

Representación y Crítica de la Modernidad en Voegelin y Schmitt

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia.

Resumen

Este artículo se centra en dos grandes pensadores políticos antiliberales del siglo veinte, Eric Voegelin y Carl Schmitt. Nuestra aproximación tiene lugar a partir del complejo concepto de representación. Explicamos primero la diferencia que establece Voegelin entre la representación existencial y trascendental; y después la visión de Carl Schmitt, y, en concreto, la tensión que encontramos en su obra entre el concepto católico y moderno de representación. Por último señalamos las principales diferencias y afinidades entre la teología política de Voegelin y Schmitt.

Palabras clave: representación existencial, representación trascendental, catolicismo, modernidad, teología política, cuerpo místico

Abstract

This paper focuses on two great anti-liberal, political thinkers of the twentieth century: Eric Voegelin and Carl Schmitt. Our approach departs from the complex concept of "representation". First we explain the difference between existential and transcendental representation, as put forward by Voegelin; then we present Carl Schmitt's perspective, and more specifically the tension present in his work between the Catholic and modern conceptions of representation. Finally, we signal the main differences and affinities lying between Voegelin's and Schmitt's political theologies.

Key Words: Existential Representation, Transcendental Representation, Catholicism, Modernity, Political Theology, Mystical Body.

Representación y Crítica de la Modernidad en Voegelin y Schmitt

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia.

Eric Voegelin, un filósofo claramente anti-totalitario, anti-relativista y anti-progresista, es el protagonista principal de este artículo. Carl Schmitt, perteneciente a una generación anterior, nos va servir sobre todo de contrapunto, y especialmente para valorar la originalidad del primero. Junto a Leo Strauss, los dos autores citados nos proporcionan la más relevante crítica que la derecha antiliberal del siglo veinte ha realizado de la modernidad, así como del proceso de despersonalización y racionalización de las relaciones jurídico-políticas que ha caracterizado a esta época.

Voegelin y Schmitt elaboran dos teologías políticas que otorgan una importancia fundamental al origen irracional de la política, si bien este origen es de signo muy diverso. Para Voegelin, la política no se puede pensar sin el modelo de una verdad trascendente que sólo puede ser calificada de irracional en la medida que excede a la razón humana. Para Schmitt, el origen místico, el arcano de la política, está relacionado, en cambio, con la más pura inmanencia, con la excepción, el conflicto y las virtudes extraordinarias demostradas por el soberano en estas situaciones. Con ello queremos mostrar que el Schmitt católico, el autor de *Catolicismo romano y forma política*, y que llegó a escribir en su *Glossarium* que “la clave de toda mi existencia espiritual y pública es la lucha por reforzar el catolicismo”¹, no nos permite comprender al Schmitt de la teología política, la soberanía y la representación modernas.

Voegelin tampoco se libra de tensiones e incluso contradicciones. No cabe duda que, en contraste con el jurista alemán, siempre se opuso al totalitarismo, y que por ello debió tomar el camino del exilio. Pero la defensa de los regímenes autoritarios, y en concreto del canciller austriaco Engelbert Dollfuss, así como la crítica de los regímenes constitucionales, pone de manifiesto que nos encontramos ante un filósofo que, obsesionado por el gnosticismo moderno, no ha sido lo suficientemente contundente contra los enemigos de la libertad externa.

El defensor de una nueva ciencia de la política sostiene que la pretensión de universalizar la representación constitucional, la unida a la moderna legitimidad democrática, supone un síntoma de provincianismo. Pero esta crítica no desemboca en un accidentalismo o relativismo político, en una aceptación de cualquier régimen político con tal de que sea obedecido, pues Voegelin se embarca en una defensa de los símbolos políticos que tienen un carácter ecuménico. Cabe preguntarse entonces cómo ello es posible si prescindimos del cosmopolitismo moderno que, desde Kant, está unido a la historia de la representación constitucional, a la sustentada sobre la división de poderes y los ideales de libertad e igualdad. Resta finalmente la discutible y antimoderna tesis de que la deformación o alienación moderna se debe a que los hombres excluyen de su conciencia el más importante dominio de la realidad, la relación del hombre con el fundamento divino. Desde luego, esto implica socavar los fundamentos de la modernidad política como un saber autónomo e inmanente.

¹ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlín, p. 165 (16 de junio de 1948).

1. La filosofía de Eric Voegelin: la representación trascendental o el antídoto del gnosticismo moderno

1.1. Las insuficiencias del positivismo jurídico: del formalismo kelseniano a una nueva antropología filosófica.

Voegelin sostiene que el positivismo, que intenta llevar el método galileano-cartesiano de la ciencia natural al dominio práctico, destruye la ciencia política. Como demuestra la teoría pura del derecho de Kelsen, el positivismo está obsesionado por lograr un sistema cerrado, tautológico, y por imponer la neutralidad axiológica. La máxima expresión de esta indiferencia con respecto a los valores la vamos a encontrar en Weber, en un hombre que, no obstante, Voegelin apreciaba porque mostró un firme compromiso político y criticó las deficiencias del sistema parlamentario de su época². Weber representa la tragedia del hombre contemporáneo que no puede conciliar la neutralidad del científico con el compromiso del político³. Pero, en contra del gran sociólogo, el filósofo opina que las ciencias jurídica y política, como por otra parte sostenía desde el lado socialista Hermann Heller, deben superar el dualismo metódico, la separación entre el ser y el deber ser, y buscar los valores y principios universales de la praxis.⁴ Aquí, en su oposición al formalismo y relativismo kelsenianos, Voegelin entronca con el antinormativismo alemán de los años treinta. En su temprana obra *El Estado autoritario* llamaba “fetichismo” a la fe formal en la legalidad vacía de todo contenido o sustancia. Más tarde acusará incluso a la ciencia pura del derecho de haber contribuido a una cultura del legalismo que fue incapaz de hacer frente al nazismo.

Hans Kelsen, por el contrario, denuncia como ideología –en un sentido muy distinto al de Voegelin– todo intento de fundar lo normativo sobre lo factual, de hacer pasar proposiciones naturales por jurídicas. Fuera del iusnaturalismo clásico, la tentativa más importante de sincretismo se puede localizar en el institucionalismo de Hauriou o Santi Romano; autores que, según el filósofo de la teoría pura del derecho, hacían de la institución el lugar cuasi-mágico en el que el hecho se transforma en norma jurídica y la violencia encuentra su redención⁵. Del institucionalismo de Hauriou y del decisionismo de Schmitt, Voegelin retiene el rechazo de la hegemonía de la ciencia jurídica sobre la política⁶ y la necesidad de una teoría metajurídica. Lo que reprocha a su antiguo maestro, Hans Kelsen, es el cierre formal del sistema jurídico y su pretensión de auto-fundación, de completa inmanencia, pues, a su juicio, las nociones fundamentales del derecho deben buscarse fuera de la ciencia jurídica. La norma hipotética, la *Grundnorm*, en torno a la cual se construye el sistema jurídico, interrumpe la investigación sobre la profunda naturaleza del derecho, la cual se sitúa más allá de la norma positiva y se relaciona con la experiencia espiritual del ser humano. Voegelin incluye así dentro del dominio socio-político los problemas del orden del alma que son estudiados por una ciencia, la antropología filosófica, que no es ni normativa ni causal.

Seguramente, lo más original de la filosofía de Voegelin radica en su afirmación de que lo político reposa sobre una experiencia religiosa que vincula al hombre con la trascendencia, principalmente con la divinidad, pero también con la verdad y la justicia. Ello supone, como expone en *Anamnesis* (1966), la sorprendente autobiografía espiritual en la cual

² Véase a este respecto el apartado “Grandeza de Max Weber” perteneciente al libro que recoge las conferencias pronunciadas en Munich en el año 1964: *Hitler et les allemands*, Seuil, París, 2003.

³ Thierry Gontier, *Voegelin. Symboles du politique*, Michalon, París, 2008, p. 50.

⁴ “Estoy muy lejos –escribía Hermann Heller– de la afirmación de la inexistencia de normas fundamentales que compartan la objetividad absoluta y general de las normas de la lógica y que, como tales, vinculen a la voluntad; esas normas jurídicas fundamentales existen, pero no son normas del derecho, o dicho con otras palabras, no son derecho positivo.” (H. Heller, *La Soberanía*, FCE, México, 1995, p. 129).

⁵ Thierry Gontier, o. c., p. 20.

⁶ *Ibidem*, p. 22.

Voegelin relata sus recuerdos más relevantes hasta los diez años, que la experiencia no se reduce a la realidad empírica⁷. Si la vivencia humana más importante, la que convierte al hombre en un ser completo, se refiere a su participación en un orden superior o trascendente, no debe extrañar que el filósofo de origen alemán vincule tal experiencia con la ordenación de la comunidad política.

Esta nueva antropología filosófica abierta a la trascendencia se halla en la raíz de la distinción entre el concepto, cuyo referente es un objeto que existe en el tiempo y el espacio, y el símbolo, siempre relativo a las vivencias más profundas que, como sucede en el caso del símbolo de la inmortalidad⁸, un positivista nunca podrá reconocer. Pues el positivista, Kelsen a la cabeza, denuncia como una mera ilusión toda aquella *realidad* que existe únicamente en el interior de la conciencia creadora de los símbolos; realidad que, por ser trascendente, no puede aludir, como quisiera la ciencia pura del derecho, a contenidos existentes fuera de nosotros, en el tiempo y el espacio. Sin embargo, Voegelin encuentra en la verdad transmitida por los símbolos la única fuente para instaurar un orden justo y para escapar al relativismo o neutralidad axiológica. Teniendo en cuenta dicha distinción entre concepto y símbolo, el filósofo identifica la ciencia política con una hermenéutica de los símbolos que se refieren a experiencias originarias y, desde el punto de vista de la ciencia positivista, irracionales. Como se puede imaginar, los símbolos políticos relacionados con vivencias religiosas van a ser los privilegiados por Voegelin. En ellos ve, precisamente, la posibilidad de desarrollar un pensamiento político alejado de las patologías que ha conocido la modernidad.

1.2. *El concepto político fundamental: la representación.*

El símbolo, en tanto representación de la realidad trascendente, sirve, según Voegelin, para que la sociedad se estructure como unidad política. Una sociedad cobra existencia pública cuando es capaz de darse representantes que actúan en su nombre de manera responsable. Si los representantes son despreciables, lo es también la sociedad en su conjunto. Los factores necesarios para que haya buenos representantes ya los apuntaba Justiniano: poder, razón y espíritu. El poder (*Macht*) permite que el gobierno mantenga el orden interno y proteja la sociedad de enemigos externos. Sin razón no puede ser el representante *religiosissimus iuris*, es decir, no puede administrar la virtud intelectual de la justicia. Finalmente, el gobernante debe ser *defensor fidei*, defensor de la fe⁹, y garantizar la interna libertad espiritual.

En *La nueva ciencia de la política*, Voegelin utilizaba una terminología ligeramente diferente para tratar el mismo problema. El filósofo examinaba aquí la representación bajo un doble prisma, el de la existencia y la verdad, y por ello distinguía entre la representación existencial y trascendental. La primera está relacionada con el factor del poder. Significa que debe haber un representante que pueda actuar en nombre y por cuenta de la sociedad para resolver los asuntos internos y externos, como defensa del territorio, instauración de la paz interior, administración de los servicios públicos, etc. La sociedad, por tanto, se actualiza como unidad, cobra *existencia* política, a través de sus representantes. Ahora bien, es calificada como verdadera,

⁷ En este tema se aproxima a la tradición norteamericana del *common sense* que afirma la realidad irreductible de la experiencia humana. En especial, recibe la influencia del empirismo absoluto de Williams James y de la filosofía de Whitehead. Sobre dicha influencia, véase E. Voegelin, *Réflexions autobiographiques*, Bayard, París, 2004, pp. 55 ss.

⁸ Cf. E. Voegelin, "Inmortalité: expérience et symbole", en L. Strauss, E. Voegelin, *Correspondance, 1934-1964. Foi et philosophie politique*, Vrin, París, 2004.

⁹ E. Voegelin, *Hitler...*, cit., pp. 64-6.

justa o legítima si participa de un orden trascendente. De este modo, la comunidad necesita ser representada para existir y, al mismo tiempo, representa una verdad superior. Es más, para Voegelin, el buen gobierno siempre aspira a hacer presente el orden superior y verdadero, pero reconociendo sus limitaciones, la distancia ontológica entre lo humano y lo divino. Los símbolos genuinamente políticos, como el del *corpus mysticum*, se refieren a una verdad trascendente que se convierte en modelo de justicia para las instituciones temporales, pero –insisto en ello– sin que se vuelva inmanente.

Voegelin subraya el carácter público de la representación existencial cuando distingue entre el *representante* y el agente, pues mientras este último está sometido, como sucede siempre con el representante privado, a las instrucciones del mandante, el primero puede actuar por una sociedad sin necesidad de recibir instrucciones específicas¹⁰. La representación constitucional se deriva del símbolo democrático y supone que el gobernante es a la vez agente de todo el pueblo y representante existencial de cada uno de sus miembros. Este tipo es fruto de la evolución del constitucionalismo europeo, y a Voegelin le parece un síntoma de provincianismo político y cultural (*NCP*, p. 67) identificar la representación existencial, la necesaria para que exista una comunidad política, con la constitucional.

El autor de la nueva ciencia política reconoce la deuda de la teoría de la representación existencial con el institucionalismo de Maurice Hauriou. Para el administrativista francés, la institución estatal se compone de tres elementos: la obra o empresa a realizar (idea directriz); el poder organizado para materializar la idea; y la comunión de los miembros del grupo social en torno a la empresa y a su realización. En suma, la *institution* precisa de una *idée directrice* y de un representante (gobierno) con poder *legítimo*, o reconocido por los miembros del cuerpo constituido, que se encargue de hacer realidad el objeto de la empresa. En el caso del Estado, la idea directriz consistirá en crear una nación, o en otras palabras, en transformar el pueblo como mero agregado social en una comunidad organizada para la acción. La teoría de la institución pone de relieve que el gobierno debe ser representativo en sentido existencial y no sólo en sentido constitucional¹¹; y que, en buena línea antinormativista, el origen de la ley no puede encontrarse en las normas legales, sino en la decisión que “reemplaza una situación litigiosa por un poder ordenado” (*NCP*, p. 65).

La representación trascendental engloba los otros dos factores mencionados, razón y espíritu, e implica que la cualidad del gobernante depende de su grado de representación de la idea trascendente o del verdadero orden divino del cosmos. En el fondo, la relación articulada entre alma e idea, relación descubierta por la filosofía griega, sirve de modelo a la representación política. De ahí que las diversas formas políticas no sean más que diferentes modalidades de relación entre realidad e idea. Evidentemente “es posible que el poder y la representación trascendental no coincidan, y que una sociedad se encuentre en una situación en la que, ciertamente, pueda engendrar un representante existencial muy eficaz, pero que al mismo tiempo no represente ni la razón ni el espíritu”. La disociación más extrema entre ambos tipos de representación se produjo con el régimen de Hitler. Para evitar esta patología, Voegelin, desde sus obras más tempranas, como *El Estado autoritario* de 1936, advierte contra el gobierno democrático que se convierte en cómplice de su propio derrocamiento. No es otro el caso de las democracias que, “mediante la famosa legalidad de las elecciones populares”, permiten crecer a movimientos como el nacionalsocialismo. En 1952 sigue opinando de la misma manera, y por eso escribe que “el gobierno democrático no debe

¹⁰ E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 52. Esta obra será citada a partir de ahora con la abreviatura *NCP*.

¹¹ El gobierno constitucional pertenece a lo que Voegelin denomina el tipo elemental de las instituciones representativas, las que dependen de la elección popular. El filósofo opina que “si un gobierno no es más que representativo en el sentido constitucional, otro gobierno representativo en el sentido existencial acabará con él más pronto o más tarde, y es muy posible que ese nuevo gobierno existencial no sea demasiado representativo en sentido constitucional.” (*NCP*, p. 66).

inclinarse ante la voluntad del pueblo, sino dominar el peligro por medio de la fuerza y, si es necesario, quebrantar la letra de la constitución para salvar su espíritu” (NCP, p. 176). Palabras con las que nitidamente defiende, de un modo que nos puede recordar a los contrarrevolucionarios católicos del siglo XIX, el mal menor de la dictadura para evitar las tiranías contemporáneas, si bien la historia del siglo veinte ha demostrado el carácter patológico de esas dictaduras que se ofrecían como *kat'echon* del gnosticismo moderno.

Voegelin insistirá a lo largo de los años en la tesis de que la corrupción de las democracias occidentales sobre el plano racional y espiritual¹², y no tanto sobre el existencial, fue lo que favoreció el surgimiento de los regímenes totalitarios. Regímenes que culminan la tendencia moderna a una representación compacta, immanente, de la verdad. Pero antes de analizar este punto, abordemos el símbolo político (religioso) por excelencia.

1.3. El ideal de comunidad política: el símbolo del *corpus mysticum*¹³.

Los símbolos más utilizados para expresar la unidad en que consiste la comunidad política, sea la polis, el imperio, el reino, el Estado, etc., son los organicistas, a los cuales llama Voegelin “ideas de cuerpos”¹⁴. Con estos símbolos se hace referencia al componente existencial de la unidad política, a la necesaria solidaridad interna de las partes y su subordinación a la totalidad social. De todos los símbolos organicistas, Voegelin destaca como superior el símbolo cristiano del *corpus mysticum Christi*, que en primer lugar sirvió para representar a la Iglesia y después se transfirió a la comunidad política.

En contra de Henri de Lubac¹⁵, quien se opone a la teología política que implica trasladar el significado del *corpus mysticum* al campo profano de la política, Voegelin considera que la politización de este símbolo religioso supone un enriquecimiento de la noción teológica. El símbolo se hace más universal cuando sirve para desplegar el orden social, pues en esta circunstancia lo religioso no se rebaja, como teme Lubac en relación con el sacramento de la Eucaristía, al nivel immanente de la política, sino que lo político se alza a la altura de lo religioso.

La perfección del cuerpo místico se debe a que no sólo alude al elemento existencial sino también al trascendental, a que la comunidad, lejos de ser un organismo cerrado sobre sí mismo, se abre a la divinidad. La sociedad política simbolizada por el *corpus mysticum* posee las tres características que debe cumplir todo buen gobierno. En primer lugar es una sociedad abierta, mas no en el sentido de Popper, sino en el del Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (NCP, p. 79). Es decir, la comunidad se abre en sentido vertical, hacia lo alto, hacia la trascendencia, y, por este motivo, se opone a toda concepción totalitaria y compacta del Estado. Se trata también de una sociedad jerárquica, ya que la difusión diferenciada de los carismas o dones que encontramos dentro del *corpus mysticum* eclesiástico se transfiere a la comunidad política que se niega a asumir la igualdad abstracta de los hombres, igualdad que, en buena lógica, debería conducir a la despersonalización de las relaciones jurídico-políticas. Por último, la comunidad política debe abrirse horizontalmente y aspirar a ser tan ecuménica como la Iglesia simbolizada por el *corpus mysticum*. No es otra la razón por la cual el símbolo cristiano es más perfecto que el platónico símbolo de la ciudad griega.

¹² E. Voegelin, *Hitler...*, cit., p. 66.

¹³ Sigo en este punto a Thierry Gontier, o. c., pp. 59-71.

¹⁴ *Ibidem*, p. 59.

¹⁵ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Monye Âge*, Aubier-Montaigne, París, 1948.

Voegelin explica que la transferencia del *corpus mysticum Christi* al *Sacrum imperium* no traiciona el mensaje originario –el espíritu ecuménico– de Pablo de Tarso. Lo importante es que la sociedad política se organice alrededor del polo de la trascendencia, y el *Sacrum imperium*, lejos de suponer una degradación del símbolo religioso, lleva a término el proyecto que contiene implícitamente¹⁶. Los problemas empiezan –aunque la culminación tendrá lugar en la modernidad– cuando se degrada su vocación ecuménica o universal, algo que, a juicio Voegelin, sucede ya entre los siglos XIII y XIV al retomarse el símbolo del cuerpo místico en cada reino. Se inicia entonces el proceso de nacionalización que, en el plano eclesiástico, alcanza su cenit con la Reforma y el nacimiento de las Iglesias nacionales. Esta tendencia al sectarismo, completamente opuesta al sentido originario del *corpus mysticum*, penetra en todas partes, incluso en el corazón del catolicismo. Un buen ejemplo de ello sería la encíclica *Mystici corporis Christi* de Pío XII, publicada en 1943, y en la que el Papa limita el cuerpo místico a los miembros de la Iglesia católica que hayan recibido los sacramentos.

En las antípodas de este proceso moderno, Voegelin dirige nuestra atención a la expresión más acabada del símbolo del cuerpo místico, la proporcionada por Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*; en concreto, en el pasaje (III, q. 8, a. 3) donde se pregunta si Cristo es cabeza de todos los hombres (“*Utrum Christus sit caput omnium hominum*”)¹⁷. Para Tomás de Aquino, el infiel pertenece en potencia al *corpus mysticum* porque puede en cualquier momento llegar a ser miembro de la Iglesia: “se consideran –escribe el Aquinate– como miembros del cuerpo místico no sólo los que son en acto, sino también los que lo son en potencia”. Voegelin comparte esta defensa de la comunidad ecuménica y anti-sectaria con teólogos del Concilio Vaticano II como Karl Rahner, quien también opone el ecumenismo de Tomás de Aquino a Pío XII¹⁸.

El universalismo tomista se convierte, desde este enfoque, en el antídoto más perfecto contra la tendencia totalitaria de la modernidad. Esto explica por qué el filósofo termina acogiendo cualquier símbolo, con independencia de su procedencia (griega, cristiana, etc.), que permita abrir al hombre a la experiencia religiosa. Le parece que cualquier símbolo de trascendencia es un “cuasi-sacramento”. Lo importante es que cada hombre, en la medida que tiene acceso simbólico a lo divino, sea miembro de la comunidad universal¹⁹. Se comprende así que Leo Strauss diga que, para Voegelin, la “conversación socrática” se convierte en el modelo de comunidad política. Tradición que se remonta a Bocaccio, Nicolás de Cusa, Leibniz y sobre todo a Bodino, cuya valoración difiere radicalmente de Schmitt. Se trata del Bodino del *Colloquium heptaplomeres*, del filósofo que afirma la realidad de una fe mística capaz, por encima de las confesiones particulares, de unir a todos los hombres²⁰.

La unidad en la diversidad, la *concordantia* de la humanidad, defendida por Nicolás de Cusa y Bodino permite entrever la posibilidad de una nueva época ecuménica y una nueva especie de catolicismo *politeísta*²¹. La tolerancia del Bodino de Voegelin es muy distinta de la neutralidad del *politique*, de quien considera indiferente cuál sea la religión verdadera con tal de que el soberano sea capaz de imponer la paz. Schmitt distingue a este respecto entre una *neutralidad negativa* que, como la virtud liberal de la tolerancia, conlleva la abstención, la inhibición, del Estado en materia religiosa, y la *neutralización*

¹⁶ Thierry Gontier, o. c., p. 64.

¹⁷ E. Voegelin, *Hitler...*, cit., pp. 212-3.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 223 ss.

¹⁹ Sobre el ecumenismo de Voegelin, véase Thierry Gontier, o. c., pp. 69-70.

²⁰ Según Voegelin, “Jean Bodin ha reconocido que la lucha entre las diferentes verdades teológicas sobre el campo de batalla sólo podía ser apaciguada si se concedía una importancia secundaria a la verdad doctrinal con respecto a la intuición mística. Deseaba que su soberano, el rey de Francia, fuera, si no un místico, por lo menos aconsejado por un místico como él para elevarse por encima de la dogmatomía.” (E. Voegelin, *Réflexions...*, cit., pp. 158-9. Trad. A.R.).

²¹ Thierry Gontier, o. c., p. 110.

positiva de la religión, la cual sí favorece la toma de decisiones, pues se opta por la tolerancia o la intolerancia según los beneficios políticos que aporte tal medida. Esta última modalidad es la propia de los *politiques*, la de quienes se mantienen al margen, y como terceros pueden, “en caso de necesidad, dar cauce a la decisión y lograr la unidad”²². Lo importante en este caso es que las leyes emanadas del representante soberano sean independientes de cualquier verdad religiosa o jurídica, pues “su valor, su verdad y su justicia estriban en su perfección técnica”²³. Sin embargo, a Voegelin no le interesa los aspectos decisionistas e immanentes del pensamiento de Bodino. Su atención se centra en los *Heptaplomeres*, en donde halla la mejor expresión simbólica de la potencia y límites de un ser humano que, por una parte, tiende hacia la trascendencia, y, por otra, admite su incapacidad para hacer presente en las instituciones temporales la perfección de lo divino. Se trata, en suma, de una relación no dogmática con lo divino que parte del reconocimiento de la finitud humana.

Voegelin se declara en el fondo un heredero del cristianismo que, como el de Tomás de Aquino, acoge en su seno a la filosofía griega. Por ello argumenta insistentemente en favor de la continuidad entre la sabiduría antigua y el cristianismo. En su opinión, la verdadera escisión no se produce entre razón y fe, sino entre el racionalismo simbólico abierto a la trascendencia y el doctrinal o inmanente, el racionalismo que, como demuestran las filosofías de Hegel, Comte o Marx, está obsesionado por lograr una coherencia sistemática²⁴. Voegelin considera un defecto moderno reducir la racionalidad al rigor demostrativo, la precisión lógico-conceptual y la coherencia interna. En contra de esta racionalidad dogmática, la verdadera filosofía tiene que ver, de modo similar a la fe religiosa, con la búsqueda interminable, el cuestionamiento y la oposición a todo cierre sistemático²⁵.

Ciertamente, el filósofo exiliado no deja de reconocer la diferencia entre la filosofía y la teología, el *noûs* y el *pneuma*, la noética y la pneumática: en la filosofía, la iniciativa la toma el hombre, de forma que el movimiento filosófico parte de la criatura para terminar en Dios; mientras que en la teología se parte de la revelación divina y, en consecuencia, el movimiento pneumático va de Dios hacia el hombre. Ahora bien, tanto el *noûs* como el *pneuma* son el lugar del entre-dos (la *metaxy* platónica), el punto donde se encuentran Dios y el hombre. Filosofía y fe son así expresiones diferentes de una misma experiencia, la del “dos-en-uno”, la de la reunión sin síntesis de humanidad y divinidad.

Voegelin está convencido de que el cristianismo va más lejos que la filosofía en la resolución del problema de la representación de la idea trascendente en el orden humano, como se puede apreciar en lo que antes hemos comentado sobre el *corpus mysticum*. En las antípodas de otro filósofo antimoderno como Leo Strauss, para quien Atenas y Jerusalén, razón y fe, proponen órdenes y modos de vida inconciliables, Voegelin piensa que ambas están fundadas sobre la apertura a la experiencia de lo sagrado. En relación con Atenas, la sociedad sigue el modelo del alma que tiende hacia su principio divino (Platón); en relación con Jerusalén, la *res publica* sigue el modelo del cuerpo místico investido por el *pneuma* de Cristo (Pablo). Voegelin, que no conoce la separación straussiana, sostiene, finalmente, que la fe resulta fundamental para que la comunidad política se convierta en una representación de la ciudad justa, la cual siempre permanece ausente porque el

²² C. Schmitt, “Resumen de los diversos significados y funciones del concepto de la neutralidad política interna del Estado” (1931), en *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 130.

²³ C. Schmitt, *El Leviathan*, Rivadeneyra, Madrid, p. 69.

²⁴ Thierry Gontier, o. c., p. 75.

²⁵ *Ibidem*, p. 82. Voegelin suele recordar a este respecto que en la filosofía premoderna no se aspira a construir un sistema (*Réflexions...*, cit., p. 114). El filósofo expone con frecuencia que el sistema, algo propio de la filosofía gnóstica, alcanza su más elevada cota con Hegel. Cf. E. Voegelin, *Science, politique et gnose*, Bayard, Paris, 2004, pp. 58-9.

mundo del hombre es el de la finitud e imperfección²⁶.

1.4. Secularización y gnosticismo.

Después de lo comentado, parece claro que Voegelin nos propone una teología política. En su opinión, el orden del individuo y de la sociedad sólo puede pensarse a partir de la experiencia más radical, de la relación con la trascendencia divina. Tal relación puede ser compacta o articulada. De ahí que a lo largo de la historia hayamos pasado por fases de compacidad (*Kompaktheit*) y diferenciación (*Differenzierung*)²⁷. Este último proceso, en la medida que supone que el mundo se diferencie de su fundamento trascendente, implica un progreso. Dios, la justicia o la verdad pueden y deben ser conocidos, pero no pueden ser representados como inmediatamente presentes, de forma que no puede haber plena adecuación o identificación entre el alma y Dios, entre el representante y la verdad. Hablamos así de una tensión irresuelta entre trascendencia e inmanencia, al contrario de lo que sucede, como veremos enseguida, con la gnosis y las ideologías modernas, las cuales ceden a la tentativa de realizar un orden que pretende representar de manera compacta la verdad. Filosofía antigua y cristianismo son dos grandes hitos en el proceso de diferenciación teórica o de separación entre la esfera espiritual y temporal, entre el *ius* –que se deriva en último término de la ley divina– y la *lex*. En concreto, la filosofía griega introduce la diferencia entre *nómos* y *diké*, entre la imperfecta ley humana y la perfecta justicia divina²⁸, mientras que el cristianismo primitivo, especialmente Agustín de Hipona, introduce la diferenciación entre un orden temporal, o espacio de la posibilidad, y un orden espiritual, o espacio de la necesidad y de la verdad.

En su proyecto filosófico más importante, *Order and History*, Voegelin analiza cómo a lo largo de la historia se suceden concepciones relativamente compactas y diferenciadas acerca del orden político y de su relación con Dios. Ya en *La nueva ciencia de la política*, la representación trascendental coincidía con la simbolización de la función gubernamental como representativa del orden divino del cosmos. Este simbolismo se remontaba a los antiguos imperios de Oriente Próximo, en los que el rey representaba al pueblo ante Dios y a Dios ante el pueblo²⁹. En relación con esta larga historia del símbolo político fundamental, Voegelin, al analizar la Edad Media, advierte que la Europa occidental y oriental siguen caminos muy diversos: en Occidente se produce, gracias sobre todo a Agustín de Hipona, el proceso de diferenciación y tensión antes descrito, mientras que en Oriente, con el cesaropapismo, triunfa una representación compacta de la verdad. No obstante, al final de la Edad Media, sobre todo a partir de Joaquín de Fiore y Escoto, se asiste en Occidente a un proceso de redivinización de la inmanencia o de mundanización de la escatología espiritual cristiana. Voegelin, que tiende a valorar el cristianismo como una religión opuesta al gnosticismo, piensa que el proceso de secularización –considerado como algo realmente lamentable que con el tiempo dará lugar a la aparición de las modernas ideologías gnósticas– se debe a primitivas exigencias psicológicas de masas superficialmente cristianizadas, exigencias que explotan en la Baja Edad Media.

²⁶ Thierry Gontier, o. c., p. 81.

²⁷ E. Voegelin, *Hitler...*, cit., p. 216.

²⁸ La diferencia entre *nómos* y *diké* aparece claramente desarrollada en una tragedia como *Las Suplicantes* de Esquilo: “Según la ley, el *nómos* de la patria, las doncellas perseguidas no tienen ningún derecho a pedir protección legal contra los egipcios, que quieren casarse con ellas; pero las suplicantes recuerdan inmediatamente al Rey que existe una justicia más alta, la *diké*; que el matrimonio es ofensivo para ella, y que Zeus es el dios de los que suplican” (*NCP*, p. 91. Aquí he preferido citar, por su mejor castellano, la traducción de Rialp, Madrid, 1968, p. 114.). Según Voegelin, la tragedia en su gran período es como una liturgia que representa la gran decisión favorable a la *diké* (*NCP*, p. 93).

²⁹ De acuerdo con E. Voegelin (*Réflexions...*, cit., p. 102), nada ha cambiado en los imperios ideológicos modernos, salvo que el dios representado por el gobierno ha sido reemplazado por una ideología.

Acerca del conocido debate sobre la secularización, podemos tener la primera y aparente impresión de que Voegelin acepta la tesis de la discontinuidad entre la época premoderna y la modernidad. Discontinuidad afirmada por otros filósofos que mantienen posiciones opuestas, bien a la teoría sobre el gnosticismo moderno, bien a la armonía entre razón griega y fe cristiana. Tal es el caso de Blumenberg, para quien la modernidad consigue superar con éxito el gnosticismo; o el de Löwith, para quien la discontinuidad no se produce entre modernidad y cristianismo medieval, sino entre el pensamiento clásico y la religión cristiana. Voegelin, como nos advierte Galli, consigue escapar a la autocomprensión de la modernidad como ruptura³⁰. En lugar de analizar la secularización a partir de categorías –propias de la moderna filosofía de la historia– como continuidad/discontinuidad, hace uso del par antitético compacto/articulado, par que no se deja reducir a una dirección cronológica lineal, y por ello el filósofo sienta las bases para una secularización de larga duración. La modernidad demuestra que la historia de la simbolización no es la de una progresión desde las experiencias y símbolos compactos hasta las experiencias y símbolos diferenciados. La transición de lo compacto a lo articulado no es un paso histórico necesario, ya que no resulta improbable –y ahí están los tiempos modernos para certificarlo– la regresión a símbolos compactos o la recaída en un proceso que conduce a una sociedad cerrada y sectaria. Pero también es posible el salto, la apertura o elevación del hombre hacia la trascendencia. El anti-moderno Voegelin se sustrae así a la filosofía de la historia y a la necesidad del progreso inmanente.

Una de las tesis más polémicas y conocidas de Voegelin consiste en caracterizar la modernidad por su gnosticismo³¹. En principio, el cristianismo parece respetar la estructura ontológica y articulada del ser, y por este motivo el filósofo lo convierte en lo contrario de la gnosis, si bien, como señala Galli, resulta inevitable sospechar que los males gnósticos laten en el corazón de la misma religión cristiana³². Voegelin apunta a ello cuando, en unos análisis profundamente antiweberianos, hace de la Reforma calvinista la primera gran manifestación de la moderna *revolución gnóstica*.

La gnosis se caracteriza por afirmar que la representación de la verdad tiene lugar en su plenitud en la inmanencia, y ello es así gracias al conocimiento que los elegidos tienen de la verdad; saber que, por lo demás, les legitima para regir el orden político y social. La gnosis ignora la distancia ontológica entre inmanencia y trascendencia, rechazando así la articulación del alma y la sociedad. Lo mismo sucede, en opinión de Voegelin, con las filosofías o ideologías modernas. Su gnosticismo se debe precisamente a que pretenden superar aquella distancia³³. Son dos los elementos técnicos esenciales de dichas ideologías (*NCP*, pp. 170 ss.): el primero consiste en codificar para siempre la verdad y romper con la tradición intelectual anterior. Esta codificación se puede encontrar en toda una serie de obras a las que el cristiano Voegelin denomina “coranes”, y entre las cuales menciona los escritos medievales de Escoto Erígena o Joaquín de Fiore, o libros modernos como la

³⁰ C. Galli, “La rappresentanza, la trascendenza, la storia”, en *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 231.

³¹ Voegelin nos indica que la primera referencia a los pensadores políticos modernos bajo la rúbrica de “gnosis” la encontramos en la monumental obra de Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tübingen, 1835). La obra de Baur se puede entender como la culminación de toda una serie de trabajos dedicados a las herejías, entre los cuales nuestro filósofo destaca los de Johann Lorenz von Mosheim, J. G. W. Neander y Jacques Matter. Aparte de hacer referencia a algunas obras necesarias para conocer la gnosis antigua como las escritas por Wilhelm Bousset, Hans Jonas, Hans Leisegang o Gilles Quispel, el autor de *La nueva ciencia de la política* reconoce que sus tesis sobre la gnosis moderna están muy influenciadas por *Drame de l’humanisme athée* de Henri de Lubac y *Abendländische Eschatologie* de Jacob Taubes. Cf. E. Voegelin, *Science...*, cit., pp. 10-14.

³² C. Galli, “La rappresentanza...”, cit., p. 219.

³³ Un buen ejemplo de este gnosticismo es Hegel. Seguramente, Voegelin compartiría la crítica que hace Hermann Heller al filósofo idealista, en el sentido de que suprime la distancia entre el Estado y la idea moral. El socialista escribe que Hegel, ya en 1801, considera “disparatado *oponer la utilidad del Estado al derecho*. Idealizando la Antigüedad, propugna una contracción de la conciencia universal; lo moral consiste en *vivir conforme a las costumbres de su país*. Al hacer del Estado *la realidad de la idea moral*, puede muy bien pretender que su poder y el derecho que de él emane han de prevalecer sobre todas las convicciones morales del individuo.” (H. Heller, *Teoría del Estado*, FCE, México, 1942, p. 238).

Institución de Calvino, la *Encyclopédie française* y las obras de Comte y Marx. El segundo elemento es el tabú sobre los instrumentos de la crítica, lo cual implica la prohibición de plantear preguntas, de discutir con otras filosofías o de examinar las premisas teóricas que ahora son convertidas en dogmas³⁴. Las ideologías, por su dogmatismo, por considerar que encarnan la verdad y pueden hacer inmanente la trascendencia, son incapaces de aceptar la crítica. Asimismo acaban deformando la realidad efectiva porque no tienen en cuenta los límites del ser humano, y piensan que pueden acabar con la distancia ontológica y deificar las instituciones temporales³⁵. Esto les lleva a un estado alienado y a elaborar una “segunda realidad”³⁶, término que Voegelin tomó de Robert Musil.

Hay dos modalidades de gnosticismo moderno, la fundamentalista y la nihilista³⁷. La primera coincide con un amplio espectro de sistemas políticos radicales, desde los gobiernos de signo puritano o jacobino hasta los totalitarismos del siglo veinte. Se caracteriza por divinizar lo político, o por hacer del todo inmanente la verdad. En cambio, el gnosticismo nihilista es propio de los regímenes liberales, los cuales no hacen coincidir la inmanencia con la realidad superior, no sacralizan la política, sino que simplemente eliminan el plano de la trascendencia.

El pensamiento político que subyace al liberalismo, el de las democracias liberales, se conforma con la representación constitucional o existencial. Este es el caso de Hobbes. Voegelin nos proporciona una visión bastante compleja del filósofo inglés. Ciertamente debe ser reconocido como uno de los grandes enemigos del gnosticismo moderno en su versión puritana. El autor del *Leviatán* insistió en que cualquier orden era bueno si aseguraba la existencia de la sociedad (*NCP*, p. 277), y trató de resolver el problema de la existencia por medio de su teoría de la representación. La clave de la articulación social del Estado hobbesiano no radica en el símbolo contractual, en las relaciones horizontales, sino más bien en la transformación psicológica de las personas unidas para crear la sociedad, y que, a partir de ahora, dejan de existir como sujetos políticos y están dispuestas a someterse y quedar subordinadas al gobierno soberano (*NCP*, p. 219).

Ahora bien, el Hobbes que comprende el significado de la representación existencial, simplifica al mismo tiempo el orden del Estado al prescindir de la tensión entre inmanencia y trascendencia. La política hobbesiana es compacta porque convierte al Estado en el sustituto de Dios. El Leviatán ya no es un mediador como el alma, un entre-dos, porque todo se resuelve en la inmanencia. Este nihilismo hobbesiano, que reduce la trascendencia a nada, adquiere una fuerte dimensión individualista, por cuanto se halla al servicio exclusivo de la autoconservación y felicidad de cada hombre. Por esta razón, en coincidencia con los análisis de Strauss, Voegelin convierte a Hobbes en un proto-liberal, cuya política, en lugar de estar orientada por el sumo bien, por la idea trascendental, la verdad, la justicia, la utopía, etc., lo está por la necesidad de huir del sumo mal, de la muerte prematura y violenta de los individuos.

Todas las reflexiones de Voegelin sobre la modernidad le llevan a concluir que se trata de un periodo profundamente contradictorio. Si, por un lado, se produce un enorme progreso del saber científico; por otro, tiene lugar una regresión con respecto a la articulación del alma y de la sociedad, regresión a la que el filósofo atribuye toda la culpa en el origen de las

³⁴ E. Voegelin, *Science...*, cit., p. 33.

³⁵ Voegelin pone como ejemplo de *deificatio* del ser humano la filosofía del Marx que hace suya la profesión de fe de Prometeo: el odio a todos los dioses (*ibidem*, pp. 49 ss.). En estas páginas se indica que Marx invierte el mito de Esquilo, pues el griego pretendía que el odio a los dioses fuera contemplado como un delirio.

³⁶ El concepto de alienación (*allotriosis*) procede de los estoicos, y con él hacían referencia a un estado en el que se experimenta la pérdida del *lógos* o fundamento divino que da sentido y orden a este mundo. En ese estado de desorden existencial se produce, según Voegelin, lo que Hemito von Doderer, en su novela *Los demonios*, denomina *Apperzeptionsverweigerung*, y que lleva al sujeto a inventar una realidad segunda, completamente ajena a la realidad de la experiencia que puede ser compartida. Sobre este punto, véase E. Voegelin, *Réflexions...*, cit., pp. 139-40; y Hitler..., cit., pp. 275 ss.

³⁷ C. Galli, “Rappresentanza...”, cit., pp. 219-20.

patologías, y, en especial, de esa criminal modalidad de representación no diferenciada de la verdad que es el totalitarismo. El nihilismo individualista de los modernos, al conformarse con la representación existencial o incluso con la más elemental representación constitucional, termina adoptando un relativismo que conlleva la renuncia a la verdad. Dicho relativismo penetra en unas instituciones democrático-liberales que se van a mostrar impotentes para resistir el empuje de las ideologías gnóstico-totalitarias. Quizá por ello el relativista Kelsen, en su larga crítica a *La Nueva ciencia de la política* –publicada sólo póstumamente³⁸–, no comprendió los principales retos de este libro. Su mayor preocupación consistió en denunciar el interés de Voegelin por la eficacia de la representación, pero no sometió a una crítica profunda la contribución más importante de este filósofo: la diferencia entre la representación compacta de la verdad y la trascendental, articulada o diferenciada.

Galli sostiene que lo más destacable del pensamiento de Voegelin no se encuentra en la denuncia, casi obsesiva, del gnosticismo moderno. Es más importante el hecho de haber puesto de relieve que en la tradición occidental no hay forma política que pueda prescindir de la relación entre individuo, política y trascendencia. Voegelin descubre que la cultura occidental, si se sustrae a la “presencia ausente” del orden perfecto, resulta incapaz de la articulación necesaria para poder criticar a los gobiernos. Por otra parte, el pensamiento del filósofo exiliado en Norteamérica demuestra las dificultades de la representación parlamentaria para fundar la política sobre algo más que un sistema de reglas y procedimientos, sistema que acaba en un impotente formalismo jurídico. Tiene razón Galli cuando agrega que es más válida la expresión de esta dificultad que los remedios propuestos por Voegelin³⁹.

Nos parece que el pensamiento de este filósofo debe encuadrarse dentro del contexto de crisis del liberalismo moderno. La ausencia de modelos ideales y de una reflexión científica sobre la justicia y los valores jurídico-políticos, así como la reducción de la democracia a procedimientos formales, se encuentra detrás de las críticas a una modernidad que, al desembocar en el relativismo individualista, resulta incapaz de contener los totalitarismos. Todo lo cual explica por qué, tras la Segunda Guerra Mundial, hay un renacimiento del interés por la justicia y por los valores necesarios para llenar de contenido la acción política. El problema de Voegelin es que la crítica se concreta en soluciones que pasan por negar todo el pensamiento moderno. Y sobre todo por rechazar la tradición democrática que, además de asentar la política sobre los principios de libertad e igualdad, está profundamente preocupada por encontrar fórmulas e instituciones capaces de proporcionar seguridad a los ciudadanos y, por tanto, capaces de controlar y limitar el poder de los representantes.

2. La crisis de la representación en Carl Schmitt

2.1. De la forma gloriosa del catolicismo romano a la forma política del Estado moderno.

El pequeño ensayo de Schmitt *Catolicismo romano y forma política* no parece lejano de los símbolos político-religiosos, de la teología política, de Voegelin. Según el jurista alemán, el poder del catolicismo no reside, desde luego, en sus medios económicos o materiales sino en que tiene “la fuerza de la representación”, en que “representa la *civitas humana*”, “el nexo histórico con la encarnación y crucifixión de Cristo”, y “al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho hombre en la realidad

³⁸ Hay traducción castellana: H. Kelsen, *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, Buenos Aires, 2006.

³⁹ C. Galli, “Rappresentanza...”, cit., p. 236.

histórica”⁴⁰. Un análisis detenido de este concepto católico de representación demuestra que también Schmitt respeta la diferencia entre trascendencia e inmanencia⁴¹. La comunidad, la *ecclesia*, adquiere una forma pública, se hace visible, porque representa un exceso, Cristo, que permanece trascendente. El origen de la institución, de la comunidad, es irracional, porque se trata de algo que supera a la razón humana. Representar significa entonces producir forma política u orden institucional a partir de un exceso originario e irracional. Más adelante lo dice claramente: “toda gran política exige su *arcanum*” (CFP, p. 44); y es precisamente la trascendencia de Cristo el origen místico, el arcano, que proporciona objetividad y forma visible a la comunidad.

Schmitt identifica a la Iglesia, que como *corpus mysticum Christi* representa la unidad compleja del hijo de Dios, con una *complexio oppositorum*. El mismo Cristo, que con su encarnación media inmediatamente entre su propia trascendencia y la inmanencia de los hombres, proporciona el modelo más perfecto de representación, el de aquella en la que coexisten los contrarios. La conexión entre los opuestos, lo trascendente y lo inmanente, se produce en Cristo y en la Iglesia sin que se produzca una síntesis. El discurso representativo se mueve entonces “en antítesis, pero sin que haya contradicciones, puesto que es la existencia de distintos elementos que conforman una *complexio* lo que da vida al discurso” (CFP, p. 29). Por este motivo, el catolicismo ignora “todos esos dualismos entre naturaleza y espíritu, naturaleza y entendimiento, naturaleza y arte”, etc., que son fundamentales para comprender la modernidad. “La síntesis –añade Schmitt– de tales antítesis permanece ajena al catolicismo” (CFP, p. 13).

Aquí, en su metafísica, se halla la causa de la superioridad de la religión de Roma sobre la época en la que se impone el pensamiento económico y la representación de intereses materiales; y la razón por la que “el propio aparato técnico-económico moderno despierta tal horror y espanto para una sensibilidad católica” (CFP, p. 19). Está claro que esta manera de entender la representación se opone al racionalismo moderno que excluye todo elemento que no se deduzca de la teoría o, como sucede a partir de las tesis contractualistas, de una suma de múltiples subjetividades. Según Schmitt, la modernidad no sólo rechaza la aproximación espiritual a la política, sino que incluso desconoce su propia metafísica asentada sobre la inmanencia y lo privado. La política moderna se basa en una ideología liberal que empieza con la privatización del fundamento religioso y acaba des-politizando, privatizando, todas las demás relaciones humanas: “nada –asevera Schmitt– resulta representativo en este sistema; todo son asuntos privados” (CFP, p. 35). Desde este punto de vista, también en la sociedad europea moderna hay una religión, pero es la religión de lo privado⁴².

A la despolitización moderna no sólo resiste la Iglesia católica, que al final aparece como el más efectivo *kat’echon*, sino también aquella política laica que asume la exigencia de crear forma representativa. Lo importante es que la Iglesia se convierta en modelo político para los modernos. En dirección opuesta a la “era de lo económico” que cosifica los conceptos, el catolicismo enseña que la idea pública de representación (*Repräsentation*) se halla dominada por la idea de autoridad personal. Queda fuera de este pensamiento el ámbito capitalista de la producción y el consumo. Pues la representación concierne a una persona que goza de autoridad o a una idea que, como Dios, pueblo, libertad o igualdad, en la medida en que es representada, queda personificada. Pero “no sólo el representante y el representado reclaman un valor, sino que incluso

⁴⁰ C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 23. Esta obra será citada con la abreviatura CFP.

⁴¹ Para el problema de la representación de la Iglesia católica, me sirvo del capítulo “La forma *gloriosa*” perteneciente al libro de C. Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bolonia, 1996, pp. 234 ss.

⁴² Schmitt escribe que “allí donde se introduce la religión, se muestra su eficacia absorbente y absolutizadora, y cuando lo religioso es lo privado se produce la consecuencia de que lo privado se santifica en religioso.” (CFP, p. 35). Y un poco más adelante: “el hecho de que la religión sea un asunto privado otorga a lo privado una sanción religiosa.” (CFP, p. 36).

también lo reclama el destinatario, el tercero al que se dirigen”, la Iglesia o el Estado concreto (*CFP*, p. 26).

El Schmitt de la *Teoría de la Constitución* (1928) sigue pensando que ninguno de los tres elementos de la representación puede ser cosificado. Cuando señala que “representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública”, sigue refiriéndose a entidades que tienen una dignidad personal. También en el ámbito político el ser imperceptible, que se va a actualizar en el Estado o en el pueblo como unidad de acción y no mero agregado social de individuos heterogéneos, constituye “una particular especie del ser”: un ser trascendente. Para Schmitt, las cosas e intereses privados son cosas muertas, desvalorizadas y desprovistas de valor, que no pueden ser objeto de una representación pública. “El hecho de que X actúe por medio de Y, presente, o por un millar de tales Y, no es representación” pública (*Repräsentation*)⁴³. En esta última modalidad –añade el jurista– “adquiere apariencia concreta una alta especie del ser. La idea de la representación se basa en que un pueblo existente como unidad política tiene una alta y elevada, intensiva especie del ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida” (*TC*, p. 209).

Lo teológico de esta manera de entender la política se halla en la necesaria referencia a la idea, a algo que, como la divinidad, siempre permanece trascendente, a un elemento que por su naturaleza excede a lo que se da empíricamente. La representación política consiste así en un movimiento hacia lo alto, un movimiento que tiende a hacer presentes las ideas que, como pueblo, justicia, etc., permanecen ausentes incluso en el momento en que son representadas. No consiste ni en hacer immanente lo trascendente, ni, al revés, en separar completamente ambos planos, sino en un movimiento hacia la trascendencia. Movimiento que, como señala Giuseppe Duso⁴⁴, es común al pensamiento humano. La idea, por su naturaleza trascendente, permanece irreductible a la objetivación de nuestro saber. Es innegable el deber de hacerla visible, pero no existe ninguna garantía de que la representación se ajuste, sea fiel, al modelo ideal. Como puede observarse, el proceso de diferenciación teorizado por Voegelin ya se puede rastrear en los escritos de Schmitt, y, sin embargo, de acuerdo con las categorías del primero, el jurista alemán se convierte en el gran teórico de esa modalidad de forma pública compacta que es el Estado total.

2.2. La forma trágica del Estado moderno, entre identidad y representación.

Existe, no obstante, una gran diferencia entre el concepto de representación de *Catolicismo romano y forma política* y el Schmitt –moderno a su pesar– de *Teología Política y Teoría de la Constitución*, entre la forma gloriosa de la representación eclesiástica y la representación soberana o estatal. Ante todo, como nos indica Galli, Estado e Iglesia difieren por su origen: en el de la forma gloriosa que caracteriza a la Iglesia católica encontramos el exceso de la Encarnación; en la secular forma política moderna tenemos, en cambio, otra opacidad de significado muy distinto, la concreta excepción y la ausencia de la idea de orden.

La representación de la que nos habla el Schmitt moderno no tiene que ver ni con la mediación pontificia o simbólica entre cielo y tierra, ni aún menos con la transferencia –propia del contractualismo– de poder desde el individuo a la institución, ni con la representación privada en la que el representante se encuentra “en el puesto de alguien”. Consiste, por el contrario, en

⁴³ C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, p. 210. Citada a partir de ahora con la abreviatura *TC*.

⁴⁴ Sobre la lógica moderna de la representación, véase G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, 2.ª ed., FrancoAngeli, Milán, 2003.

crear forma, un universal concreto e imperfecto como el Estado, gracias a una decisión en la que se representa un universal ideal que, a pesar de su perfección, es medible, comunicable, en la inmanencia. El exceso que encontramos en el origen está relacionado con la comentada cesura entre idea y realidad.

La forma gloriosa de la Iglesia contrasta nítidamente con la forma trágica del Estado, el cual no puede comprenderse sin los conflictos sociales que caracterizan a la modernidad, la época de las revoluciones. A diferencia de lo que sucede en la representación católica, originada por la sobreabundancia del Ser ausente que representa la Iglesia, en el origen tenemos una situación de carencia de orden, un estado excepcional, conflictivo, y, por lo tanto, una situación en la que el representante experimenta la coacción –propia del *extremus necessitatis casus*– de instaurar la paz. De ahí que el gobernante sea, en primer lugar, una instancia creadora de orden, y, en segundo lugar, sea superior a los sujetos singulares que integran la concreta forma política. En su primera *Teología Política*, Schmitt ya demuestra que, más que un pensador católico, se trata de un autor de cultura católica⁴⁵. Con esto queremos decir que la política moderna, en vez de seguir el modelo de la Iglesia romana, coincide con la secularizada teología política que vincula milagro y excepción, *potentia absoluta Dei* y soberanía.

Pensamos, como afirma Galli, que la teoría schmittiana de la representación política se encuentra antes en *Teología Política* y *Teoría de la Constitución* que en *Catolicismo romano y forma política*. En las dos primeras obras citadas, el jurista asocia representación y soberanía de una manera que nos puede recordar la representación existencial de Voegelin. Para el jurista de Plettenberg, el concepto de soberanía tiene como horizonte la amenazadora situación excepcional –latente a lo largo de toda la modernidad– de guerra civil. Como se sabe, el soberano schmittiano es aquél que, cuando la necesidad es urgente, está capacitado para modificar o sustituir cualquier norma, incluidas las más fundamentales. El funcionamiento regular del ordenamiento jurídico tendrá lugar entonces cuando el soberano decida que así sea, esto es, cuando inhíba su potestad para decidir *contra legem* porque la situación ya no sea peligrosa. Esta decisión soberana, capaz de “crear derecho sin tener derecho”⁴⁶, y que cuando se llama *norma de realización del derecho* nos permite comprender el concepto moderno de dictadura, también pertenece al ámbito jurídico, dado que tiene como objetivo principal construir aquella “unidad homogénea e indivisible de todo el pueblo”, sin la cual no puede existir el Estado.

La forma estatal es así una manera especial de conformar la unidad política del pueblo. En la *Teoría de la Constitución*⁴⁷, el problema de la forma política aparece estrechamente unido al poder constituyente que, en realidad, no es más que otra manera de referirse a la cuestión de la titularidad y ejercicio de la soberanía. En este contexto, Schmitt afirma inicialmente que la forma estatal no sólo se adquiere a través del principio de la representación, sino también a través del principio de la identidad. Según el profesor alemán, “el pueblo puede ser capaz de actuación política, ya en su realidad inmediata –por virtud de una homogeneidad fuerte y consciente [...]–, y entonces es una unidad política como magnitud real –actual en su identidad inmediata– consigo misma”. Con ello Schmitt está aludiendo a la clásica teoría de la soberanía popular que culmina en el filósofo ginebrino, como podemos apreciar en este fragmento: “allí donde el pueblo es sujeto del poder constituyente, la forma política del Estado se encuentra determinada en la idea de una identidad; la Nación está ahí; no necesita ni puede ser representada, pensamiento que presta su irrefutabilidad democrática a las explicaciones tan citadas de Rousseau (*Contrat social* III, 15)” (*TC*, p. 205). Seguramente, Schmitt quiere decirnos que el pueblo entendido como unidad

⁴⁵ C. Galli, *Genealogía...*, cit., p. 256.

⁴⁶ C. Schmitt, *Teología política*, Cultura Española, Madrid, 1941, p. 44.

⁴⁷ Sobre los dos principios formales de representación e identidad, tal como aparecen en la *Verfassungslehre* de Schmitt, sigo en parte el capítulo dedicado al poder constituyente por C. Galli, *Genealogía...*, cit., pp. 584 ss.

política, esto es, como sujeto dotado de identidad y homogeneidad suficiente para ser capaz de querer por sí mismo y de ejercer el poder constituyente, se identifica con la nación, con el pueblo democrático que expresa su propia decisión a través de la “aclamación” plebiscitaria⁴⁸.

Pero si seguimos leyendo advertiremos que, para Schmitt, los dos principios político-formales, identidad y representación, coinciden con los dos lados necesarios del poder constituyente. Es verdad que, en la *Teoría de la Constitución*, el momento de la representación aparece como un principio diferente o alternativo al de identidad. Sin embargo, en la misma fase revolucionaria, el poder constituyente popular tiene necesidad de ser representado para ser capaz de una acción eficaz. Y es que la unidad política del pueblo nunca se da de manera natural. Se trata de una idea ausente que necesita de un mediador para cobrar existencia. Como decíamos más arriba, el punto de partida, el origen del soberano poder constituyente, se localiza en una situación conflictiva, excepcional, en la que no existe el pueblo como unidad política. Precisamente, tal situación obliga, coacciona, al representante para que haga realidad la idea de orden. Identidad y representación del pueblo son presentadas como dos principios contrapuestos de forma política, pero al final se relacionan de manera tan estrecha que se difumina la inicial diferencia entre el gobierno representativo y la democracia directa o inmediata⁴⁹. En cierto modo podríamos decir que los principios de identidad y representación se corresponden con la distinción entre titularidad y ejercicio del poder constituyente⁵⁰. En la soberanía popular la primera se concede al pueblo, pero el ejercicio sigue en manos del representante. El mismo Sieyès atribuye la voluntad general a una asamblea constituyente que, por exigente que sea, supone una modalidad más de representación. El pueblo aparece entonces bajo la figura de un simple sujeto comitente que se limita a legitimar, mediante la elección de los delegados, el poder de dicha asamblea⁵¹.

No sólo en regímenes de corte monárquico o aristocrático, también en toda democracia hay elementos de representación. En el momento originario, siempre excepcional y conflictivo, el poder constituyente del pueblo tiene necesidad, si es que desea ser efectivo, de la mediación de una presencia diferente, con independencia de que se trate de una asamblea constituyente o de un partido revolucionario. Así que los dos principios opuestos aparecen siempre unidos en la teoría constitucional de Schmitt. No existe ningún Estado sin representación, sin la unitaria forma estatal que sólo puede proporcionar la representación. Identidad y representación no son conceptos excluyentes, sino los dos polos contrapuestos de la unidad política. Ningún Estado puede ser estructurado únicamente de acuerdo con el principio de la identidad. Incluso en la asamblea de una democracia directa, “todos los ciudadanos activos, tomados en conjunto, no son, como suma, la unidad política del pueblo, sino que representan la unidad política situada por encima de una asamblea reunida en un espacio y por encima del momento de la asamblea” (*TC*, p. 206). Reconoce Schmitt que cuando se acude al plebiscito para decidir directamente sobre un asunto, y se contesta “sí” o “no” a la cuestión planteada por otro, por el representante que tiene la función de interpretar y dar forma a la voluntad política del pueblo⁵², predomina el principio de la identidad. Pero también en este acto encontramos elementos de representación, ya que “ha de fingirse que el individuo con derecho a voto opera como *citoyen*”, como representante del todo, y “no de sus intereses privados” (*TC*, p. 207).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 587.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 591.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 594.

⁵¹ G. Duso, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, en *Fundamentos. Cuadernos monográficos de teoría del Estado, Derecho público e Historia constitucional*, 3/2004, pp. 77-8.

⁵² C. Galli, *Genealogía...*, cit., p. 595.

Schmitt quiere convencernos de que allí donde predomina el principio de identidad, como en la democracia plebiscitaria, se da un mínimo de gobierno (*TC*, p. 214). Sin embargo, tal democracia, presentada como una alternativa a los regímenes parlamentarios liberales, coincide con un gobierno tan fuerte como el moderno cesarismo, como la dictadura que debe acudir constantemente al recurso del plebiscito para gozar de legitimidad. Ahora bien, si la democracia se asocia con el plebiscito, no debería entonces sorprender que el schmittiano principio de identidad, que muestra ciertas similitudes con la representación compacta de Voegelin, encuentre al final su máxima expresión, no en la democracia directa, sino en los regímenes fascistas, allí donde el espíritu del pueblo se encarna en un hombre superior. En tal caso, la identidad entre el espíritu del pueblo y el nuevo soberano hace inútil la teoría de la representación⁵³.

2.3. *La teología política de Voegelin y Schmitt: afinidades y diferencias.*

Tanto Voegelin como Schmitt elaboran una teología política, aunque difieran en su contenido y consecuencias. La teología política del primero se dirige contra lo que, en uno de sus libros de juventud, denominaba “religiones políticas”⁵⁴. Con este término, que en su madurez –con el fin de evitar el desprecio de los símbolos religiosos– abandonará por el de representación compacta, se refería a un Estado que hace inmanente lo trascendente y acaba identificándose con lo divino, con lo perfecto. Tomás de Aquino es el autor medieval más importante para la teología política de Voegelin porque, precisamente, su obra constituye una síntesis de las dos corrientes, sabiduría griega y cristianismo, que reconocen la distancia ontológica negada por aquellas religiones políticas.

La teología política schmittiana, cuyo objeto es explicar los conceptos políticos fundamentales de la modernidad, empezando por el de soberanía, está más próxima a las teologías nominalista y neoagustiniana, en la medida que parte de una antropología filosófica para la que resulta central el pecado original, el reconocimiento de la imperfección y maldad originarias del hombre. Sin esta antropología pesimista difícilmente podría mantener que la enemistad constituye una realidad insuperable y la esencia de lo político. Esta es la razón por la que Schmitt puede ser considerado –si utilizamos la terminología de Voegelin– el gran teórico de la sociedad cerrada, el realista enemigo de cualquier tipo de cosmopolitismo, incluido el ecumenismo del autor de *La nueva ciencia de la política*. Es más, en ocasiones aparece como el defensor del Estado total como solución a los problemas modernos surgidos en el seno de la sociedad civil, allí donde se deja libre curso a las pasiones humanas. En cambio, Voegelin parte de una antropología más optimista, ya que piensa que el hombre siempre puede tender hacia el bien y detener la deriva gnóstica de la modernidad. Por ello, en contra de Schmitt, identifica la política con la teoría sobre la sociedad abierta y universal.

Ciertamente, Voegelin coincide con los antinormativistas alemanes (Leibholz, Schmitt, etc.) en distinguir entre representación privada o *Vertretung* y la pública o *Repräsentation*. Como ya sabemos, esta última implica hacer presente una idea ausente y afirmar la prioridad de la institución representativa sobre la norma. Schmitt y Voegelin coinciden en que la relación entre el representante y la idea ausente no es de adecuación o de simple supresión de la trascendencia, es decir,

⁵³ Francisco Javier Conde señala a este respecto que el nacional-socialismo no vacila “en sustituir la doctrina de la representación por el principio de identidad entendido de forma casi biológica.” (F. J. Conde, “Representación política” [1945], en *Escritos y fragmentos políticos I*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974, p. 442). El mismo *Führer* “no es propiamente ‘representante’ del pueblo o de la voluntad general, sino que esa voluntad está en él ‘presente’ efectivamente.” “La voluntad general es a manera de un fluido que ‘irrumpe’ en el *Führer* y en él se clarifica y transforma en voluntad históricamente objetiva.” (*Ibidem*, p. 443).

⁵⁴ E. Voegelin, *Die politischen Religionen* (1938). He manejado la edición francesa: *Les religions politiques*, Les éditions du Cerf, París, 1994.

ambos aceptan la necesidad de una tensión entre los dos planos. Pero, en el pensamiento político schmittiano, lo ausente es esa idea de orden o de pueblo que el soberano debe actualizar a través de su decisión, con el objeto de superar la originaria situación excepcional. Lo ausente se identifica con un orden que tiende a ser cerrado porque se piensa que toda crítica desemboca en conflicto social. En cambio, para Voegelin, lo ausente es la idea concebida como un ser trascendente (Dios, justicia, verdad) que permite criticar a todo soberano y orden político. Podemos comprender ahora por qué le parece que *La teoría de la Constitución* es una obra en la que Schmitt muestra una clara incapacidad para salir de la inmanente forma política estatal y para criticar las instituciones que son obedecidas en cada momento⁵⁵.

La diferencia entre la representación existencial y la trascendental centra toda la argumentación de la nueva ciencia política de Voegelin. Está claro que este filósofo ha menospreciado la denominada representación constitucional, la que coincide con los modernos gobiernos o con los poderes legitimados democráticamente. Nos parece, sin embargo, que también puede hablarse en la modernidad de un proceso, aun inmanente, de diferenciación que permite detener la deriva totalitaria de la representación existencial. No faltan los filósofos que, como el neofederalista Bruce Ackerman, desde la más pura inmanencia, sin necesidad de acudir a una teología política, defienden una estricta separación entre el representante y el sujeto representado. A esta nueva representación la denomina Ackerman *semiótica* porque el Parlamento y demás representantes no son más que un símbolo y no la misma cosa representada. De este modo nunca puede afirmarse que las asambleas o gobiernos ordinarios hablen en nombre del pueblo, pues los gobernantes pueden equivocarse en cualquier momento al interpretar la voluntad del representado, e incluso pueden desatenderla intencionadamente.

Por otra parte, tenemos la impresión de que la teoría de conservadores antiliberales como Voegelin o Leo Strauss apunta a una restauración del derecho natural clásico. Para ello resulta muy útil mantener que la modernidad es una época gnóstica y hostil a la naturaleza en la que se percibe la huella de la divinidad. Más allá de que sea preciso denunciar el excesivo mesianismo moderno que ha creído en la disponibilidad ilimitada de la historia, es necesario reconocer que otros filósofos, como Blumenberg, han defendido la tesis contraria, que la modernidad deber ser valorada como una superación exitosa de la gnosis. En contraste con el fracasado intento medieval de trasladar –mediante la acentuación del pecado original– la responsabilidad del mal a la voluntad corrompida de la criatura, la nueva época afirma hasta sus últimas consecuencias el valor de la naturaleza humana para fundar una ciencia autónoma e inmanente.

⁵⁵ E. Voegelin, “Die *Verfassungslehre* von Carl Schmitt”, en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, XI, 1931, pp. 89-109.

