

# **EL PROBLEMA DE LA POLÍTICA MODERNA: ENTRE UNA CONCIENCIA APOCALÍPTICA O UTÓPICA**

**Raúl Rodríguez Garza\***

## **Introducción**

EL PRESENTE ENSAYO CONTRAPONA DOS VISIONES de la historia que repercuten en la concepción de la política: la apocalíptica y la utópica. La conciencia apocalíptica concibe la separación de lo político y religioso con el horizonte de la trascendencia, la cual lleva al hombre a preocuparse por el futuro más que por el presente, lo que le permite una ampliación de los horizontes posibles de la razón exigiéndole la pregunta por la verdad; mientras que el utopismo resalta la inmanencia buscando la realización del reino de los cielos en la tierra. El inmanentismo que el utopismo exige en la conciencia de los pueblos lleva a los totalitarismos, ya que busca encerrar la realidad en sus proyectos de lo que debe de ser la comunidad humana.

## **Entre la utopía y el apocalipsis: Entender la política desde la conciencia histórica**

La palabra apocalipsis suele ser asociado coloquialmente como “fin

---

\* Egresado del Colegio de Sociología de la Facultad de filosofía y Letras de la UANL.

del mundo” en el sentido de guerras y pestes que azotarán a la humanidad, sin embargo, originalmente la palabra es la transcripción de un término griego que significa revelación hecha por Dios para mostrar cosas ocultas y hechos que se avecinarán en el futuro.<sup>1</sup> Entender el futuro de manera apocalíptica debe entenderse por estar atentos de los “signos de los tiempos”, es decir, estar conscientes de un devenir que no podemos manipular. Esta visión es propia del cristianismo. Mientras que perspectiva utópica se le suele asociar con una visión de esperanza por un futuro mejor, sin embargo, en la visión utópica el tiempo se ve como un objeto manipulable del cual el futuro le es indiferente ya que trata de traer esa realidad de lejana temporalidad al presente lo más rápido posible.

Partiendo de la premisa que hace Voegelin en su estudio de la política debemos partir de la concepción histórica. “La existencia del hombre en sociedad política es existencia histórica; y si una teoría de la política profundiza en los principios debe ser al mismo tiempo una teoría de la historia.”<sup>2</sup>

Comenzare por subrayar que en la visión de la historia apocalíptica el poder terrenal sufre una des divinización, ya que la autoridad espiritual pasa a ser de la institución de la Iglesia y ya no del poder político. Poder político y religioso queda separado; mientras que en el utopismo el poder terrenal llega a divinizarse debido a que parte de una inmanencia, por lo que el poder político vuelve a tomar el poder espiritual.

### **La visión histórica apocalíptica: Un tiempo no manipulable y la separación del reino espiritual con el terrenal**

Cuando hablamos de apocalipsis tenemos que entender una consciencia del tiempo en el que se tiene la noción de un principio y de un final de los tiempos. Es decir, una soteriología y una escatología.

---

<sup>1</sup> Victor Morla Asensio, *Biblia de Jerusalén*, Universidad de Salamanca, España, 1988.

<sup>2</sup> Eric Voegelin, *Nueva Ciencia de la Política*, Katz Editores, Buenos Aires, Argentina, 2006, pp. 13.

Esta noción del tiempo tiene sus orígenes en el judaísmo los cuales forjaron la idea de la espera de un mesías que llega al final de los tiempos e inaugure un reino eterno. Esta noción del tiempo tiene su fundamento trascendental en la idea de un Dios que crea al hombre y al mundo con una finalidad. Es Dios el que fundamenta la historia y que le da un rumbo.

En el cristianismo va heredar del judaísmo la visión escatológica de la historia. Sin embargo, va a ser más hincapié en el sentido trascendental de la historia de la salvación siendo San Agustín el que de un marco teórico bien constituido en torno a la reflexión escatológica. Ferrater Mora refiere: “El mayor abundamiento la conciencia histórica y la visión de la historia universal surge, ya plenamente, dentro del cristianismo. Fue San Agustín uno que sistematizó la visión de la historia universal cristiana. Lo fue, y pudo, además, serlo porque a la idea de que el drama cósmico es, en el fondo, un drama histórico -donde cada acto es, propiamente hablando, «un acto de Dios»-, unió la convicción de que puede darse una razón de este drama. Los hebreos vivieron la historia como historia universal. Los cristianos, y en particular San Agustín, desarrollaron intelectualmente esta vivencia”.<sup>3</sup>

El drama de la historia, subraya Agustín, es la batalla entre las dos ciudades: la celestial y la terrenal. “Uno, de los que viven según el hombre, y el otro, según Dios: y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres, de las cuales la una ésta predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio, y éste es el fin principal de ellas”.<sup>4</sup>

Cada una tiene sus características y miembros, sin embargo, la verdadera ciudad es la celestial. Es decir, el Reino de Dios que llegara en el fin de los tiempos es trascendental, no ocurre en el mundo, sino que es ajeno a lo que ocurre entre las naciones. La

---

<sup>3</sup> Ferrater Mora, *Las cuatro visiones de la Historia Universal*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2006, pp. 23.

<sup>4</sup> Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Editorial Porrúa, D.F., México, 2011, pp. 396.

ciudad terrenal es pasajera, por lo que Agustín subraya que todo reino terrenal tarde o temprano caerá. “La ciudad terrena, que no ha de ser sempiterna, porque cuando estuviere condenada a los últimos tormentos no será ciudad, en la tierra tiene su bien propio, del que se alegra como pueden alegrar tales cosas; y porque no es tal este bien que libre y excuse de angustias a sus amadores, por eso la ciudad de ordinario anda desunida y dividida entre sí con pleitos, guerras y batallas, procurando alcanzar victorias, o mortales o, al menos, efímeras”.<sup>5</sup>

La separación entre el poder político y religioso comienza a relucir con esta separación de los dos planos. Este fue percibido rápidamente por el poder político romano quienes vieron a los primeros cristianos como una amenaza para la cultura pagana que predominaba en la política del imperio y donde los Padres de la Iglesia criticaban todo intento de divinizar al César recordando la cita evangélica: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

Remi Brague subrayaron que el cristianismo inicio una desacralización del mundo. El mundo ya no es visto como un lugar sagrado, sino como que se limita a ser la obra del Creador: “La separación de lo temporal y lo espiritual, presente en el plano de los principios y de los orígenes históricos, se ha visto confortada -y tomada la palabra al Evangelio- por las circunstancias históricas de la propagación del cristianismo en el Imperio romano: su difusión se ha operado contra el poder político. El paso al cristianismo de las autoridades imperiales fue la consecuencia política de una difusión que no era tal. A pesar de la traducción política de la supremacía del cristianismo tras la idea según la cual el terreno religioso y el terreno político son distintos no había en general de abandonar al cristianismo.”<sup>6</sup>

También Voegelin señalara que esta separación entre el terreno espiritual y el temporal se verán reflejados en los conflictos y diferenciación entre el Papa y los emperadores: “La sociedad cristiana

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, Pp. 399.

<sup>6</sup> Remi Brague, *Europa: la vía romana*, Editorial Gredos, Madrid, España, 1992, pp. 112-113.

occidental se articulo así en los ordenes espiritual y temporal, con el Papa y el Emperador como los supremos representantes, tanto en el sentido existencial como en el trascendental”.<sup>7</sup>

Esta observación también es subrayada por el historiador judío Walter Ullmann el cual refiere esta separación entre el poder político y religioso debido a las controversias realizadas entre los Papas y el Emperador resaltando sobre todo el tratado escrito por el Papa Galesio: “En uno de sus tratados Galesio profundiza considerablemente estas ideas (...) argumenta contra la identificación imperial de los poderes real y sacerdotal, asegurando que tan solo Jesucristo había sido rey y a la vez sacerdote, y que justo a partir de Jesucristo las funciones del rey y del sacerdote habían sido diferenciadas. Ninguno de los dos tenía que intervenir en los asuntos del otro (...) Las cuestiones materiales, aseguraba, eran competencia de los reyes, quienes necesitaban de los pontífices para su propia salvación (...) La soberanía (la *auctoritas*) referida a materias básicas y vitales pertenecían al entre las atribuciones del papa, pero la gestión real de las materias mundanales correspondía al rey.”<sup>8</sup>

El poder político y la Iglesia tuvieron autonomía, si bien colaboraron en tanto que la Iglesia fungía como autoridad, cada uno se desarrollo independientemente. Esto queda evidenciado por la creación del derecho canónico en el siglo XI. “El derecho canónico, autónomo al gobierno, consiste en regular los sacramentos y el acceso de los ministerios por parte de aquellos que le sirven. No se trata, en cambio, de que reglamente el reparto de la propiedad o que castigue los delitos profanos. El derecho canónico tiene como ámbito propio al hombre en tanto que está en camino hacia la vida eterna.”<sup>9</sup>

Remi Brague señala: “La Iglesia fue la que forzó al Estado a constituirse, en paralelo, como una institución autónoma. Le asignò a su tarea, el buen funcionamiento de la ciudad temporal, resumido en la palabra “justicia”. Por paradójico que ello resulte –señala

---

<sup>7</sup> Eric Voegelin, *O.P. Cit.*, pp. 137.

<sup>8</sup> Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político de la Edad Media*, Editorial Ariel, Barcelona, España, 2004, pp. 43. El texto de Galesio es el de “Las dos espadas”.

<sup>9</sup> *Ibid*, pp. 193.

Jeannine Quillet-, puede decirse (...) que, desde el siglo XI, la acción de los papas es lo que tendió a “laicizar” el poder político, retirándole toda iniciativa en materia espiritual. En otros términos, el concepto institucional de sociedad secularizada es un efecto del cristianismo la rivalidad con el Imperio.”<sup>10</sup>

La perspectiva histórica que ya hacía en el cristianismo y que fue ordenado filosóficamente por San Agustín influenciara fuertemente el pensamiento político de la Edad Media. Se entenderá que el fin espiritual de hombre no se encuentra en este mundo, sino que es independiente de todo poder terrenal. En esta visión de la historia se constituyó la separación entre el poder espiritual y el terrenal, entre la Iglesia y la política.

Citando a Voegelin: “El logos se había hecho carne en Cristo; se había concedido al hombre la gracia de la redención; no habría divinización de la sociedad más allá de la presencia espiritual de Cristo en su iglesia. Se excluyó el milenarismo judío junto con el politeísmo, así como se había excluido el monoteísmo metafísico pagano. Eso dejaba a la Iglesia como la organización espiritual universal de santos y pecadores que profesaban su fe en Cristo, como el destello de la eternidad en el tiempo. De la misma forma, dejaba a la organización del poder de la sociedad como representación temporal del hombre el sentido específico de una representación de la naturaleza humana que desaparecerá con la transición del tiempo en la eternidad”.<sup>11</sup>

En esta visión del tiempo hay una primicia en el futuro sobre el presente, ya que la historia se mueve hacia un fin desconocido que no se puede dominar ni tener certeza de hacia donde nos llevara. El pasado aquí sirve para enseñar a los que viven en el presente verdades que se han reflexionado, encontrado y revelado. Esta idea de la primacía del futuro sobre el presente se desarrolla en Israel con la idea del mesías sobre la del rey. Esta idea de mesías genera un ideal que va a llegar en el futuro, a excepción del rey que es un

---

<sup>10</sup> Remi Brague, *La ley de Dios: una historia filosófica de una alianza*, Ediciones Encuentro, Madrid, España, 2011, pp. 186.

<sup>11</sup> Eric Voegelin, *Op. Cit.*, pp. 135-136.

presente permanente. Con esto lo político se sitúa en una tensión entre lo pre político y lo meta político.<sup>12</sup>

En esta visión de la historia podemos recordar a Platón en su libro de las Leyes y decir que “Dios es la medida del hombre”.

### **La utopía como manipulación del tiempo**

La utopía nace en los albores de la modernidad. Esta visión de la historia tiene como principal objetivo la transformación de una realidad que disgusta para llegar a modificar y mejorarla. Esta tiene como principal motor la técnica. Esta observación es hecha por el filósofo español Salvio Turro, el cual refiere como en la modernidad la superioridad de la naturaleza es puesta en duda comenzando a ser reemplazada por la técnica.<sup>13</sup> Esto lo podemos ver en la obra de la “Utopía” de Tomas Moro, donde muestra que los dirigentes de ese país son ingenieros, a diferencia de Platón donde son los filósofos. La técnica, subraya Salvio Turro, a partir de la modernidad se verá como algo superior a la naturaleza de las cosas, ya que es capaz de modificarla. La concepción del tiempo escatológico también se verá afectada. En la utopía hay una primicia del presente sobre el futuro y el pasado, incluso llega a haber indiferencia por estas concepciones del tiempo. El moderno reemplazara la concepción apocalíptica de la historia por la utópica.

### **La tiranía del presente en la utopía**

El presente como centro de las reflexiones no es propio de las utopías modernas, ya en la antigüedad el presente era lo único que se presentaba como seguro frente a un destino que preocupaba y un pasado que ya no era. Bastaría con recordar a los epicúreos y su interés para conseguir la “Ataraxia”, es decir, la tranquilidad del alma.<sup>14</sup> Sin embargo, el interés que pretendían los antiguos era solo

---

<sup>12</sup> Remi Brague, *Op. Cit.*, pp. 52.

<sup>13</sup> Salvio Turro, *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, España, 1985.

<sup>14</sup> Diogenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, Editorial Alianza, Buenos Aires, Argentina, 1998.

erradicar el exceso de mortificación por el pasado y el futuro, pero la modernidad tiene el problema del desinterés total por el pasado y el futuro.<sup>15</sup>

En apariencia la modernidad presenta al pasado y al futuro como uno de los tópicos que más reflexiona. El interés por el pasado por parte de la modernidad se muestra en los trabajos de los historiadores y en los museos, los cuales figuran ser las voces del pasado que aún se muestran en nuestro presente; y por el futuro nuestra época moderna ha desarrollado la utopía, como búsqueda de un porvenir mejor.

Sin embargo, tanto el trabajo histórico parece desinteresarnos cada vez más por el pasado, pues la objetivación de la historia en lugar de darnos un interés por nuestro pasado, parece que funge como un alejamiento de ellos. El estudio de la historia al hombre moderno le sirve para mostrar cómo se ha distanciado del pasado, como ejemplo los museos como congeladoras de artefactos históricos para mostrarlos como objetos de un pasado que no volverá a ser. Subraya Remi Brague que: “La objetivación del pasado que la historia produce que la historia supone y produce, le impide a su vez ser una toma de conciencia de éste género. Por el contrario es una toma de distancia y de levar anclas respecto al pasado”.<sup>16</sup>

También C.S. Lewis nos describe esta actitud moderna acerca del pasado: “Pero ahora, con las revistas semanales y otras armas semejantes, hemos cambiado mucho todo eso. Tu hombre se ha acostumbrado, desde que era un muchacho, a tener dentro de su cabeza, bailoteando juntas, una docena de filosofías incompatibles. Ahora no piensa, ante todo, si las doctrinas son ‘ciertas’ o ‘falsas’, sino ‘académicas’ o ‘prácticas’, ‘superadas’ o ‘actuales’, ‘convencionales’ o ‘implacables’”.<sup>17</sup>

El pasado en la modernidad es algo que ya no nos dice nada y que es

---

<sup>15</sup> Remi Brague, *Moderadamente moderno*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, 2016, p. 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> C.S. Lewis, *Cartas del Diablo a su sobrino*, RIALP, Madrid, España, 2002, p. 4.

<sup>18</sup> Remi Brague, *Op. Cit.*, p. 6.

algo superado, fenómeno que puede verse en algunos de los primeros autores modernos como Bacón y en el mismo Kant en su obra sobre la ilustración. Por lo que el pasado pierde todo nuestro interés, pues deja de decirnos algo interesante a las necesidades de nuestro tiempo.

También el futuro para la visión utópica de la historia es algo que puede ser manipulado. La utopía es pretender una manipulación del tiempo futuro al servicio del presente. En palabras de Brague: “La utopía que anticipa el futuro es lo contrario a la espera apocalíptica del porvenir. Es una sistematización de que el presente avanza hacia el futuro sin cesar de conquistarlo. En su límite expresa una impaciencia: el futuro debe de llegar a ser muy pronto el presente”.<sup>18</sup> Así, la modernidad, teniendo una existencia centrada en el presente termina por silenciar el pasado terminando por opacar el futuro. A esto podemos asemejarlo con las reflexiones de Burke: “Las gentes que no miran nunca atrás, a sus antepasados, no mirarán nunca adelante, hacia su posteridad”.<sup>19</sup>

Brague señalara que esta enfermedad se observa en el régimen político que caracteriza a la Modernidad: La democracia. “La vida democrática concentra la conciencia humana sobre el presente, haciendo que se desinterese por el futuro”. Tocqueville también escribe sobre la democracia y su excesiva centralidad por el presente: “La democracia no solo hace olvidar a cada hombre a sus ancestros, sino que los esconde a sus descendientes”.<sup>20</sup>

## **El parasitismo moderno**

La edad moderna tiene el síntoma del parasitismo, debido a que no es original en sus ideas, sino que se apropia de las ideas de la antigüedad y sobre todo de la edad Media. Remi Brague vuelve a tomar esta idea señalando que el moderno usa los tesoros de la antigüedad y de la edad media y a la vez se esfuerza por repudiarlos y destruirlos.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Editorial Alianza, Madrid, España, 2003, p. 219.

<sup>20</sup> Tocqueville, *La democracia en América*, Trotta, Madrid, 2010.

<sup>21</sup> Remi Brague, *Op. Cit.* p. 8.

Ésta imagen de la modernidad como parasito no solo la encontramos en Brague, sino también se encuentra en diversos pensadores. Entre ellos está el escritor inglés Chesterton: “El hecho está ahí: el mundo moderno, con sus movimientos modernos, vive encima de un capital católico. Utiliza y usa las verdades que le quedan al antiguo tesoro de la Cristiandad, comprendiendo, bien es verdad, las numerosas verdades que se conocen desde la Antigüedad pagana, pero que se habían cristalizado en la Cristiandad. La novedad está en los nombres y etiquetas, como en la publicidad moderna. Es casi todo lo demás, la novedad es puramente negativa. El mundo moderno no comienza cosas nuevas que podrían realmente llevar lejos en el porvenir. Por el contrario, recoge viejas cosas que es de hecho incapaz de continuar. Estos son los dos criterios distintivos de los ideales morales modernos: primero, han sido tomados prestados o arrancados de las manos antiguas o medievales; luego se marchitan muy pronto en manos modernas.”<sup>22</sup>

Vuelvo a citar a Brague: “Las ideas modernas son ideas pre-modernas. Solo el nombre es nuevo. La modernidad pone en marcha una estrategia por la cual la negación es indispensable. La elección de una designación nueva corresponde a la necesidad de disimular el origen de aquello que se toma prestado, de la misma forma en que un ladrón esconde la mercancía robada.”<sup>23</sup> Con esta problemática podríamos preguntarnos si nuestra cultura sobrevivirá a la modernidad, pues esta desintegración de la herencia pre-moderna (Antigua y Medieval), raíz de nuestra cultura, está siendo afectada por su olvido sistematizado.

Ahora bien, quiero subrayar que el concepto de historia también es raptado y parasitado por la modernidad. Señalare que la utopía es la idea de la historia apocalíptica secularizada. En la cual parte de la idea de inicio y fin de los tiempos propia de la visión escatológica apocalíptica pero termina por hacerlo inmanente. Es decir, que el fin del hombre se da en la mundanidad. Se presenta el sueño moderno de traer el cielo a la tierra.

---

<sup>22</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoxia*, Editorial Porrúa, D.F., México, 2016, p. 57.

<sup>23</sup> Remi Brague, *Op. Cit.*, p. 11.

## **Las ideologías de la modernidad: *historia secularizada progresista***

La modernidad y su historia utópica vive de la materia prima que la cristiandad había heredado a la civilización occidental, y no solo lo usa sino que pretende negar su herencia. Podríamos también volver a recordar a Chesterton cuando afirma que la modernidad no son más que ideas cristianas vueltas locas.<sup>24</sup> Esto podemos constatarlo en la idea que surgió propiamente del pensamiento judío, y que tomara el cristianismo, y que la Modernidad niega su procedencia: la idea de la historia escatológica que es convertida en progresismo.

La idea de progreso que los Ilustrados pretendieron mostrarla como suya realmente tiene origen en las reflexiones sobre el tiempo en los judíos, con la historia lineal y ya no cíclica, universal. La historia escatológica que tiene un inicio, una razón de ser y un fin será tomado por los modernos quitando todo rastro trascendencia (raíz de toda conciencia histórica) y llevarlo al orden temporal. Señala Luis Diez del Corral: “La filosofía de la historia en Occidente ha estado fundada en la creencia cristiana. A partir de San Agustín hasta Hegel, con ciertas excepciones, se ha vertebrado la historia universal desde arriba, por los pasos de Dios en la historia; las acciones por las cuales Dios se revela en capítulos decisivos. Pero la actitud secularizadora y racionalista del filósofo alemán introduce radicales modificaciones en la concepción histórica-teológica cristiana, no sólo por lo que se refiere a la vertiente teológica, sino también por lo que toca a la vertiente puramente histórica. Antes de él –desde San Agustín hasta Bossuet, por lo menos-, el fin de la historia trasciende la historia. Está siempre en un más allá, en el reino de Dios. Con Hegel, el reino de Dios, secularizado, es decir, el reinado de la razón, se realiza en la historia, en la historia concreta de la Europa de su tiempo.”<sup>25</sup>

El progresismo es el resultado del parasitismo moderno, en tanto que pretende proponer alcanzar un mundo utópico y traerlas al

---

<sup>24</sup> G.K. Chesterton, *Op. Cit.*, p. 57.

<sup>25</sup> Luis Diez del Corral, *El rapto de Europa: Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Ediciones Encuentro, Madrid, España, 2018.

presente, no solo olvidando, sino despreciando la herencia con la que se alimenta: la concepción escatológica de la historia del cristianismo. Para decirlo en pocas palabras: el progresismo es cristianismo secularizado desenraizado del fin trascendental.

El progresismo negará el fundamento trascendental de la historia y la hará inmanentista. Ya no el fin de la historia se encuentra en un más allá que no determina el rumbo de los pueblos en su peregrinar terrenal como afirmaba San Agustín, sino que el fin último es posible alcanzarlo en el mundo. Para esto, simplemente se cambió la acción de la providencia por el de la Razón. El progresismo, por lo tanto, se convierte en una especie de religión inmanentista que desprecia lo trascendente, pero que es toma al cristianismo como base son saberlo: “Religión (el progresismo) para no pocos sustituta –sigue Diez del Corral- de la cristiana, y remedo suyo, sin embargo, no dejara de ser profesada en corazones auténticamente cristianos.”<sup>26</sup>

### **La consciencia apocalíptica ¿Una política del retorno a la pregunta por la verdad?**

La visión de la historia apocalíptica exige al hombre ampliar su horizonte y no reducir su campo a la experiencia fenoménica. Exige al hombre la búsqueda de la verdad. Los cuestionamientos a esta postura no tardan en desplegarse. La idea de la verdad en la política puede sonar no solo inadmisibles, sino incluso grosero. Hoy en día la cuestión por la verdad no solo es sospechosa, sino mal vista en la búsqueda por una política democrática que la modernidad ha propuesto como modelo político. Me limitare a citar a uno de los autores que ve esta idea como un peligro para hacer política: Vattimo. En su libro *Adiós a la verdad*, el pensador italiano no duda en señalar que la idea de verdad es algo que puede llevar a una comunidad humana a los totalitarismos, ya que encierra a la persona en un constructo metafísico de lo que debe de ser la naturaleza humana limitando la libertad de la voluntad humana. “La razón por la cual Heidegger –y con él gran parte del pensamiento

---

<sup>26</sup> *Ibid.* pp. 101.

existencialista del siglo XX y, sobre todo, aquella corriente filosófica que hoy llamamos hermenéutica- rechaza la idea de verdad como objetividad es una razón ético-política: si el verdadero ser fuera sólo lo que es objetivo, calculable, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas, nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido alguno.”<sup>27</sup>

Con esta postura la reflexión por la verdad en la política fomentaría la intolerancia. Por lo cual las sociedades humanas tendrían que fomentar una construcción artificial de lo que debe de ser el hombre y la comunidad. Ahora bien: ¿Cómo es posible estas ficciones comunes que den cohesión en la sociedad humana si se rechaza la verdad, pues todo sería un constructo artificial? Me parece que esto es realmente imposible.

Esta postura de la verdad como algo contrario a la realización de una política podría objetársele que para hacer una comunidad el ser humano necesita identificarse con el otro en tanto sean de la misma naturaleza. Es decir, algo que todos compartan en común objetivamente. Esto ya era abordado por Platón y Aristóteles en sus reflexiones sobre política. Los cuales para proponer un modelo de comunidad posible partieron primero por la pregunta sobre el ser mismo de la realidad y de su naturaleza. Supieron observar que no se puede hablar de política sino se trata de resolver primero los problemas más profundos del ser humano.

Además, la postura de una política que parte de la artificialidad que propone Vattimo tiene el problema de llevarnos a una muy sutil forma de olvido de la capacidad de reflexión humana. Todo lo contrario a las reflexiones políticas de los clásicos. Podemos obsérvalo en las discusiones que se llevan a cabo en la mass media, incluso en nuestras academias, incapaces de discutir de manera profunda. Ya no se busca refutar los argumentos del contrario, sino de “dialogar”: Las discusiones se han reducido a un intercambio de opiniones. También los eslóganes que se difuminan entre los individuos y que se repiten sin reflexión

---

<sup>27</sup> Gianni Vattimo, *Adiós a la Verdad*, Gedisa Editorial, Barcelona, España, 2009, p. 25.

alguna como: “cada quien tiene su verdad” que va de la mano con un culto a la tolerancia que no se cuestiona a ella misma.

Este vaciamiento de la verdad en nuestra política en apariencia piensa que se libra de la imposición ideológica, lo que contrariamente muestra en la realidad. Recordemos una cita que George Orwell refiere sobre el fenómeno de los totalitarismos que exigen un olvido de la idea de verdad: “El totalitarismo exige de hecho que el pasado esté continuamente modificado, y a la larga exige que se deje de creer en la existencia incluso de una verdad objetiva.”<sup>28</sup>

La artificialidad de las políticas modernas ha pretendido anular los totalitarismos (que el mismo llega a crear) bajo la idea de que la verdad se realiza bajo el consenso democrático, en la cual la verdad no será más que la opinión más votada. Remi Brague señala que al reducir la verdad a un consenso nos llevaría a la imposición de una opinión sobre las otras, llevando a las dictaduras de las generaciones presentes sobre las futuras. Para evitarlo, señala el filósofo francés, es necesaria una verdad objetiva independiente de nuestra voluntad y que se transmita de generación en generación, evitando que las generaciones futuras no sean abandonadas por los caprichos de sus ancestros.<sup>29</sup>

Ahora bien, la búsqueda que propone la consciencia apocalíptica es trascendente, de lo que se desprende no la idea de una verdad que se posea, sino que nos sale al encuentro y de la cual nos permita estar en ella. Aquí cabría subrayar a Remi Brague ya que propone la figura de la verdad como “El gran océano de la verdad”. “Según esta forma de pensar, la verdad no es algo que se posee, sino algo en el que se está, un espacio más que una cosa; este tema era manejado por los Padres de la Iglesia griega. A ellos les gustaba hablar de la verdad infinita de la Divinidad (...) A través de esta imagen, Dios se concibe no como un objeto, sino como un campo, como un espacio libremente abierto (...) San Agustín lo formuló así: “Él está oculto, a fin de que podamos buscarlo para encontrarlo; pero Él es infinito a fin de que, habiéndolo

---

<sup>28</sup> G. Orwell, *The Prevention of Literature*, *The collected Essays, Journalism and Letter*, IV: In Front of Your Nose, 1945- 1950, pp. 95.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 179.

descubierto, podamos continuar buscándolo.”<sup>30</sup>

La verdad antes que algo perjudicial en la política es vital. Nos permite ampliar los horizontes y facilitar el encuentro con los otros. No solo con los otros del presente, sino del futuro. Así, la preocupación por la verdad de la consciencia apocalíptica es una preocupación que las generaciones presente hacen por las generaciones futuras. Preocupación que permite la apertura por la verdad.

### **Consciencia utópica: El problema de la política de masas gnósticas en la modernidad**

A diferencia de la consciencia apocalíptica, el utopismo propone un inmanentismo. El inmanentismo que sufre la concepción de la historia en la modernidad conlleva a la reducción de la razón humana al campo fenoménico, esto conlleva a reducir todo lo racional al campo del método científico. La filosofía bajo este método debe olvidarse del estudio de la naturaleza, ya que eso será hecho por las ciencias naturales positivas, y se limitara al campo social. Sin embargo, el método positivo también influenciara en los estudios de la sociedad humana. Bajo el método positivista la razón humana tendrá que olvidarse de las grandes preguntas para centrarse en el estudio de las leyes naturales. “La filosofía positiva consiste en considerar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y la posterior reducción al menor número posible constituyen la finalidad de nuestros esfuerzos. Consideremos como absolutamente inaccesible y vacío de sentido la búsqueda de lo que llaman causas, sean primeras o finales.”<sup>31</sup>

La razón humana, subraya Voegelin, ha limitado la razón al método de las ciencias positivas. Bajo este método la razón gana en certeza, pero carece de profundidad. La filosofía al dejar las grandes cuestiones con las que inicio y al olvidar la búsqueda de la verdad es incapaz, para Voegelin, de poder hacer política, debido a que para hacer política la respuesta por lo que es el hombre es de vital

---

<sup>30</sup> Remi Brague, *Op. Cit.*, pp. 183-184.

<sup>31</sup> Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva: Primera y segunda lecciones*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1973, pp. 43.

importancia. La política moderna utopista al olvidar la pregunta por los misterios de la existencia humana y del mundo puede iniciar su proyecto de manipulación de la naturaleza y que terminara por manipular también al ser humano.

La historia arrebatada de su fundamento trascendente se torna en una ideología, debido a que reemplazan el horizonte de la verdad por la visión de lo que debe de ser una sociedad bajo una idea abstracta del hombre hecho Dios. Remi Brague observa que la ciencia moderna positiva al no poder responder las preguntas esenciales de la filosofía ve como obligada a llenar el hueco mediante las ideologías. “De esta situación surge la necesidad de la ideología, que colma el vacío de sentido dejado por la ciencia; por eso la ideología adopta la forma del hueco que deja la ciencia, y de esta forma imita. No habría leninismo sin la economía política y su crítica por Marx; no habría nazismo sin la teoría de la evolución según Darwin. La ideología se considera como “verdadera”. Lenin lo dice en 1913: “La doctrina de Marx es todopoderosa, porque es correcta”. Imita a la religión y utiliza afectos religiosos para trasladarlos a objetos pretendidamente accesibles a la ciencia.”<sup>32</sup>

Bajo las ideologías las preguntas por lo que es el hombre desaparece. Esta política utopista hacia un mundo mejor es llamado por Voegelin política gnóstica, debido a que las políticas modernas inician con una indiferencia ante la realidad y suplantándola por una idea de lo que debe de ser la realidad, imitando el intento de escape del mundo por parte de los gnósticos. “Los gnósticos no suelen ser muy explícitos a este respecto. Se supone que el nuevo mundo transfigurado estará libre de los males del mundo viejo, por lo que la descripción a menudo se permitiría la negación de los presentes males.”<sup>33</sup>

Vogelin escribirá que el inmanentismo histórico utopista que emerge en la modernidad es la raíz de lo que él llama *políticas religiosas* que ocasionaron los totalitarismos del siglo XX. “Por movimientos gnósticos (inmanentistas) entendemos aquellos movimientos como el

---

<sup>32</sup> Remi Brague, *Op.Cit.*, pp. 175.

<sup>33</sup> Voegelin, *Op. Cit.*, pp. 179.

progresismo, positivismo, marxismo, psicoanálisis, comunismo, fascismo y nacionalsocialismo”.<sup>34</sup>

Así, acabado y olvidado el horizonte trascendente el hombre queda reducido a un número o a una cosa con la cual se puede manipular para estar al servicio de un proyecto utópico de sociedad perfecta. El gobierno, mediante la figura del Estado, pretende con esta visión la redivinización del poder político. Así, a pesar de su diversidad, estos movimientos conservan un mismo núcleo: el olvido de las preguntas fundamentales de la filosofía, y centrarse en la conquista de la naturaleza. El hombre busca ocupar el lugar de Dios en esta visión de la historia. Basta recordar a Feuerbach y su giro “antropocentrista” de la teología al quererla reducir en una antropología reprimida de la psique humana. También el jesuita Henri de Lubac refiere: “Mediante la expulsión de todas las ‘abstracciones metafísicas’, así como todas ‘las ficciones teológicas’, proclama y afirma al mismo tiempo ‘el irrevocable fin del reino de Dios’ y el comienzo del reino del hombre.”<sup>35</sup>

Otra característica de estos movimientos de masas gnósticas es su persecución a la tradición judío-cristiana, ya que son las portadoras del horizonte trascendente que ayuda al hombre al librarse del unidimensionalismo inmanente que las políticas gnósticas pregonan. El historiador francés Bensoussan refiere este acontecimiento en los siglos XIX y XX cuando el positivismo había llevado al hombre al olvido de su raíz común metafísica que el cristianismo y el judaísmo habían forjado para fragmentar a la humanidad en razas según las ciencias biológicas. “Los movimientos imperialistas que atraviesan la Europa de finales del siglo XIX niegan el origen común y divino del hombre, reduciendo a las otras partes de la humanidad a una situación infrahumana (...) Los poligenistas del siglo XIX acusan a la Biblia de ser una “colección de mentiras piadosas.”<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Voegelin, Eric, “Clericalism”, escrito inédito (1946), en Voegelin Research News, vol IV., N° 7, noviembre de 1998, en <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/V-RNIV7.HTML>.

<sup>35</sup> Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Ed. Encuentro, Madrid, España, 2008, pp. 153.

<sup>36</sup> George Bensoussan, *La Europa genocida*, Anthropos, Querétaro, México, 2015, pp. 153.

El hombre queda reducido a un animal más en el reino natural. Así, despojado de toda dignidad terminando por ser un individuo en masa fácil de manipular. Vuelvo a citar a Bensoussan: “En una concepción biológica de la humanidad, el destino de los individuos particulares se borra delante del de la sociedad, y de la necesidad de defender la “raza”. Caído de su pedestal, reducido a un eslabón de la animalidad, tras haber sido borrada la separación radical entre el hombre y la bestia, el ser humano no es más que una unidad contable y un objeto de la ciencia.”<sup>37</sup> Más adelante Bensoussan también mencionara “La idea religiosa ha perdido mucho de su importancia; y son las guerras de razas lo que ocupa el sitio de la religión”.<sup>38</sup>

La ideología utópica ha suplantado el horizonte trascendente. Conllevando al olvido por las preguntas esenciales de la filosofía. Este olvido por la pregunta sobre el origen y fin del hombre ha llevado a hacer imposible realización de un proyecto político. Voegelin abogara que para poder hacer una comunidad se tiene que profundizar sobre lo universal en el alma del hombre. Por lo cual al ignorar la búsqueda por la naturaleza universal del hombre las políticas del siglo XX se refugiaron en utopías ideológicas religiosas. Aquí César se vuelve Dios.

Al eliminar el factor trascendente de la historia el hombre no quiere reconocer la hondura infinita de los misterios que encierra la realidad y termina por cosificar todo ser mediante el método positivo, incluyéndose a sí mismo. Esta visión de la historia y de la política terminara en los totalitarismos, debido a que han cerrado la capacidad de la razón por preguntarse por la verdad, a diferencia de la consciencia apocalíptica que acepta el misterio y el horizonte infinito de la realidad.

La sociedad inmanente utópica gnóstica aspira por lo tanto a la transformación de la naturaleza humana para acomodarlo en su proyecto de construcción del cielo en la tierra. La escatología cristiana es traída al reino terrenal, la política se re diviniza, las preguntas fundamentales de la filosofía son despreciadas y con ello la búsqueda

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>38</sup> *Ibid.*

de la verdad es suplantada por la ideología. Voegelin refiere: “La revolución gnóstica tiene por objeto un cambio en la naturaleza humana y el establecimiento de una sociedad transfigurada. Dado que ese programa no puede llevarse a cabo en la realidad histórica, los revolucionarios gnósticos inevitablemente deben institucionalizar su éxito total o parcial en la lucha por existencial mediante un acuerdo con la realidad.”<sup>39</sup>

## **Conclusión**

Ante estas reflexiones tendríamos que preguntarnos si nuestras reflexiones políticas no necesitan de las preguntas esenciales de la filosofía para realmente hacer un proyecto de comunidad humano. Quisiera terminar la problemática con la siguiente pregunta ¿Este olvido de la verdad que pretende nuestra sociedad moderna en lugar de llevarnos a sociedades más libres, no nos estará llevando más bien al unilateralismo antropológico? ¿No nos arrastrarían realmente a las políticas de masas gnósticas de las cuales nos advertía Eric Voegelin? Remi Brague señala que este olvido por la verdad nos ha llevado a permitirnos jugar con ella, debido a que ya no estamos obligados a no mentir. La mentira, sigue señalando Brague, es consustancial a los regímenes totalitarios.<sup>40</sup>

Ya que la pregunta por el ser de las cosas y de lo que es el hombre son una búsqueda de lo universal y verdadero de todos los hombres para poder realizar la comunidad. Exige por lo tanto que la política y la filosofía vuelvan a replantearse seriamente una ampliación por los horizontes de la verdad, es decir, la búsqueda de la verdad.

Quisiera terminar este ensayo con una cita del Cardenal Ratzinger: “El hombre no está preso en el laberinto de los espejos de las interpretaciones; él puede y debe irrumpir hacia lo real, que se halla detrás de las palabras y que a él se le muestra en las palabras y por medio de ellas.”<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Voegelin, *Op. Cit.*, pp. 184.

<sup>40</sup> Remi Brague, *Op. Cit.*, pp. 177.

<sup>41</sup> Joseph Ratzinger, *Fé, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones*, Ediciones Encuentro, Salamanca, España, 2013, pp. 159.

## Bibliografía:

- Agustín de Hipona, *La ciudad de dios*, Editorial Porrúa, D.F., México, 2011.
- Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva: Primera y segunda lecciones*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1973.
- C.S. Lewis, *Cartas del Diablo a su sobrino*, RIALP, Madrid, España, 2002
- Diogenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, Editorial Alianza, Buenos Aires, Argentina, 1998.
- Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Editorial Alianza, Madrid, España, 2003.
- Eric Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, Katz Editores, Buenos Aires, Argentina, 2006.
- Ferrater Mora, *Las cuatro visiones de la Historia Universal*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2006.
- G.K. Chesterton, *Ortodoxia*, Editorial Porrúa, D.F., México, 2016.
- G. Orwell, "The Prevention of Literature", The collected Essays, Journalism and Letter, IV: In Front of Your Nose, 1945- 1950.
- George Bensoussan, *La Europa genocida*, Anthropos, Querétaro, México, 2015
- Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, Gedisa Editorial, Barcelona, España, 2009.
- Henri de Lubac, *El drama del humanismo Ateo*, Ediciones Encuentro, Madrid, España, 2008.
- Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones*, Ediciones Encuentro, Salamanca, España, 2013.
- Luis Diez del Corral, *El rapto de Europa: Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Ediciones Encuentro, Madrid, España, 2018.
- Remi Brague, *Europa: la vía romana*, Editorial Gredos, Madrid, España, 1992.
- Remi Brague, *La ley de Dios: una historia filosófica de una alianza*, Ediciones Encuentro, Madrid, España, 2011.
- Remi Brague, *Moderadamente moderno*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, 2016.
- Salvio Turro, *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, España, 1985.
- Tocqueville, *La Democracia en América*, Trotta, Madrid, 2010.
- Victor Morla Asensio, *Biblia de Jerusalén*, Universidad de Salamanca, España, 1988.
- Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político de la Edad Media*, Editorial Ariel, Barcelona, España, 2004.