

La relación entre *Ethos* y *Polis* en la teoría de Eric Voegelin

The relation between *Ethos* and *Polis* in Eric Voegelin's theory

Francisca Reyes Arellano¹

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto demostrar la vigencia de la relación entre los saberes éticos y políticos en la obra de Eric Voegelin, así como la actualidad de algunos conceptos aristotélicos que facilitan la comprensión de la relación entre ambas disciplinas, particularmente, el análisis acerca de la relación entre la búsqueda del orden social óptimo, y la cuestión ética de lo justo natural. Junto con esto, se propone estudiar brevemente el análisis que el autor hace acerca de la ética como actividad filosófica, y su rol en la experiencia de la tensión humana hacia lo divino.

Palabras clave: Voegelin – Ethos y Polis – filosofía política moderna – justicia.

Abstract:

The present work aims to demonstrate the validity of the relationship between ethical and political knowledge in the work of Eric Voegelin, as well as the relevance of some Aristotelian concepts that facilitate the understanding of the relationship between both disciplines, particularly, the analysis about the relationship between the search for the optimal social order, and the ethical question of the natural right. Along with this, it is proposed to briefly study the analysis that the author makes about ethics as a philosophical activity, and its role in the experience of human tension towards the divine.

Keywords: Voegelin - Ethos and Polis - modern political philosophy - justice.

Fecha de recepción: 28/08/2021

Fecha de aceptación: 18/08/2021

¹ Magíster en Bioética Pontificia Universidad Católica de Chile. Académica y Doctorando en Filosofía Universidad de los Andes, Chile. fireyes@miuandes.cl

En la teoría política moderna resulta cada vez más evidente la separación entre los saberes éticos y políticos, pues estos parecen haber sido recluidos a universos epistemológicos radicalmente diferentes. El origen de dicha separación puede constatarse en la naturalidad con que se acostumbra admitir la validez de las interpretaciones cratológicas de cualquier forma de pensamiento político.

Todo parece apuntar al continuo abuso que se ha hecho de la categoría hermenéutica “poder”, como clave para comprender las reflexiones acerca de las cosas políticas. Pese a que, durante el pensamiento clásico y medieval, ética y política eran dos saberes autoimplicados, es posible constatar que, probablemente, el interés por el poder como elemento central de la interpretación de lo político surge a partir de Maquiavelo, autor en que lo político pasa a ser identificado casi exclusivamente con el problema del poder público.

Así, en palabras de Barker, “Maquiavelo, en la medida en que él es el padre de la ciencia política moderna entendida como una inducción científica a partir de la historia, es aún más eminentemente el autor del divorcio entre ética y política (...)” (2009, p. 241). En el filósofo italiano, la dicotomía pública/privada está fuertemente marcada por la reclusión de la política como dimensión exclusivamente pública.

En Voegelin, no obstante, es posible vislumbrar con mediana claridad, cómo a lo largo de su teoría política e incesante estudio sobre los asuntos humanos, saltan a la luz los tintes éticos, particularmente de las teorías platónica y aristotélica. De esta manera, tal como queda demostrado en el Libro I, cap. I de la *Ética a Nicómaco* (1094a 1 – 1094b 11), es perfectamente posible un abordaje epistemológico de la acción humana en lo que ella tiene de específico, y para ello, la política es la ciencia más acertada en la materia.

Como se sabe, el autor alemán participó intensamente en el debate que, durante los años ‘60 y ‘70 tuvo lugar en Alemania bajo la denominación de “rehabilitación de la filosofía práctica”, contexto en el cual diferentes representantes del pensamiento filosófico alemán contemporáneo, hicieron esfuerzos por construir consideraciones filosóficas sobre la base, principalmente del modelo de filosofía práctica aristotélica, y sus tratamientos posteriores.

En su obra *Anamnesis*, Voegelin comienza constatando las falencias de la que, –hasta 1943– había sido su teoría filosófica y política. En este contexto afirma que “había llegado a un callejón sin salida en mis intentos de encontrar una teoría del hombre, la sociedad y la historia que permitiera una adecuada interpretación de los fenómenos en mi campo de estudios elegido”² (1978, p. 3). Son precisamente, algunos de los defectos de las escuelas filosóficas de su época frente a la realidad política que afrontaban, los que lo llevan a la necesidad de reestructurar y construir una teoría que explique más acertada y cabalmente la realidad humana.

Para emprender esta tarea, el método utilizado por Voegelin es el método crítico, es decir, “escribe sobre la base de un dominio de los principales autores de escritos filosóficos y meditativos (...), adaptando críticamente y modificando los análisis a la luz de su coherencia como descriptores de la *realidad experimentada* y de su propio dominio notable de las fuentes del conocimiento” (Sandoz, 1993, p. 377). No se requiere una profunda lectura para descubrir la vastedad de conocimiento demostrado por el autor, pues salta a luz el completo manejo que tiene de las diversas fuentes y autores.

Pese a que la obra de este autor es profundamente crítica de las “aporías e ingenuidades de la ciencia política moderna” (Volpi, 1999, p. 319), frente a la cual postula una serie de objeciones de carácter metodológico³, en pos de restaurar la “ciencia política de inspiración clásica”, es indiscutible que, en el contexto de esta disciplina, la búsqueda del orden social correcto u óptimo, parece ser un tópico o problema central.

En *La Nueva Ciencia de la Política* comienzan a vislumbrarse los primeros atisbos de lo que será el nuevo tipo de filosofía propuesta por Voegelin, “aquella iniciada por los griegos en la antigüedad y acrecentada en la Edad Media por los filósofos cristianos” (Sandoz, 1993, p. 376). En este contexto, el autor emprende la reconstrucción de lo que constituiría su respuesta a la crisis de Occidente y, comienza diagnosticando las falencias metodológicas del

² Traducción propia.

³ Un tratamiento exhaustivo de estas críticas puede encontrarse en la introducción de su obra *La Nueva Ciencia de la Política*.

positivismo como sustento de la ciencia política, en otras palabras, la insostenibilidad de aquella doctrina que proponía el método matemático como única fuente de conocimiento teórico verdaderamente válido.

Con posterioridad, en la misma obra, vuelve sucintamente sobre la discusión en torno a la búsqueda del mejor régimen político, pero vinculando los textos aristotélicos de la *Ética* y la *Política*. Junto con esto, destaca el rol de la “amistad política” como una suerte de “pegamento social”, red que otorga un cierto sentido de ser a la *polis*.

Aunque pudiese parecer forzado, en Voegelin no parece percibirse *–prima facie–* la fractura entre lo público y lo privado, esta no se ve sugerida a partir del análisis de sus principales obras políticas, por lo que todo apuntaría a seguir la propuesta aristotélica, aquella en que la *Política* no es pensada como un saber diferente de la *Ética*, y por tanto, el lugar prioritario de la *praxis* política no es aquel que está inmediatamente relacionado con el ejercicio del poder.

Tal como constata Aristóteles en la *Política*: “la ciudad es una forma de comunidad de iguales, con el fin de vivir lo mejor posible; y puesto que la felicidad es lo mejor y esta es una actualización y un uso perfecto de la virtud, (...) al perseguir cada pueblo ese fin de forma distinta y por distintos medios, se hacen diferentes sus formas de vida y sus regímenes políticos” (1328b). En el mismo sentido, nutriéndose de lo expuesto por el Estagirita, Voegelin señala que “la mejor *polis*, por lo tanto, es en el mejor de los casos una sociedad muy diversificada en la que la plena madurez moral sólo se superará con un grupo comparativamente pequeño”⁴ (2000, p. 383).

Así, en la teoría política voegeliana no es posible ofrecer una solución institucional “permanentemente válida a la pregunta acerca del mejor orden para la sociedad humana, puesto que las instituciones están condicionadas por el tiempo, el lugar, la historia y la cultura” (Sandoz, 1993, p. 380). No obstante, esta es justamente una de las razones por las cuales a Voegelin le interesa de especial manera la concepción aristotélica del derecho natural, pues esta muestra justamente que “no puede ser entendido como un conjunto de

⁴ Traducción propia.

normas eternas e inmutables, dotadas de una realidad independiente del sujeto y de toda praxis histórica” (García-Huidobro, 2003, p. 115-116).

La relación entre lo justo natural y su relación con el mejor régimen político u orden social, encuentra su manifestación más explícita en *Ética a Nicómaco 1134b*, cuando Aristóteles determina que “la justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida (...). De la misma manera, las cosas que son justas no por naturaleza, sino por convenio humano, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco lo son los regímenes políticos, si bien solo uno es por naturaleza el mejor en todas partes”.

Este extracto tiene el mérito de permitirnos afirmar la “existencia de cosas cuya justicia se funda en la naturaleza y no en la convención, y el hecho de que toda justicia, también la natural, es cambiante” (García-Huidobro, 2003, p. 117). Lo que pudiera parecer una dificultad para los intérpretes, en lo relativo a la supuesta “inmutabilidad de lo justo natural”, no supone una problemática para Voegelin, pues reconoce –de acuerdo con la teoría aristotélica– la existencia de la *phronēsis*, capacidad que permitiría articular la realidad contingente con las exigencias de la justicia.

Esta tensión se puede constatar también en el plano político, pues se trataría justamente de la dificultad que supone alternar entre el orden concreto de la realidad y el orden ideal de la polis. Voegelin experimenta ligeramente esta tensión, al abordar las cuestiones relativas a la ciudadanía, en su obra *Order and History, vol. III: Plato and Aristotle*. Aquí justamente llega a la conclusión –siguiendo la lógica de la *Ética a Nicómaco*– de que, pese a desear todos los hombres la felicidad y la buena vida, dadas las diferentes condiciones con que se cuenta para ello, surgirán diferentes modos de vida y, eventualmente, de gobierno.

Esta inclinación hacia la vida buena es justamente el elemento que otorga naturalidad a la polis, y es con referencia a este *telos*, que las personas se unen en comunidad y, pese a no ser el tópico de este trabajo, es interesante como Voegelin comparte punto de vista con

Aristóteles, en cuanto expresa que “el crecimiento de la polis no es un proceso biológico inevitable; los hombres no son forzados a entrar en la polis por un impulso o instinto. El hombre no es un animal gregario (*agelaion zoon*); es un *politikon zoon* y eso significa que el fin, el telos, de la comunidad se encuentra en el ámbito del reconocimiento consciente y deliberado del bien y del mal (...). La naturaleza del hombre, en el proceso de hallar su plenitud en la polis, no da origen a la polis de modo automático”⁵ (2000, p. 370).

En el mismo sentido anterior, en *Política 1253a*, Aristóteles también califica al hombre como “un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario”. Al ser el único animal que posee palabra, el hombre puede ser el único en poseer “ (...) el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores (...)”. Es la polis entonces –tanto en origen como fin– algo natural, no obstante, pese a tratarse de una realidad natural, requiere de algunas condiciones que hagan viable su existencia, que permitan –en otras palabras– la aplicación práctica de la justicia natural.

Voegelin –al igual que Aristóteles y las sucesivas interpretaciones de sus obras–, postulaba la existencia de unas ciertas normas “suprapositivas”, que de hecho, subyacerían y darían fundamento a la ley escrita. Calificó a esta concepción como una suerte de “conocimiento preanalítico del derecho” (1991, p. 26), un instrumento que permitiría dar sentido de orden a la polis.

Solo para recapitular lo hasta ahora señalado, conviene recordar que el estagirita en la *Ética a Nicómaco*, no habla de lo justo natural a propósito de un contexto unívoco, sino que alude a ella en relación con diversas afirmaciones, entre las que se cuentan como relevantes para el presente trabajo que, (i) el hombre es por naturaleza político; (ii) la naturaleza puede ser entendida como principio de cambio y movimiento y; (iii) la justicia política es aquella que regula el comportamiento humano en el contexto de las relaciones que se dan en la polis.

El concepto de justicia natural (*physei dikaion*) postulado por Aristóteles y seguido por Voegelin, oscila entre el dogmatismo de las reglas y el dinamismo propio de la realidad. Si

⁵ Traducción propia.

bien se postula la existencia de algunos principios rectores, estos deben concretarse en situaciones reales. Es por ello que el aristotelismo no propone una “ley” o “justicia natural” cuya manifestación se formalice a través de reglas fijas y eternas.

Strauss, con quien Voegelin dialogó ampliamente, afirmó que “la justicia y el derecho natural residen, por así decirlo, en decisiones concretas más que en normas generales” (1953, p. 159). Esto da cuenta, en alguna medida, de la complejidad de la dimensión política, aquella que el autor alemán trató fervientemente de describir. De hecho, justamente si se enfrenta la inconmensurable realidad política con los métodos de la ciencia política en sentido moderno, descubriremos que estos son limitados frente a la *epistème politiké*, aquella autocomprensión que toda sociedad humana se provee a sí misma, a través de símbolos representativos de la realidad, como es el caso de los símbolos lingüísticos.

En palabras de Voegelin, “cuando comienza la ciencia política, no lo hace con una *tabula rasa* en la que puede inscribir sus conceptos; empieza inevitablemente a partir del rico cuerpo de autointerpretación de una sociedad y avanza mediante la aclaración crítica de símbolos socialmente preexistentes” (2006, p. 42). El estagirita tiene ampliamente en cuenta esta situación al escribir la *Ética* y la *Política*, de hecho “cuando formuló sus conceptos de polis, de constitución, de ciudadano, de las distintas formas de gobierno, de justicia, de felicidad, etc., no inventó esos términos para luego darles un significado arbitrario, sino que tomó los símbolos que halló en su entorno social (...)” (p. 42).

Ahora bien, en la interpretación que Voegelin hace de Aristóteles, no basta únicamente con constatar el dinamismo de la naturaleza o de la justicia natural, fruto de la realidad cambiante a que se enfrentan las personas, en palabras del autor: “Lo que es correcto por naturaleza no se da como un objeto sobre el cual uno podría declarar proposiciones correctas de una vez por todas. Más bien tiene su origen en la experiencia concreta del hombre de una justicia que es en todas partes la misma y, sin embargo, en su realización, cambiante y en todas partes diferente”⁶ (1978, p. 61).

⁶ Traducción propia.

Comprender la experiencia humana a cabalidad, exige por sobre todo mirar esta experiencia en sí misma y hacerse cargo de sus tensiones. Esta es justamente la manera en que el autor aborda el problema filosófico fundamental tras la ley natural y la justicia natural. Es por ello que Voegelin no hace un análisis descriptivo del texto aristotélico, ni lo comenta en términos de un ejercicio ético o de filosofía del derecho, tal como hacían otros comentaristas de Aristóteles. El autor dirige su tensión y enmarca la discusión especialmente en el contexto de su filosofía de la conciencia, por lo que el tratamiento contiene numerosas reflexiones y puntos de vista propios del autor.

En la lectura que el autor hace de Aristóteles, está fuertemente presente el elemento religioso, pues el colectivismo político como fenómeno, no se limita solamente al ámbito propiamente político y moral. Mucho más importante le parece a Voegelin este elemento. Así, cuando analiza la definición de Estado en *Las Religiones Políticas*, en la cual se define como “la unidad organizativa de un grupo de seres humanos sedentarios, dotada de poder soberano originario” (2014, p. 28), esta le parece “libre de toda pretensión religiosa” (p. 28). Esto porque al afirmar la “soberanía originaria” del Estado, se incurriría en la falsedad de sostener que el poder no tendría otra fuente que el propio Estado, y a su vez, los gobernantes no estarían sujetos a ninguna suerte de limitaciones –tanto internas como externas–, no tampoco a otros poderes soberanos.

Esto resulta particularmente relevante, pues Voegelin trasciende a Aristóteles, no desde una perspectiva técnica o académica, sino en cuanto recoge y se hace cargo de la constante tensión que la naturaleza humana experimenta hacia lo divino. Esta afirmación, acerca de que el autor recoge al Estagirita, pero va todavía más allá de su filosofía puede verse reflejada en dos de sus análisis: su comprensión de la relación religión-Estado, y su particular interpretación de la ética como actividad filosófica.

El primero de estos tópicos, vale decir, la relación entre la religión y el Estado, es tratada bajo el profuso análisis llevado a cabo en el tercer capítulo de *Las Religiones Políticas*, en el cual se analiza la progresiva aparición –cada vez más explícita– de la relación entre la sacralidad y la política, manifestada a través de las comunidades. En el caso de Platón y

Aristóteles, estos se “hallaban en un nivel de desarrollo espiritual aún escaso, si lo comparamos con el de la edad cristiana, pues a estos pensadores todavía no les resultaba posible romper los límites de la comunidad político-sacral intramundana y comprender la posibilidad de una existencia religiosa en relación inmediata con Dios” (2014, p. 44).

Esta relación sufrió paulatinas configuraciones posteriores, que marcaron la relación entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena* –en palabras de San Agustín–, y que fueron evolucionando en una tensión constante, alejada del original “sistema político-religioso de la *polis*” (2014, p. 48).

Esta “constelación de imágenes político-religiosas [...], a modo de armazón, sigue siendo reconocible en la evolución de Europa hasta el presente” (2014, p. 49), bajo diversos tópicos que marcan de manera más o menos profunda esta relación entre la religión y el Estado, varios de los cuales son abordados bajo la mirada crítica y prodigiosa que caracteriza al autor, fuertemente marcada por su abundante conocimiento histórico.

El segundo de los temas en que Voegelin parte desde Aristóteles, pero rápidamente logra ahondar más allá de los límites filosóficos propuestos por el Estagirita, es la concepción de la ética como actividad filosófica, pues, tal como se menciona anteriormente, nuestro autor realiza abundantes esfuerzos para hacerse cargo de la comprensión de la naturaleza humana, y su tensión experimentada hacia lo divino.

En este contexto, la ética se presenta como una suerte de “actividad mediadora”, pues ofrece encontrar la verdad en los más diversos conjuntos de circunstancias altamente concretas y cambiantes. Ahora bien, esta verdad tiene un componente fundamentalmente divino para el autor, pues eso es lo propio de la especial dignidad que rodea a esta disciplina filosófica.

Si la ética presenta como su objeto material de estudio las más diversas prácticas humanas, y estas a su vez orientan al hombre hacia la mayor realización de su potencialidades, esta búsqueda constante de la función propiamente humana, presentada por Aristóteles a través del *argumento del érgon*, el cual concluye que “la función propia del hombre es una actividad

del alma según la razón, o que implica la razón (...)” (*Ética a Nicómaco, 1098a*), nos vemos forzados a concluir que la ética implica inevitablemente la comprensión de la dimensión religiosa humana, por ejemplo, a propósito de la pregunta acerca del movimiento del cosmos, o del primer motor.

La postmodernidad ha traído consigo la amenaza inminente y permanente de caer en el relativismo, y perder toda cuanta dignidad pudo Voegelin asignar a la disciplina ética, pues la negación de principios universales o supra-culturales ha confrontado dos visiones totalmente opuestas de la moralidad humana: las perspectivas universalistas y particularistas, ninguna de las cuales puede por sí sola dar respuesta a la compleja dimensión de actuaciones morales que caracterizan el comportamiento humano. Por ello, el autor insiste en entender a la ética en términos de movimiento, más que bajo la lógica de principios inalterables, encontrando la verdad de la ética en lo concreto, pero no entendido como arbitrario –tal como sucedería con el relativismo–, sino como parte de un movimiento humano, un terreno divino del ser.

Desde esta dimensión, una acción podría ser calificada como “verdadera” en términos éticos, cuando de alguna manera permite formalizar, en la dimensión concreta, la realidad trascendente que subyacería a toda la existencia humana.

Resulta interesante entonces, descubrir cómo Voegelin en su prodigioso intento por rehabilitar la filosofía clásica de corte aristotélico, va retomando algunos de sus más clásicos postulados, para adaptarlos a una nueva comprensión de la naturaleza humana, especialmente embebida por el fenómeno de la experiencia religiosa.

De esta manera se comienza a reconfigurar un nuevo paradigma de la relación ética y política que, tal como mencionamos al comienzo, parecía haber desaparecido bajo la interpretación cratológica de Maquiavelo.

Ethos y *Polis* vuelven a estar estrechamente ligados, transformando a la Ética y la Política en dos saberes autoimplicados y que necesariamente se remiten entre sí, pues tal como señala

Voegelin: “la investigación acerca de lo justo por naturaleza (...) nos conduce directamente al problema central de la ciencia política, a la cuestión del orden social correcto”⁷ (1978, p. 61). Esto quiere decir que la búsqueda del mejor régimen político va necesariamente ligada con la concepción de diferentes conceptos propios de la ética, pues encontrar el orden correcto tiene entre sus objetos permitir que el hombre alcance su función específica, y junto con ello, una vida lograda.

Así, una acabada comprensión de la naturaleza humana desde la perspectiva voegeliana, debe necesariamente incorporar aquella realidad trascendente que subyacería toda la existencia humana, y que generaría justamente, aquella tensión humano-divina, de la que el autor tan manifiestamente trata de ocuparse, pues otro de sus tópicos, es justamente la perenne tentación del gnosticismo como respuesta ante la experimentación de esta tensión.

Bibliografía

Aristóteles. (2007). *Política* (M. García, Trad.). Gredos.

Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.

Barker, E. (2009). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Dover Publications.

⁷ Traducción propia.

- García-Huidobro, J. (2003). Eric Voegelin y el Derecho Natural Aristotélico. *Méthexis*, 16.
- Sandoz, E. (1993). Selección de escritos filosófico-políticos de Eric Voegelin. *Estudios Públicos*, 52.
- Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. The University of Chicago Press.
- Voegelin, E. (1978). *Anamnesis* (G. Niemeyer, Trad.). University of Notre Dame Press.
- Voegelin, E. (1991). *The nature of the Law and Related Legal Writings* (R. A. Pascal, J. Lee, & J. Corrington, Eds.). Louisiana State University Press.
- Voegelin, E. (2000). *Order and History: Vol. III Plato and Aristotle* (D. Germino, Ed.). University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. (J. Ibarburu, Trad.). Katz.
- Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas* (M. Abella Martínez, Trad.). Editorial Trotta.
- Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, 32.