

**ARENDT Y VOEGELIN SOBRE LA CRISIS, LA POLÍTICA Y LA TEORÍA.***Arendt and Voegelin on Crisis, Politics and Theory*Sebastián Abad<sup>1</sup>Esteban Amador<sup>2</sup>**RESUMEN**

A comienzo de los años 50, Hannah Arendt y Eric Voegelin participaron de un debate sobre las características del poder totalitario. El debate se extendió en reseñas, respuestas, cartas y comentarios cruzados en textos de la época. A pesar de no ser un diálogo usualmente comentado en el estudio de la obra de ambos autores, en ese debate tanto Arendt como Voegelin pusieron en juego categorías centrales de su pensamiento filosófico-político de madurez, que constituyeron a su vez topoi de gran influencia para la teoría contemporánea sobre la política. En este artículo se intenta mostrar, a partir de la reconstrucción del debate mencionado, la relación íntima de dichas categorías de la reflexión filosófico-política con una interpretación particular de la noción de crisis, interpretación que se encuentra ligada a un posicionamiento teórico particular en cada caso respecto de la Modernidad. Al comprender esta relación, se sostiene en el texto, se puede comprender también el sentido y la medida de la distancia que ambos pensadores tienen con las categorías propias de la estatalidad moderna.

**ABSTRACT**

In the early 1950s, Hannah Arendt and Eric Voegelin took part in a debate on the essence of totalitarian power. The debate spread in reviews, responses, letters and cross-commentaries in texts at that time. Despite not being a dialogue usually discussed in the study of the work of both authors, in this debate both Arendt and Voegelin put at stake central categories of their late philosophical-political thought, which in turn became topoi of great influence for contemporary political theory. Based on the reconstruction of the aforementioned debate, in this article we try to show the intimate relationship of these categories of philosophical-political reflection with a particular interpretation of the notion of crisis. Interpretation that is also linked to a particular theoretical positioning in each case with regard to Modernity. By understanding this relationship, the text argues, one can also understand the meaning and extent of the distance that both thinkers have with the categories of modern state.

Reinhart Koselleck ha mostrado con maestría cómo los conceptos fundamentales de la teoría sobre la política moderna se acuñaron en la fragua de las guerras de religión. La soberanía estatal surge de ese cisma como el gran organizador de la política y del pensamiento político modernos. La estatalidad moderna surge como resultado de una crisis y se mantiene conceptualmente ligada a ese concepto<sup>3</sup>. Si se permite la analogía, algo similar pero en sentido inverso ocurre con la segunda guerra mundial y el ascenso de los totalitarismos y sus catástrofes a mediados del siglo XX. No caben dudas de que la intensidad y alcance de estos fenómenos es suficiente para correr el eje de la política y la reflexión sistemática sobre ella. Pero ¿por qué en

---

<sup>1</sup> Profesor Adjunto del Departamento del Humanidades y Arte, Universidad Pedagógica Nacional (Argentina). E-mail: sebastian.abad@unipe.edu.ar

<sup>2</sup> Profesor Adjunto del Departamento del Humanidades y Arte, Universidad Pedagógica Nacional (Argentina). E-mail: amador.est@gmail.com

<sup>3</sup> Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. En lo que sigue sirve de inspiración el tratamiento que Koselleck realiza de la noción de “crisis”.

sentido inverso? Porque el dispositivo soberano estatal moderno queda cubierto por la sospecha de ser el gran protagonista de lo catastrófico. El Leviatán cuyo poder asimétrico tenía como rendimiento cerrar la crisis, por mantener a raya a los poderes indirectos que dilaceraban la unidad política y la vida que ésta hacía posible, resignifica su monstruosidad frente a la impresión del fenómeno totalitario. El pensamiento político a partir de entonces se encuentra signado por esta desconfianza en las categorías políticas modernas.

Las reacciones a la segunda de las crisis mencionadas varían significativamente y reconfiguran mientras el larguísimo *requiem* para el Estado moderno no termina de encontrar sus acordes finales. Incluso a medida que otros acontecimientos, también de gran intensidad como una pandemia o una guerra, vuelven a reclamar para ser pensados a las viejas categorías del pensamiento estatal moderno. En las siguientes páginas nos gustaría explorar algunos matices del republicanismo de Arendt a la luz de un problema más general: la reconstrucción de la tradición del pensamiento político en la segunda mitad del s. XX, a la luz del fenómeno totalitario y su impacto en las categorías propias de la reflexión filosófico-política.

Para hacer esto presentaremos el escenario del breve pero muy significativo diálogo de la pensadora con Eric Voegelin, justamente en torno de la obra que marcó la trayectoria intelectual de Arendt como ninguna otra: *Los orígenes del totalitarismo* (OT). El diálogo resulta esclarecedor porque allí se entiende en qué sentido ambos autores ven en los movimientos totalitarios no una anomalía, sino un signo de la época. Por ello mismo se advierte allí el sentido de las herramientas teóricas que movilizaron para dar cuenta de ellos. Intentaremos mostrar que en este contrapunto se entiende cómo interpretan los autores la crisis que está en juego en la aparición del poder totalitario, y por lo tanto las categorías que surgen en espejo de esa interpretación.

## 1. EL ESCENARIO

La relación intelectual entre Arendt y Voegelin no ocupa un lugar central en la bibliografía específica sobre la temática del totalitarismo en la filosofía política de la segunda mitad del s. XX y tampoco sobre la obra de Arendt. No al menos en la misma medida en que se resaltó, por ejemplo, el contrapunto con Heidegger o con Benjamin. La contraluz en el diálogo con Voegelin produce efectos menos espectaculares, más grises. Sin embargo, entendemos, se trata de un diálogo muy relevante para entender el proyecto intelectual de Arendt.

Ambos pensadores dejaron Europa huyendo del nazismo, ambos se radicaron en EEUU (Arendt en enero de 1941, Voegelin en mayo del 1938), y ambos decidieron no construir su lugar en ese nuevo espacio académico e intelectual desde su condición de *emigrés*. Lo asumieron como propio y desde allí produjeron el aporte intelectual. Aporte que, si bien nunca fue núcleo del *mainstream*<sup>4</sup>, tampoco fue marginal<sup>4</sup>. Ambos se opusieron abiertamente a la tesis de la culpabilidad

---

<sup>4</sup> El caso de Arendt es el más notorio de los dos, sobre todo a partir de su reporte del caso Eichmann. Pero, para dar un ejemplo, Voegelin fue citado en una nota de tapa de la revista Times en 1953, justamente los años

colectiva alemana por las catástrofes del siglo XX, ambos discutieron la matriz economicista del pensamiento político de posguerra y ambos recibieron el epíteto “conservador/a”. Más allá de algunos comentarios cruzados en la obra de cada uno y algunas referencias al pasar en la correspondencia, el diálogo más relevante entre ellos se da en torno a *Los orígenes del totalitarismo*.<sup>5</sup>

Cuando un diálogo funciona y tiene relevancia suele ocurrir que por detrás existe un problema de largo aliento o un programa de trabajo. Por eso en esos casos es iluminador preguntarse quién puso la mesa y por qué. En este caso se trata de Waldemar Gurian. El teórico político católico de raíz alemana (aunque nacido en Rusia) había también emigrado (en 1939) y, ya instalado en la University of Notre Dame, fundó la célebre *The Review of Politics*, importante revista en la cual el académico y publicista pretendía hacer confluír a la Historia, la Filosofía y la Teoría política para articular una discusión sobre asuntos públicos. Gurian había estudiado con Schmitt en los años de Weimar y se había aproximado teóricamente a él, principalmente a partir de la reflexión sobre el romanticismo político que, para Gurian, iluminaba los fenómenos de masas que se estaban gestando en Europa. En los años '40 Gurian había profundizado en el concepto de “religiones políticas” para interpretar el sentido de los movimientos totalitarios del s. XX. De allí su acercamiento a Voegelin, quien en 1938 había publicado un corto texto con ese mismo título, *Die politischen Religionen*, cuyas tesis había revisado profundamente ya al momento de sus célebres lecciones *Walgreen*. Es entonces un católico que compartió con Schmitt el interés por Guardini y su reflexión sobre la Modernidad en el período entreguerras, que luego se dedicó a comprender la raíz religiosa de los movimientos totalitarios, el que le pide a Voegelin que publique en *The Review of Politics* un comentario al libro de Arendt.

Los tiempos también son relevantes. Voegelin recibe el texto antes de su publicación y la primera carta a Arendt, donde Voegelin adelanta lo esencial de su lectura, data del mismo mes en que el libro aparece publicado en EEUU, marzo de 1951, un mes después de dictar las lecciones *Walgreen* sobre la base de las cuales se publicó en 1952 *New Science of Politics*. Arendt responde sin demora las cartas de Voegelin. La reseña con su respuesta y comentario final por parte de Voegelin se publican finalmente en 1953<sup>6</sup>. Gurian tenía interés por presentar al público letrado a estos dos autores que pocos años después de terminada la Segunda Guerra marcaban una línea de reflexión filosófico-política sobre lo que acababa de ocurrir y lo que vendría con la cortina de hierro. Quería

---

del diálogo que estamos reseñando. De todas maneras, no existe comparación entre la repercusión intra y extra-académica de Arendt y la de Voegelin. Respecto de la poca repercusión de éste en el medio académico, es interesante el análisis de Johnston, P. “Silence is Not Always Golden: Investigating the Silence Surrounding the Thought of Eric Voegelin”, *Occasional Papers*, LXXII, München, EVA-LMU, 2008.

<sup>5</sup> La primera mención la hace Arendt en *OT*, respecto del estudio de Voegelin sobre la raza, *Rasse und Staat* publicado en 1933, del cual afirma: “The best historical account of race-thinking in the pattern of a ‘history of ideas’”. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt & Brace Co., 1973, p. 158. A los componentes del diálogo que comentaremos a continuación habría que agregar que Arendt, junto con Alois Dempf y Friedrich Engel-Janosi participó de la edición del *Festgabe* de Voegelin, de 1962, y contribuyó al volumen con el texto “Action and the Pursuit of Happiness”. La edición de las cartas entre ellos la tomamos de Baehr, P., “Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin”, *History and Theory* 51 (October 2012), 364-380

<sup>6</sup> *The Review of Politics*, 1953 (enero), Vol. 15, n. 1.

conectar a la pensadora que había producido la pieza teórica más relevante sobre el fenómeno totalitario con el filósofo que prácticamente había acuñado el término “religiones políticas”. En el contexto geopolítico del momento, esto no era en modo alguno inocuo, máxime dado que se movilizaba desde los centros académicos más importantes de EEUU.

Arendt y Voegelin aparecen entonces en este escenario como los pensadores del totalitarismo, entendido como un fenómeno espiritual de mayor alcance que la aventura demoníaca de un pueblo. Sin embargo, ninguno de los dos estaba interesado en 1951 en defender la interpretación del nazismo (y, lo que era más relevante en el momento, del soviétismo) como religión política. Sin duda encontraban empobrecedor el efecto polémico que buscaba esa interpretación: el mundo libre -vieja religión- versus el totalitarismo soviético -nueva religión política.<sup>7</sup> Pero, además, ninguno de los dos se mantuvo en su trayectoria intelectual en el lugar que ocupaba en 1951. Arendt no siguió profundizando en las fuentes históricas para fortalecer sus hipótesis sobre el origen histórico del fenómeno totalitario; Voegelin abandonó eventualmente la tesis de la gnosis.<sup>8</sup> Pero ambos siguieron buscando el camino para la comprensión profunda del fenómeno político por fuera de las categorías moderno-estatales. La discusión que tuvieron esos años (51-53), años de enorme producción intelectual y formulación madura de sus pensamientos, contiene diversos indicios de esa bifurcación.

## 2. EL DIÁLOGO

En la carta del 16 de marzo de 1951 Voegelin le presenta a Arendt sus elogios por el trabajo sobre el concepto de totalitarismo y le adelanta el punto crítico sobre el cual girará la reseña. Arendt responde brevemente, aunque se recuperó un borrador de respuesta más extensa que nunca envió. Con tono menos cordial y algunos agregados en la argumentación, lo publicado en 1953 reitera el diálogo epistolar. Un material adicional para seguir el diálogo lo constituyen el prefacio y el capítulo de cierre de la primera edición en inglés. En efecto, Voegelin carga las tintas en su lectura sobre este último, que ya no figura en la edición en alemán de 1955 y tampoco en la segunda

---

<sup>7</sup> Voegelin ya había abandonado hacía un tiempo el concepto de religiones políticas. “I would no longer use the term religions because it is too vague and already deforms the real problems of experiences by mixing them with the further problems of dogma or doctrine.” *Autobiographical Reflexions*, en *Collected Works* 34, p. 78. La propia Arendt señala el alejamiento de Voegelin del dicho concepto en un artículo que se publica el mismo año de las reseñas y en el cual Arendt discute abiertamente la idea de considerar al comunismo como una nueva forma de religión. Es interesante señalar que la “exculpación” de Voegelin por parte de Arendt contiene un veneno que procede de la discusión que estamos describiendo: “Although he later abandoned this line of reasoning entirely [*sc.* las religiones políticas], it is noteworthy that the term originally derived from anthropological studies and not from an interpretation of Western tradition per se. Anthropological and tribal psychological implications of the term are still quite manifest in its use by the social sciences.” (“Religion and politics”, en: *Essays in Understanding*, New York, Harcourt, Brace & co., 1994, p. 387).

<sup>8</sup> Seguimos en este punto la historia intelectual de Voegelin reconstruida en distintas publicaciones por Peter Opitz. Según esta reconstrucción, Voegelin está virando en estos años desde la centralidad en la tesis que identifica la Modernidad con la tendencia a la inmanencia -que recoge (inspirado en Baur y otros) del gnosticismo- hacia una interpretación de Occidente en términos de desvío o patología respecto de una tradición profunda expresada en la idea antropológica que subyace a la filosofía griega y al cristianismo. Véase para esto, por ejemplo, Opitz, P. “La tesis sobre la gnosis. Voegelin y la crítica de la Modernidad”, en Voegelin, E. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Buenos Aires, Hydra, 2009, pp. 9-66.

edición en inglés en 1958. En su lugar se encuentra el texto “Ideology and terror: a novel form of government”, publicado en forma de artículo en 1953<sup>9</sup>. También el ya mencionado “Religion and politics” puede incluirse en la secuencia del diálogo, en la medida en que Arendt retoma tanto el acuerdo como el desacuerdo que tienen ambos respecto de la interpretación del fenómeno totalitario, ahora ya incorporando a su lectura la tesis de la gnosis de *New Science of Politics*. Aquí el desacuerdo se acerca a la cuestión de fondo que divide las posiciones: el sentido que tiene la secularización (Modernidad) para la política<sup>10</sup>.

La primera línea del diálogo no es la carta de Voegelin sino el comentario crítico de Arendt en *OT* al texto “Origins of Scientism” publicado por Voegelin en 1948. Allí Arendt señala que el dispositivo propagandístico del totalitarismo no puede comprenderse a la luz de la tendencia progresivista y manipuladora (presentes en el positivismo, pragmatismo y el conductismo) que pretende mejorar las condiciones de la existencia humana con la ciencia positiva y las innovaciones técnicas asociadas a ella. La gran diferencia, y oposición a lo que ella cita del texto de Voegelin, es que a diferencia de todo lo que proviene del cientificismo moderno, el totalitarismo pretende modificar la naturaleza humana<sup>11</sup>. Es ese guante el que Voegelin recoge y sobre este punto insiste tanto en las cartas como en la reseña, incluso con tonos de una agresividad inusual. Las repuestas de Arendt también se concentran en ese punto. ¿Por qué, uno podría preguntarse, en una discusión sobre el sentido de un evento histórico el punto álgido termina siendo la naturaleza humana? ¿En qué acuerdan y qué se les juega teóricamente en el desacuerdo a nuestros autores?

A la hora de responder este interrogante, salta a la vista que ambos no atinan a desresponsabilizarse, a liberar de culpa a Occidente, de los procesos casi aberrantes que se ciernen, aunque no radican únicamente en Europa. La señal de que no se trata de repartir culpas por la catástrofe europea de la II guerra se cifra en una expresión clave: la necesidad de una “autocomprensión y autocrítica” de Occidente<sup>12</sup>. Del diálogo entre ambos pensadores queda

---

<sup>9</sup> Si Arendt cambió el capítulo de cierre a partir del diálogo con Voegelin es algo muy difícil de determinar. Podría sugerirlo la reformulación del punto más álgido de la discordia respecto de las “nuevas verdades morales” en la versión posterior. También que la nueva versión fuera publicada unos meses después de las reseñas en el mismo *The review of politics*. El propio Voegelin así lo entendió por lo que se recoge de su carta de su carta a Marshall McLuhan: “The good lady who was the subject of my critique was so disturbed by it, that she wrote a whole article [«Ideology and Terror»] clarifying her point”. Hollweck (ed.), *Eric Voegelin: Selected Correspondence 1950-1984, Collected Works 30*, Columbia, University of Missouri Press, p.174 (citado en Baehr, “Debating Totalitarianism”, p. 368). Sin embargo, no parece haber pruebas concluyentes al respecto, ni en los textos, ni en la correspondencia. Sobre este punto se detiene, en defensa de la posición arendtiana, Ingeborg Nordman (“How to write about Totalitarianism?”, en: *Disput über den Totalitarismus*, Göttingen, V&R unipress, 2015, principalmente pp. 73-75). La edición de Schocken Books de 2004 contiene las “Concluding Remarks” de la primera edición sobre la cual escribe Voegelin.

<sup>10</sup> Aunque el blanco del texto arendtiano es el funcionalismo de Monnerot, no quedan dudas que el interlocutor de Arendt es Voegelin cuando discute el “abordaje histórico” del problema de la religión en política Voegelin. Nuevamente Arendt refiere a Voegelin con un elogio ambiguo: lo coloca como la mejor versión de una posición que está criticando (“by far the most brilliant and most thoughtful exposition”).

<sup>11</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 346 ss.

<sup>12</sup> “The great advantage of the historical approach is its recognition that totalitarian domination is not merely a deplorable accident in Western history and that its ideologies must be discussed in terms of self-understanding and self-criticism”. Arendt, H. “Religion and Politics” (publicado en *Confluence*, 11/3, 1953) en: Kohn, J. (ed.), *Essays in Understanding*, New York: Harcourt, Brace & Co., p. 372.

también en claro que es este ejercicio intelectual el marco en el que cabe pensar la catástrofe: no como un azar, como una contingencia o bien como una agresión de un tercero.

Al centrar, pues, el fenómeno a examinar en un eje intra-europeo o, al menos, occidental, nuestros autores se hacen eco de las narrativas de la decadencia y del nihilismo que ya contaban con un notable predicamento hacia fines del siglo XIX y se intensificaron y extendieron por el centro cultural y político de la República de Weimar. No es sorprendente, desde este punto de vista, que Voegelin haya dedicado un ensayo al pensamiento nietzscheano sobre el nihilismo. No está de más decir aquí que tienen primacía temática en “Nietzsche, la crisis y la guerra” el valor profético o anticipatorio de Nietzsche (hacia fin de los ‘80) en los cuales el nihilismo resulta en guerras ingentes<sup>13</sup>. Pero esas guerras, sugiere Voegelin, y aquello de lo que son síntoma no pueden pensarse, evitarse o superarse a través de los remedios que propone el profeta del ateísmo y de la soledad. No muy distinta es la perspectiva, también genéticamente reconducible a Nietzsche, que Arendt presenta en textos sobre la crisis cultural y el totalitarismo: la irrupción de las masas en la escena cultural y política, máxime cuando se las agita vía *Mobilmachung*, es un arcano casi indescifrable y violento.

El diálogo entre Voegelin y Arendt se revela entonces como una retoma de las discusiones no saldadas de Weimar, que condujeron al nacionalsocialismo en Alemania (mientras Mussolini se adueñaba de Italia, Salazar de Portugal, se desarrollaba el caso Dollfus en Austria etc.), al tiempo que la revolución bolchevique, que ya había desquiciado los pequeños Estados constitucionales europeos, se hallaba en pie, vivita y coleando. Lo que Carl Schmitt había dicho en los años 20 valía también para la posguerra: Europa se halla “sous l’oeil des Russes”<sup>14</sup>. De este modo llegamos a una descripción somera del fenómeno que se hace visible en el diálogo que nos ocupa (sin perjuicio de que Arendt transforma, según Voegelin, al todo en parte y no es capaz de dar cuenta de modo metódicamente adecuado del objeto de su investigación): *los movimientos de masas revolucionarios, que produjeron su eco sobre Europa, generaron tal tensión sobre la sociedad y el Estado de derecho europeo, que no pudieron ser contenidos y arrasaron con la cultura política europea, estatal y burguesa.*

Sin embargo, en este punto los senderos se bifurcan. En rigor de verdad, allí donde Arendt ve un fenómeno por así decir autosubsistente y novedoso, el poder totalitario como *pendant* de las masas, que lo apoyan y sostienen, Voegelin ve el mojón de un largo proceso. Arendt también halla influencias arcaicas en el fenómeno que la ocupa (por ejemplo, el teoricismo de Platón, que anula la multiplicidad como elemento de la acción), pero no está dispuesta a afirmar que el totalitarismo es

<sup>13</sup> El pasaje paradigmático que trabaja Voegelin en el escrito sobre Nietzsche de 1944 proviene de *Ecce Homo*, “Habrán guerras ingentes como no ha habido todavía en la tierra” (“Warum ich ein Schicksal bin” §1, en *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]*, Colli Giorgio, Montinari Mazzino (Hrg.) Berlin, N. York, 21988, vol. 6, p. 366). De todas maneras, Voegelin extrae de los póstumos el tono general de su interpretación, centrada en el nihilismo: “Hace ya tiempo que toda nuestra cultura europea se desplaza como hacia una catástrofe con una tensión tortuosa que crece de década en década” (KSA 13, 189). Voegelin, E., “Nietzsche, la crisis y la guerra”, en: *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, Buenos Aires, Hydra, 2014, p. 57.

<sup>14</sup> C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen” (1929), incluido en *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993, p. 79.

coextensivo con la Modernidad. Esto significa, sobre todo, que existe un pensamiento moderno no-totalitario y, además, que este pensamiento cuenta con realizaciones institucionales de naturaleza democrática y republicana. Aun así, el eje de la reflexión arendtiana resulta, en lo que a intereses y creación categorial concierne, del pulso de poder totalitario. Esta afirmación tiene dos aspectos. De un lado, la creación categorial se produce a fin de dar cuenta de lo totalitario, básicamente en *TO*, como realidad histórica que destruye una profunda estructura de la vinculación humana: la pluralidad, la singularidad pluralista. Del otro, Arendt incursiona en una fenomenología (no trascendental) de la condición humana, que pretende, una vez caído el ideal de la *vita contemplativa*, analizar y describir la condición humana en términos de los estratos de supervivencia, la creación de obra y la acción como tal.

Voegelin, por su parte, se remonta al milenarismo y el espiritualismo medieval tardío para dar cuenta de la catástrofe europea. A la luz de este arco explicativo, el totalitarismo es sólo un episodio (acaso vengan otros aun peores) de un proceso de larga duración que se llama *Modernidad*. Voegelin ensaya a lo largo de su vida diversos caminos para explicar que y cómo los tiempos modernos contienen una inquietud, un *modus vivendi* y *cogitandi*, que atenta contra la institución de un orden para los seres humanos. Para decirlo exageradamente: no el totalitarismo, sino la Modernidad misma son, en esencia, *Mobilmachung*. De esta contraposición se siguen dos observaciones. En primer lugar, no se trata en modo alguno de comenzar con el totalitarismo o incluso de tomarlo como un fenómeno en sí mismo, ya que esto constituiría un punto ciego metódico. Como veremos de inmediato, esto se lo reprocha expresamente Voegelin, con cierto mal gusto, a Arendt. En segundo lugar, la larga duración habilita formas más laxas o poéticas de creación conceptual, donde la comparatística tiene un rol central. A la luz de esta premisa se comprende el título de un texto de nuestro autor que califica de “gnósticos” a los movimientos de masas del siglo XX: *Religionersatz. Die gnostischen Massenbewegung unserer Zeit* (1960)

Para Voegelin el totalitarismo no es la piedra de toque para comprender la situación histórico-espiritual contemporánea. Obviamente, el filósofo no cuestiona la magnitud del fenómeno y de él podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que fue uno de los primeros que advirtió el desastre que se estaba avecinando. Sin embargo, para él constituía un error intentar comprender el problema de nuestro tiempo desde la hipótesis de la singularidad del fenómeno totalitario. No encontrará orientación para el pensamiento y la acción quien haga de ese fenómeno el paradigma y la fuente conceptual para comprender la deriva de la Modernidad y la problemática más específica de los movimientos de masas.<sup>15</sup> Al contrario, hacer esto oscurece el sentido histórico que tiene ese fenómeno, y su significación en Occidente. Para Voegelin, Arendt comete aquí un error metodológico: llevada por la tremenda impresión de lo bestial del campo de concentración y la

---

<sup>15</sup> Sería entonces un error metodológico partir de él como unidad y extender su lógica a otros fenómenos para explicarlos. Tesis como la equiparación de la lógica estatal-moderna con un campo de concentración representarían para Voegelin simplemente un sinsentido, producto de una profunda confusión respecto de la tradición occidental. En vistas, por ejemplo, del artículo “Authority in The Twentieth Century” (1956) creemos que para Arendt también.

matanza, organiza su pensamiento separando del fenómeno aquello que, en verdad, hay que incorporar de modo necesario para poder comprender. Tanto en las reseñas como en las cartas se entrelazan dos niveles de la discusión. Uno, respecto de la cuestión metodológica de hacer ingresar la aberración moral en el análisis. Otro, respecto de la especificidad del fenómeno. El primero, tal vez menos interesante, ingresa en la discusión por un comentario un tanto provocador del lado de Voegelin: “The delimitation of subject matter through the emotions aroused by the fate of human beings is the strength Arendt's book”<sup>16</sup>. A lo cual ella responde que, aunque conoce y adhiere a la vieja tradición del *sine ira et studio*, en este caso la indignación provocada forma parte del fenómeno y por ello no puede ser dejada de lado para su estudio.<sup>17</sup>

Detengámonos entonces sobre el segundo nivel de la discusión. Voegelin ve en los movimientos de masas modernos casos que ilustran de modo especialmente agudo un proceso de largo aliento que puede ser descrito en términos de una progresiva inmanentización de la experiencia humana. La adecuada comprensión del totalitarismo no tiene que apuntar a identificar lo que él tiene de singular respecto de otros movimientos, sino a lo que tiene de común. Y esto por una razón que es el gran parte aguas con Arendt: el totalitarismo es un buen ejemplo de la Modernidad comprendida en sus principios. Es su cara más violenta y aceleradamente bestial, pero comparte premisas histórico-espirituales con su época. Comparte entonces la metafísica con el positivismo, el pragmatismo y, en general, el cientificismo moderno. Dicho de modo muy condensado, para Voegelin existe un núcleo antropológico ligado a la experiencia de la trascendencia que se expresa en distintos niveles de diferenciación, los cuales son simbolizados de acuerdo a ese estrato de diferenciación (las dos grandes cimas de diferenciación son, para Occidente, la filosofía griega y el cristianismo). La Modernidad es la última estación de un proceso de clausura de esa experiencia, y por lo tanto un intento de resolver los asuntos humanos y la tensión existencial que éstos conllevan en el plano de pura inmanencia y, por así decirlo, por mano propia. Eso es lo que Arendt le había objetado desde un comienzo. Porque ella va a buscar dentro de la Modernidad, fundamentalmente en torno de la idea de revolución, los elementos para reconstruir una tradición de pensamiento político que constituye una alternativa a los movimientos totalitarios de masas<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> “The Origins of Totalitarianism”, p. 71.

<sup>17</sup> Arendt también responde con agresividad: “To describe the concentration camps is not to be ‘objective’, but to condone them; and such cannot be changed by a condemnation which the feel duty bound to add but which remains unrelated scription.” (“A reply”, p. 79). En este punto la respuesta de Arendt recuerda a la dura crítica de Thomas Mann a *Die politischen Religionen* expresada a Voegelin en una carta, crítica que el propio autor menciona en prólogo agregado algunos meses después de la primera edición al texto para responder a los reproches de haber realizado un análisis demasiado “objetivo” falto de “judgment and condemnation”. “Political Religions”, en: *Collected Works* 5, p. 23.

<sup>18</sup> Justamente, el otro gran *Leitmotiv* de Arendt en estos años es el corte en la tradición. Lo que no significa que no haya una o que sea irrelevante, que no haya tesoro: significa que “nuestra herencia no tiene testamento” (así comienza el célebre Prefacio a los textos recogidos en *Entre pasado y futuro*, cuyo primer texto, de 1954, es precisamente “Tradition and Modern Age”).

El contrapunto es interesante: ambos están leyendo la irrupción de los movimientos de masas y las catástrofes asociadas en términos de una crisis. No coinciden en la descripción de qué es lo que está en crisis, y sobre todo en cuál es el lugar de lo moderno en ese proceso; ambos entienden empero la crisis en términos de una enfermedad, desvío, mengua o oscurecimiento de un núcleo fundamental de la experiencia humana. Este núcleo, además, puede reconstruirse buscando en las fuentes de la tradición occidental (la oficial-platónica, o la *hintertreppisch*). A todas luces, se trata de una crisis (patología) antropológica. Puesto que la crisis se entiende de este modo, el punto intenso de la discusión entre ambos reside en la naturaleza humana. En efecto, Voegelin le reprocha el “progresismo” cuando Arendt se refiere a las nuevas verdades morales, así como su liviandad respecto de los cambios en la naturaleza humana al afirmar que “human nature is at stake”<sup>19</sup>. Ella le responde que, así como Voegelin afirma que el alma fue un “descubrimiento” platónico-aristotélico, la dominación totalitaria le da razones para temer que el hombre pierda su alma. Y es precisamente en esta discusión que Arendt hace sus primeras formulaciones de la categoría de pluralidad, *pivot* de todo el pensamiento que construye luego<sup>20</sup>.

Así, en esta discusión, álgida y por momentos hasta desprolija para autores de la talla en cuestión, se deja ver lo que ambos estaban construyendo teóricamente en estos años y en torno al totalitarismo. En los dos casos se estaba cocinando lo que será considerada luego su producción de madurez. Arendt publica unos años después su *On Human Condition* y los textos recogidos en *Between Past and Future* y Voegelin trabaja en lo que iba a ser el capítulo final de su *History of Political Ideas*, cuyo título fue variando según las versiones, pero siempre en torno de la idea de crisis y de una patología espiritual<sup>21</sup>.

De este diálogo que intentamos presentar aquí resulta claro que el republicanismo de Arendt es, en cierta medida, el contrapunto de este intento intelectual de delimitar en la esfera de los asuntos humanos los espacios donde se actualiza una dimensión de la condición humana, la pluralidad, que es para ella la contrapartida, o la descripción más adecuada, de la libertad. Espacio que para parte de esta generación intelectual se encuentra en peligro frente a la sociedad de masas y cuya desaparición produciría el oscurecimiento y la extinción de dicha condición. En ese sentido es una crisis. Por eso, es un pensamiento que conduce a la reflexión sobre las condiciones espirituales de la producción societal del *sensus communis*. Como la crisis es espiritual o, *mutatis mutandis*,

---

<sup>19</sup> “When I read these sentence, I could hardly believe my eyes”, espeta Voegelin (p. 74).

<sup>20</sup> En el borrador de respuesta no enviado a Voegelin, del 8 de abril de 1951 se lee: “I suspect that from this purely political viewpoint there is something wrong with our philosophical tradition. I don’t know what it is, but it seems to me to be connected with the plurality of human beings and with the fact that philosophy has been principally concerned with *the* human being [...] The power of *man* is limited by the fact that he has not created himself, whereas the power of *men* is limited not so much by nature as by the fact of plurality” (Baehr, “Debating Totalitarianism”, p. 377)

<sup>21</sup> Seguimos en la reconstrucción del recorrido intelectual de Voegelin en estos años a Peter Opitz, cuya compilación de la primera traducción al alemán de los textos escritos en torno al capítulo final de *History* se llama, precisamente, *Die Krise. Zur pathologie des modernen Geistes*.

antropológica, lo relevante es el *a priori* de la producción reflexionante e intersubjetiva (plural) de lo común.<sup>22</sup> Allí está la política y su freno a la patología espiritual de occidente, allí está la república.

### 3. CIERRE Y APERTURA

La II guerra mundial y el fenómeno concentracionario produjeron una marca indeleble sobre el pensamiento europeo, que influyó asimismo sobre el pensamiento político, moral y estético a escala global. Sartre versus Camus, Lévinas de modo insistente e intenso (recordemos la anécdota de los hombres que son tal porque un perro del campo los reconocía ladrándoles), pero también la primera escuela de Frankfurt (y sus epígonos), los juristas de la república de Bonn y muchos otros intelectuales no tuvieron otra opción que atravesar el fenómeno y revisar su pensamiento previo. Incluso pensadores que hoy son conocidos o reconocidos tras haber sido reactivados y resignificados por el pensamiento actual, o de moda, llegaron a coquetear con la idea de una reducción, desactivación y depotenciación del Estado, como por ejemplo el Foucault tardío en sus lecciones del Collège de France<sup>23</sup>. El ordo liberalismo y neoliberalismo son, en este respecto, sólo comprensibles a la luz de una lectura anti-estatal del totalitarismo. Más complejo, aunque enraizado en este elemento, es el caso de Agamben y el pensamiento italiano contemporáneo (Duso, Cacciari, Galli, etc.).

Si fuera lícito hacer una analogía, habría que reprocharle al neoliberalismo –en sentido político– lo mismo que Voegelin le reprocha (dejamos de lado nuevamente los malos modales) a Arendt: que la violencia y brutalidad del fenómeno dejan al pensador (en este caso, a la pensadora) tan aferrado a la cosa, que no puede distanciarse lo suficiente como para inscribirla en un proceso de larga duración y en una tradición intelectual previa. Pero los reproches cruzados entre Arendt y Voegelin muestran, como intentamos argumentar *supra*, que ambos cuentan con categorías, a las que someten asimismo a ajuste y revisión, para pensar la deriva totalitaria e informe del mundo europeo y eslavo. A diferencia de la tradición neoliberal, nuestros pensadores no intentan desactivar o depotenciar el Estado. Mientras Voegelin intenta explicitar de diverso modo las carencias de la comunidad política en su forma moderna, que resultan de un largo proceso de experiencia y conceptualización, Arendt se concentra en el rescate y el fortalecimiento de la vía societalista del *sensus communis*.

En cualquier caso, el programa de Arendt y Voegelin tampoco es estatalista. Ello puede verse ante todo –también intentamos mostrarlo– en que para ambos la idea de crisis es de

---

<sup>22</sup> Según una influyente interpretación, la obra de Arendt se hubiera coronado con la tercera parte de *La vida del espíritu*, dedicada al Juicio, que nunca escribió. En su lugar tendríamos las “Lecciones sobre la filosofía política de Kant”, dictadas por Arendt en 1970 y editadas por Beiner en 1982. Allí Arendt sostiene que la filosofía política de Kant está en la Analítica de lo bello, porque rescata la facultad del gusto como condición trascendental (antropológica) del juicio estético, que establece sin la monologicidad del juicio epistemológico, una comunidad de participantes.

<sup>23</sup> El *locus classicus* para esta discusión son las célebres lecciones del ‘78-’79 tituladas *Nacimiento de la biopolítica*. El acercamiento del último Foucault al pensamiento neoliberal es objeto de disputa hace ya unos años, y fue en gran medida catalizado por la interpretación de François Ewald, tesista de Foucault y coeditor de *Dit et écrits*.

naturaleza antropológica; en términos nietzscheanos, casi una enfermedad del hombre, que es justamente “el animal enfermo”.<sup>24</sup> Por el contrario, para la tradición estatalista, que se inicia con Bodin/Hobbes, el Estado es o contiene un núcleo de decisión que pacifica y frena la violencia. El soberano, en sus diversas conceptualizaciones es una figura que se enciende con medida y se apaga con medida. ¿En qué medida y con qué medida? La respuesta para las dos preguntas es una sola: la crisis. Para esta tradición, la crisis no es enfermedad ni proceso histórico sino desquicio del orden legal estatal representativo. El nombre de este desquicio, y obviamente citamos aquí a Carl Schmitt, es la excepción. La excepción no es el síntoma de una enfermedad sino el indicador de que la normalidad que hace posible la aplicación típica de la ley está rota. Esa ruptura no es, desde luego, un hecho objetivo o un objeto de teorización, sino el contenido de un juicio (prudencial: ni “científico”, ni estético) del soberano estatal<sup>25</sup>.

Arendt y Voegelin constituyen, ayer y hoy, un desafío y una imagen antagónica de la modernidad política estatalista. De un lado, como ya dijimos, han construido un conjunto de categorías pertinentes para dar cuenta de la crisis antropológica; a su vez, esta crisis, tenga orígenes religiosos o no, engloba y explica la decadencia y declive del Estado moderno. Del otro, y aquí resida tal vez el *quid*, han elaborado un pensamiento diferente de aquella tradición (estatalista moderna) sobre el núcleo o punto de partida de lo político, es decir: el *concepto* de lo político. Esta diferencia, creemos, se da al menos en dos planos. El primer plano, diríamos, es el *locus* de lo político (dónde transcurre, qué es, qué está en juego); el segundo plano, en cambio, se identifica con el saber de lo político (sus fuentes, sus métodos). Dado que es imposible presentar de modo diferenciado no sólo las posiciones de ambos autores, sino también las variaciones y ajustes a que fueron sometidas, quisiéramos concluir con una imagen, que desde luego no reemplaza la mediación discursiva, pero en algún sentido sintetiza las diferencias entre nuestros autores y la idea de *crisis* del pensamiento estatalista.

Si se nos permite recurrir a un imaginario topológico extendido, diríamos que si bien Arendt y Voegelin piensan una crisis antropológica, se diferencian (respectivamente) “por debajo” y “por arriba” de la tradición estatalista. Esta imagen supone desde luego que el Estado está en el medio y, asimismo, que ocupa el lugar del mediador. La diferenciación por arriba (Voegelin) consistiría, esquemáticamente, en la objeción de que el Estado representativo moderno es representativo en un sentido meramente existencial (puede construir la unidad de acción y expresar la articulación interna de una sociedad), pero al precio de obturar la relación del hombre con la trascendencia y atrincherarse en la autoconservación a cualquier costo<sup>26</sup>. La diferenciación por

<sup>24</sup> NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* III, §13, en *KS.A* 5, 367 (“er [sc. el hombre] ist *das kranke Thier*...”).

<sup>25</sup> SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, p. 13-21.

<sup>26</sup> La terminología que usamos aquí responde a la formulación voegeliniana de *New Science*, que es básicamente un ensayo sobre el concepto de representación. Allí Voegelin resalta que es Hobbes el que pone en el centro el problema de la destrucción del orden público (crisis) por parte de los “gnósticos” revolucionarios puritanos. Y cierra el conflicto que produce la apertura a la trascendencia al unificar la representación

debajo (Arendt), en cambio, equivale a una opción por el *sensus communis*, la pluralidad asegurada en las interacciones horizontales y la reflexión como el *locus* de la política frente al espacio estatal como un espacio en el fondo banáutico y subsidiario de las interacciones plenas de sentido del mundo societal. Como dijimos, el republicanismo, más que un diseño organizativo del Estado, sería más bien una alternativa a la estatalización de la vida.

Para la tradición estatalista, ambas objeciones son de gran relevancia y no pueden ser obviadas. Conducen, en nuestra opinión, a volver sobre el concepto (el *locus* y el saber) de lo político. Si recordamos la advertencia de Arendt, según la cual el totalitarismo arrasa con todo y dura, en términos del tiempo histórico, poca cosa<sup>27</sup>, tal vez no sea casual que reflexionemos, una vez más, sobre la idea de “crisis” e intentemos pensarla en relación con la forma política.

---

existencial (de la comunidad) y trascendental (del alma) subsumiendo la primera a la vida en paz. “Existencial and transcendental representation, thus, meet in the articulation of a society into ordered existence”. *New Science of Politics*, en: *Collected Works 5*, p. 213.

<sup>27</sup> ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, p. 305 s.