causas, pero entre ellas la comprensiva era la final: la teleológica. Se aludía así a un criterio valorativo implícito y la ciencia era la búsqueda de fines.⁵

Para el positivista, la política se disolvería científicamente en el universo de los fines: tantos son y son tan distintos entre los individuos, que unificarlos sería amenazar la libertad de los ciudadanos y, sobre todo, destrozaría sus pretensiones cognoscitivas. ¿Cómo puede el científico estar seguro de que la verdad a representar socialmente es, en última instancia, la única verdad existente? Como dice Kelsen, a través de la representación existencial se corre el riesgo de introducir, de soslayo, una ideología parcial.⁶ Pero Voegelin, que, recordémoslo, fue uno de los primeros en atacar las bases científicas del antisemitismo nazi, recurre al denominado

1 H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política?*, p. 19.

2 Esto es, de una política que se basa en la elección de medios para fines determinados, según los parámetros que ofrece la razón instrumental. H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política?*, p. 45.

3 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 67.

4 Para Voegelin, el repudio de la metafísica clásica conduce al irracionalismo (*La nueva ciencia de la política*, p. 37).

5 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 202 y ss.

6 H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política?*, p. 19.

7 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, pp. 77, 80.

8 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 147.

9 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 158.

10 H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política?*, pp. 175 y ss.

“principio antropológico”, como un rodeo para explicar que, en verdad, la representación política de la verdad no puede ir en contra de la verdad última: la realidad del hombre.⁷ A Kelsen, de nuevo, le sorprende la ironía de su destino histórico: la representación constitucional no le ahorró en su tiempo la propia tragedia del nacionalsocialismo.

Pasemos por alto las derivaciones teológicas de Voegelin, aunque sin duda este esbozo de teología política resulta interesante. Adentrémonos en sus explicaciones sobre el origen gnóstico de la modernidad, pese a las críticas que no le ahorra Kelsen. Voegelin encuentra en el inmanentismo el principio de su filosofía de la historia. En cierto sentido, no le falta razón al advertir que la raíz de la modernidad puede rastrearse en los orígenes de un pensamiento mesiánico en el que la verdad teológica sobre Dios se evapora con la divinización del hombre.⁸ Y aunque Kelsen ha demostrado que la confianza ciega en el hombre se consagra también en el reconocimiento de sus propias limitaciones; lo cierto es que la conclusión de un visionario como Hölderlin —en el sentido de que todos los cielos terrenales se convierten, al cabo del tiempo, en un verdadero infierno— puede ser el mejor epitafio con el que dar carpetazo definitivo a la existencia histórica. La gran aportación de Voegelin es precisamente ésta: comprender que con la modernidad el problema planteado es esencialmente histórico: ¿cómo dar un sentido a este curso de los acontecimientos que en ocasiones escapan a la conciencia humana, una vez que la ciudad terrenal se ha independizado de la historia de la salvación?⁹

A diferencia de Kelsen, que se aferra a la explicación comúnmente aceptada, Voegelin ofrece una perspectiva nueva que, a partir de entonces, se ha convertido también en un lugar común. El desarrollo de la modernidad puede concebirse de manera ambivalente. De un lado, la interpretación más tradicional, considera que desde la Edad Media se estuvo fraguando una protesta secularizadora; igualmente puede decirse, sin embargo, como hace Voegelin, que la secularización es, en el fondo, una sacralización del orden temporal. A partir de ahí, la historia posterior revela un sentido. La Reforma agudiza la

tensión soteriológica del hombre, en cuya existencia se refuerza, o no, la *certitudo salutis*, pero no se queda ahí. Desvinculado de la religión, nublado el sentido de la transcendencia, el individuo transformará la política con un mensaje de redención terrenal y surgirán las religiones políticas totalitarias. Pero la concepción histórica de la modernidad ha de ser necesariamente cíclica, si se tiene en cuenta que la salvación tan ansiada no podrá realizarse nunca en este mundo. Esto explicaría que, desechados por terribles los mensajes totalitarios, pasada la noche de la historia, el hombre erija de nuevo altares a dioses más paganos que los romanos y los griegos, porque en ellos ya no existe la tragedia de un destino indómito.

Por su propia formación y, como ya hemos explicado, por sus propias coordinadas intelectuales, la filosofía de la historia de Kelsen es completamente diferente. Critica el planteamiento providencialista de Voegelin, al emparentar y relacionar momentos histórico-filosóficos distintos como si fueran hitos relevantes de un plan consciente.¹⁰ Para Kelsen, en cualquier caso, si la historia fuera tal como la dibuja intelectualmente Voegelin, faltaría una etapa tan fundamental como para quebrar el eterno retorno: la ciencia racionalista. En efecto, desde este punto de vista, cualquier explicación que, como la de Voegelin, se traslade a ese mundo trascendental en el que todo cobra sentido, en el que las antítesis son superadas, es una mistificación ilusoria. No es posible concebir la historia si no es como una recopilación de hechos. Más allá de esto, es mejor el silencio.

Como dijimos al comienzo, es imposible salvar la sima que separa ambas concepciones, por lo que estos libros son, en sí mismos, inconmensurables. Insuficiencias, en cualquier caso, de la filosofía contemporánea, que se debate en las fronterizas tierras de la metafísica y la postmetafísica. A lo único que el lector puede agarrarse es a la coherencia de cada uno de los planteamientos, y también a la propia historia personal, esto es, a la deriva de un discípulo, formado en un cálido cobijo, que en última instancia se levanta contra su maestro. De nuevo aparece el destino irónico pesando sobre las ya cargadas espaldas del viejo Kelsen.



EDUCAR DESPUÉS DE AUSCHWITZ

JEAN-FRANÇOIS FORGES
Educar contra Auschwitz

(trad. de Juan Carlos Moreno Romo,
Anthropos, Barcelona, 2006).

Esther Rubio Fedida

Forges se pregunta con Ian Kershaw: ¿cómo hablar con precisión y objetividad de un sistema de gobierno que ha producido el horror en su estado puro? ¿Por qué educar contra Auschwitz? Auschwitz es el ejemplo más representativo de ese horror que ha hecho cuestionarse las bases de nuestra civilización e incluso preguntarse si a la muerte de Dios no se debe añadir la muerte del hombre. La diferencia entre el programa nazi y otros exterminios es que éstos han subordinado las muertes a la lógica económica o a otros propósitos, mientras el nazismo supereditaba las técnicas económicas al objetivo del exterminio. Adorno llegó a proclamar que después de la Segunda Guerra Mundial se imponía un nuevo imperativo categórico: “Orientar el pensamiento y la acción de tal modo que Auschwitz no se repita”.¹

Más allá de un interés histórico, de lo que se trata a lo largo de las páginas de este libro es de evidenciar el aspecto educativo de la *Shoah*. La hipótesis de fondo es que sólo una reflexión ética puede evitar que una ideología totalitaria logre arraigar en la sociedad. Dicha reflexión se sostiene en una labor educativa responsable y comprometida. Auschwitz adquiere una dimensión paradigmática que lo convierte en un lugar al cual podemos interrogar y del cual debemos interrogarnos. Los educadores devienen intermediarios entre his-

¹ T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. de A. Brotons, Akal, Madrid, 2005, p. 334.