

## DOCUMENTO

# SELECCIÓN DE ESCRITOS FILOSOFICO-POLITICOS DE ERIC VOEGELIN\*

**Ellis Sandoz**

## INTRODUCCIÓN

**E**ric Voegehn (1901-1985) nació en Colonia y se educó en Viena. En 1930, tras el *Anschluss*, fue expulsado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Viena, de la cual había llegado a ser miembro, y en su huida de Austria a América estuvo muy cerca de ser arrestado por la Gestapo. Voegelin prosiguió la mayor parte de su carrera en los Estados Unidos, incluyendo dieciséis años en la Universidad del Estado de Louisiana. En 1944, él y su esposa, Lissy Onken Voegelin, se hicieron ciudadanos estadounidenses. Voegelin regresó a Alemania por una década, en 1948, para ejercer en la Universidad de Munich la cátedra de ciencia política, vacante tras la muerte de

ELLIS SANDOZ. Director del Eric Voegelin Institute for American Renaissance Studies, en Louisiana State University (LSU) y Profesor de Ciencia Política en la misma universidad. Autor de numerosos artículos, ensayos, y de varios libros, entre ellos: *A Study of Dostoevsky's "Grand Inquisitor"* (LSU Press, 1971); *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction* (LSU Press, 1981); *Eric Voegelin's Thought: A Critical Appraisal* (Duke, 1982); *A Government of Laws: Political Theory, Religion and the American Founding* (LSU Press, 1991). Editor de *The Collected Works of Eric Voegelin*, varios volúmenes (LSU Press).

\* Ellis Sandoz, "Selections from the Writings in Political Philosophy of Eric Voegelin". La presente versión en castellano fue traducida del inglés por el Centro de Estudios Públicos. El autor retiene los derechos sobre la versión en inglés.

*Estudios Públicos*, 52 (primavera 1993).

Max Weber en 1920, y para establecer el Instituto de Ciencia Política. Desde 1968 hasta su muerte vivió y trabajó en California; durante un tiempo fue Profesor Distinguido de la cátedra Henry Salvatori, en la Institución Hoover, Universidad de Stanford.

La obra de Eric Voegelin penetra en una cantidad de campos académicos, aunque en general resulte correcto subrayar que ella está centrada en la recuperación y renovación de la ciencia aristotélica de los asuntos humanos —o ciencia filosófica de la política, la historia y la conciencia—, enfoque que tiende a una exploración general de la realidad humana tal como ésta se revela a través de la experiencia del encuentro entre lo divino y lo humano en el tiempo. Así, sus escritos, que comprenden más de cien artículos publicados y quince libros, convergen a partir de los años treinta alrededor de la tarea de determinar lo que puede conocerse acerca de la condición humana, y de plasmar una ciencia filosófica adecuada a la labor de iluminar la existencia humana en la medida de su inteligibilidad, una ciencia atenta a la participación del hombre en todos los estratos de la realidad, desde el material hasta el divino. La obra completa de Voegelin está siendo ahora reunida y publicada en inglés bajo el título *The Collected Works of Eric Voegelin* (Louisiana State University Press, 34 volúmenes proyectados), cuatro de cuyos tomos ya han aparecido.<sup>1</sup>

La esencia del esfuerzo de Voegelin, el grano de arena en torno del cual formó su perla, fue su resistencia personal, intelectual y espiritual contra el horror nazi, experimentado como un ultraje profundo a su condición de hombre, como una afrenta que ponía en peligro el género humano mismo. De esta manera, la búsqueda del orden y de la verdad está asentada tanto biográfica como filosóficamente. Es la resistencia contra la falsedad y el desorden espiritual encontrados masiva y empíricamente, en forma directa, en el episodio de Hitler y todo lo que lo acompañó. Esta reseña, por lo tanto, comienza con una presentación de Voegelin como filósofo crítico, luego como filósofo constructivo y filósofo místico, para concluir después con algunas implicaciones políticas.

<sup>1</sup> Entre las numerosas obras sobre el pensamiento de Eric Voegelin están: Kenneth Keulman, *The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory* (Pennsylvania University Press, 1990); Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981); Ellis Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind* (Louisiana State University Press, 1991); Eugene Webb, *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard* (University of Washington Press, 1988).

## 1. Filósofo crítico

Si bien la erudición y los intereses de Voegelin fueron sorprendentemente múltiples, hay un lado fundamentalmente práctico en su vida y en su obra que se encuentra expresado en la observación de que él siempre comienza desde la "situación política".<sup>2</sup> Como se ha mencionado, la situación política que habría de gatillar la extraordinaria labor intelectual de Voegelin fue la posibilidad, durante las primeras décadas de este siglo, de que la civilización occidental sucumbiese a la barbarie de los totalitarismos de izquierda y de derecha, en la forma de bolchevismo, fascismo y nacionalsocialismo. Es decir, la amenaza de un colapso, caracterizado por la desintegración de la realidad, que sobreviene en forma concomitante con estos y otros acontecimientos masivos identificados como movimientos ideológicos y que se designan por el familiar sufijo "ismo". El tema puede ser expresado en la forma de una generalización verificable: *la resistencia a la falsedad y la recuperación de la realidad, deformada por la falsedad en una amplia variedad de modos, son los elementos centrales en el pensamiento y la vida de Voegelin, el sello distintivo de su filosofía.*

El significado preciso de esa resistencia y recuperación es temático en la caracterización que hace Voegelin del choque entre los sofistas y los filósofos de la antigüedad, cuando describe el ascenso de la filosofía helénica al llegar ésta a su climax en los diálogos de Platón. Especialmente pertinente es el capítulo sobre la *República* en *Order and History* (vol. 3),<sup>3</sup> el que puede ser leído como una glosa sobre la naturaleza de la filosofía y lo que significa ser filósofo. La expresión literaria de la resistencia, de la forma que ésta tomó como crítica de las ortodoxias filosóficas y de la ciencia social prevalecientes en nuestra época, puede remontarse a los primeros libros alemanes, dos de los cuales, que asestaban una crítica fulminante a la ideología nazi, fueron publicados en 1933, el mismo año en que Hitler llegó al poder. Esta dimensión de su obra llegó a su expresión más consumada en *New Science of Politics* (1952),<sup>4</sup> en cuya Introducción presenta un incisivo análisis de las deficiencias del positivismo como base de la ciencia política, y cuyo argumento subsiguiente plantea la célebre tesis de que la esencia de la modernidad es el gnosticismo.

<sup>2</sup> Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, Ellis Sandoz, compilador (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989 [a ser reeditado como vol. 34 de *The Collected Works of Eric Voegelin*]).

<sup>3</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, 5 volúmenes (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956-1987), vol 3.

<sup>4</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1952). [Versión en castellano: *La nueva ciencia de la política*, traducción de Emilio Sánchez Pintado (Madrid: Rialp, 1968).]

Este constituye el preámbulo y el contexto crítico para el trazado y la ilustración de la *cienciafilosófica de los asuntos humanos* más adecuada, referida en el título del libro. El tipo de *filosofía* del cual se trata aquí es aquella iniciada por los griegos en la antigüedad y acrecentada en la Edad Media por los filósofos cristianos, ahora revisados críticamente por Voegelin en forma importante. La crítica que le formula a la modernidad perversa, en el sentido de ser una prolongación, esencialmente, de un antiguo modo de pensamiento identificado como gnosticismo, se ilustra con aplicaciones a las posiciones ideológicas prevalecientes, las que incluyen no sólo el positivismo, nacionalsocialismo, comunismo, marxismo, freudianismo, sino también convicciones presuntamente benévolas como el progresismo y el neotomismo. En otras palabras, el conjunto completo de "posiciones filosóficas" e ideológicas que conforman barreras dogmáticas para la recuperación de la verdad mediante la experiencia de la realidad es considerado deficiente en diversos grados. Este pesado obstáculo al amor a la sabiduría a través del amor al Ser divino como fuente suya (tal como Voegelin define la filosofía al comienzo de *Order and History*, vol. 1) constituye una verdadera "dogmatomaquia", o guerra de posiciones [dogmas] contendientes, que oscurece la realidad e impide recurrir filosóficamente a ella en forma experiencial, cegando con ello el alma.

## 2. Filósofo constructivo

¿Qué hacer frente a esto?, constituye, por lo tanto, la pregunta siguiente. Voegelin responde con su filosofía constructiva. La vasta reconstrucción de la filosofía que emprende Voegelin en respuesta a la crisis de Occidente no puede ser resumida apresuradamente, y sólo pueden darse aquí algunos indicios. El punto de partida correcto es sugerido por el epígrafe que Voegelin escogió para *Order and History*, tomado de *De vera religione*, de San Agustín: "*Inconsideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus*". (En el estudio de [la] creatura no se debiera ejercer una vana y perecedera curiosidad, sino ascender hacia lo que es inmortal y perdurable.) Ahora bien, este epígrafe no fue escogido como una muestra de ortodoxia religiosa, aunque no es incorrecto pensar que la obra de Voegelin extiende las de San Agustín y de Santo Tomás en muchos aspectos. Fue escogido, más bien, porque comunica la más honda convicción de Voegelin de que la modernidad, en toda sus expresiones más características, deforma, pervierte y mutila al hombre y a la realidad de la cual él es la única parte reflexiva. La diagnosis de estas mutilaciones reduccionistas —típicamente realizadas en nombre del *hombre*— y su correspondiente terapia

es lo que gobierna el amor a la sabiduría divina en Voegelin y, según él, en toda filosofía verdadera. Esta convicción profunda exige constantemente, por consiguiente, la participación del hombre en todas las esferas de la realidad identificadas en la jerarquía del ser y, muy especialmente, en el divino Ser trascendente, cuya consideración es inevitable y central para la filosofía engendradora por los antiguos griegos y reanudada ahora enérgicamente por Voegelin.

La restauración de la totalidad [*wholeness*] en los asuntos humanos —en las dimensiones *personal, social e histórica*— depende radicalmente de la docta recuperación de los hechos de la experiencia humana, en tanto ellos registran a través del tiempo la dimensión participativa que es definitoria para la condición humana misma. La indagación en sus múltiples (traslapadas) etapas es conducida en términos de una antropología filosófica que da lugar, a su vez, a una teoría de la política, a una filosofía de la historia, a una filosofía del simbolismo de la experiencia (o de formas simbólicas) y a una teoría de la conciencia que es fundamental para la empresa en su conjunto. El método de Voegelin es el método crítico, lo cual significa que escribe sobre la base de un dominio de todos los principales autores de escritos filosóficos y meditativos, desde los presocráticos hasta Anselmo, y luego hasta Husserl, Bergson y Whitehead, y de la principal literatura secundaria, adaptando críticamente y modificando los análisis a la luz de su coherencia como descripciones de la *realidad experimentada* y de su propio dominio notable de las fuentes del conocimiento. Por consiguiente, se plantea tácita e invariablemente la duda socrática: Mira y ve si este no es el caso. La forma de la indagación consiste, fundamentalmente, en una búsqueda del registro historiográfico como material de evidencia de la experiencia humana en 5.000 años de existencia civilizada. En forma sinóptica, en el Prefacio de *Order and History* (vol. 3), Voegelin escribió:

*Order and History* consiste en una indagación filosófica acerca de los tipos principales de orden de la existencia humana en la sociedad y la historia, así como de las formas simbólicas correspondientes. Las sociedades civilizadas más antiguas fueron los imperios del antiguo Medio Oriente en la forma del mito cosmológico. Y de este antiquísimo estrato de orden emergió, a través de las revelaciones mosaicas y sinaíticas, el Pueblo Elegido con su forma histórica actual bajo Dios (...). En el área egea emergió, del estrato de orden en forma cosmológica, la *polis* helénica con la forma simbólica de la filosofía.

### 3. Filósofo místico

Como habrá quedado claro, el *empirismo* de la filosofía y de la ciencia filosófica de la política desarrollada por Voegelin insiste en una rendición de cuentas de la gama completa de la simbolización de la experiencia humana, donde el acento está puesto en los alcances más altos de la realidad como formativa de la realidad distintivamente humana. A su juicio, el problema del Ser trascendente, del Fundamento divino del ser, es el problema central de toda filosofía desde el tiempo de los presocráticos hasta el presente. *La filosofía* misma (como se mencionó antes) es "el amor al ser a través del amor al Ser divino como la fuente de su orden" (*Order and History*, vol. I, xiv). El amor al ser y la resistencia a lo falso toman la forma de una lucha contra "climas de opinión" generalizados que tienden a conformar en el mundo moderno una verdadera cortina de hierro en el alma, imponiendo ceguera espiritual a través del control masivo de la comunicación y de la acción.<sup>5</sup> La verdad que debe ser recuperada en apertura a la realidad abarca, por consiguiente, las dimensiones personal, social, histórica y ontológica, tal como ellas se revelan a través de las experiencias-simbolismos más diferenciadores que han quedado como rastros del peregrinaje con Dios en el tiempo, registro de la realidad participativa en el Entremedio [*In-Between*], que han proporcionado los sucesos y artefactos desde la época neolítica en adelante. La búsqueda requiere gran respeto por todo testimonio relevante. También requiere una redefinición del *empirismo* —y de la *ciencia* misma—, de manera de abarcar modos importantes de experiencia no sensorial, fundamentales para la vida y la representación moral, estética, mística y noética. En consecuencia, puede decirse que la realidad general se hace inteligible en términos de experiencia "aperceptiva", lo que es fundamental para una ciencia filosófica que busca dar cuenta adecuada de las alturas y profundidades de la existencia humana. Las polaridades identificadas como ciencia y religión, fe y razón, tienden a colapsar y a encontrar redefinición en el curso del análisis que hace Voegelin, especialmente en los importantes ensayos "Razón: La experiencia clásica" (1974)<sup>6</sup> y "El comienzo y el más allá: Una meditación sobre la verdad" (ca. 1976).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Véase Eric Voegelin, *Order and History*, op. cit., vol. 3, 1979.

<sup>6</sup> En *Published Essays, 1966-1985*, Ellis Sandoz, ed. (1990) vol. 12, *The Collected Works of Eric Voegelin* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).

<sup>7</sup> En *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, Thomas A. Hollwek y Paul Carlingella, comps. (1990) vol. 28, *The Collected Works of Eric Voegelin*, op. cit., y Eric Voegelin, *Order and History*, op. cit., vol 5.

#### 4. Conclusión: Implicaciones políticas

El vasto esfuerzo, cuyo monumento es *Order and History*, está dirigido contra la empresa ideológica identificada como "fe metastática" [*metastatic faith*] o intento por transformar la realidad a través de la voluntad y la fuerza. Su finalidad terapéutica consiste en la recuperación de la verdad y la realidad en la medida en que esto sea posible para los seres humanos. Los medios sociales masivos desplegados en la deformación deben ser resistidos por cada hombre. Así, el centro de la resistencia consiste en la afirmación de la suprema integridad de la persona humana individual en tanto participante, cuya mente reflexiva y cuya conciencia yacen en el núcleo de la sociedad y la historia, y de la realidad simplemente, en tanto ella es cognoscible. La amnesia social que obscurece la comprensión de la realidad indagada históricamente por las personas y entrelazada en representaciones de verdadero orden que reflejan la lucha de los seres humanos por vivir de acuerdo con el orden del ser, se disipa en el acto de recobrar la verdad diferenciada a través del testimonio de los registros de la historia humana. Esta vasta labor de resistencia al olvido socialmente impuesto y de reconstitución de la filosofía como el medio noético para indagar críticamente la verdad del orden en tanto es cognoscible, tiene ciertas consecuencias para el orden político y social. Estas pueden ser presentadas sucintamente, a modo de conclusión, en términos de axiomas de equilibrio.

i) No debe permitirse que el temor reverencial e inefable que inspira el Misterio del ser, consiga sumergir la verdad del ser que ha sido determinada críticamente a través de la indagación noético-pneumática de los filósofos: por ejemplo, ¡conocemos sólo lo que conocemos! Esa visión y conocimiento (modestos como a veces suelen parecer) deber ser valorados, alimentados y depurados contra todo opinar y antojadizo imaginar.

ii) La realidad humana es la realidad participativa y estratificada del Entremedio (la *metaxy* platónica), de la cual cada nivel (desde la realidad material a la divina) posee su dignidad, valor y justa exigencia. Así, el hombre no es ni Dios ni bestia, y la realidad humana, a la vez, está organizada jerárquicamente y orientada direccionalmente hacia el cumplimiento escatológico, una suspensión del tiempo y espacio en la misteriosa eternidad llamada Dios. La *realidad*, de esta manera, se manifiesta como "un proceso reconociblemente estructurado que está reconociblemente moviéndose, más allá de su estructura".<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, op. cit., vol. 4, 227.

iii) La ciencia filosófica y noética de los asuntos humanos descansa en una estructura triádica que se ha manifestado históricamente como: a) *arrebatos espirituales*, los saltos en el ser o los destellos de eternidad en el tiempo por los cuales el divino Ser trascendente y universal es percibido en múltiples modalidades; b) *configuraciones históricas*, por medio de las cuales las particularidades de las culturas condicionan y definen la humanidad específica en tiempo, espacio y lugar, y c) *constelaciones de poder* que expresan la dimensión pasional de la existencia. Los aspectos son clasificables en términos de *persona, sociedad e historia*.

iv) La realidad humana, en sus dimensiones horizontal (tiempo-espacio) y vertical (ontológica), es siempre reconociblemente humana y estructurada de esa manera. Nace en un pasado indeterminado, distante (20.000 a 50.000 años atrás) y se mueve en dirección hacia un futuro indefinido e incierto. La estructura de esta realidad varía de compacta a diferenciada. A causa del hecho de la libertad humana y la falibilidad, está sujeta, en concreto, a deformación mediante el olvido, la rebelión, la sed de poder —o franca deshonestidad—, por parte de personas y sociedades concretas. Así, con respecto a la prohibición de Karl Marx de hacer preguntas sobre el Fundamento del ser, Voegelin a su vez se pregunta: "*War Marx ein intellektueller Schwindler?*". Y responde la pregunta enfáticamente en la página siguiente: "*Ja, Marx war ein intellektueller Schwindler*".<sup>9</sup> Existe una apertura experimentada de ambas dimensiones: estructural y direccional. Como consecuencia, no puede haber soluciones *institucionales* permanentemente válidas 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. El criterio en todo momento, sin embargo, es la adecuación con que un orden social concreto sirve de morada humana —entendiéndose *humana* en la amplitud diferenciada que se establece a través de la ciencia noética como un cometido de prudencia—.

Lo que permanece, entonces, es el hombre y el ser. Lo que cambia es el contexto social e histórico de la existencia humana, ubicada en la *metaxy* como un campo cultural y espacial sumamente pluralista, abierto al misterio del ser y al centelleo de una consumación escatológica más allá del proceso y la estructura actuales.

<sup>9</sup> Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* [Conferencia inaugural en la Universidad de Munich] (München: Küsel Verlag, 1959), pp. 30-39. [Traducción al inglés de William J. Fitzpatrick: *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*, reeditado en 1990, Chicago (Washington, D. C.: Regnery Gateway: 1968), pp. 27-28. [Versión en castellano: *Ciencia, política y gnosticismo*, traducida por Emilio Prieto Marín] (Madrid: Rialp, 1973).]



## SELECCIÓN\*

## LA NUEVA CIENCIA DE LA POLÍTICA: UNA INTRODUCCIÓN\*\*

## La lucha por la representación en el Imperio Romano

[En la conferencia anterior] hemos visto que los problemas de la representación no se terminaron con la articulación interna de una sociedad en existencia histórica. La sociedad como un todo demostró representar una verdad trascendental, y, en consecuencia, el concepto de representación en su sentido existencial hubo de ser suplementado por el concepto de representación trascendental. En este nuevo nivel del problema, entonces, el desarrollo de la teoría como una verdad acerca del hombre en oposición a la verdad representada por la sociedad, suscitó una complicación adicional. Pero esta complicación, sin embargo, no es la última. El campo de los tipos de verdad en competencia se amplía históricamente con la aparición del cristianismo. Y estos tres tipos participan en la gran lucha por el monopolio de la representación existencial en el imperio romano. Esta lucha conformará el tema central de la presente conferencia; pero antes de entrar al tema mismo deben esclarecerse algunos aspectos terminológicos y teóricos. Este procedimiento, consistente en despejar los aspectos generales, evitará engorrosas digresiones y explicaciones que de lo contrario tendrían que interrumpir el estudio político propiamente tal, cuando las preguntas se agudizan.

Terminológicamente, será necesario distinguir entre tres tipos de verdad. El primero consiste en la verdad representada por los imperios más antiguos y será designado como "verdad cosmológica". El segundo tipo de verdad hace su aparición en la cultura política de Atenas y específicamente en la tragedia; se denominará "verdad antropológica", en el entendido que el término cubre la gama total de problemas relacionados con la psiquis en calidad de detectora de la trascendencia. El tercer tipo de verdad, que aparece con el cristianismo, será llamado "verdad soteriológica".

La diferenciación terminológica entre el segundo tipo y el tercero es teóricamente necesaria, puesto que el conjunto platónico-aristotélico de experiencias fue ampliado por el cristianismo en un punto decisivo. Este punto de diferenciación tal vez pueda establecerse mejor si se reflexiona por un instante

\* Traducción al castellano del Centro de Estudios Públicos.

\*\* Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (University of Chicago Press, 1952), pp. 77-80.

en la concepción aristotélica de *philia politike*, de amistad política.<sup>1</sup> Tal amistad es para Aristóteles la substancia de la sociedad política; consiste en la *homonoia*, en el acuerdo espiritual entre los hombres; y ello es posible entre los hombres sólo en la medida en que éstos vivan de acuerdo al *nous*, es decir, la parte más divina de ellos mismos. Todos los hombres participan del *nous*, aunque en distintos grados de intensidad; y por tanto, el amor de los hombres hacia el propio yo noético hace que el *nous* sea el vínculo común entre ellos.<sup>2</sup> Sólo en la medida en que los hombres sean iguales mediante el amor por su yo noético es que se hace posible la amistad, y el vínculo social entre desiguales será débil. Ahora bien, a propósito de esto, Aristóteles formuló su tesis según la cual la amistad entre Dios y el hombre es imposible a causa de la radical desigualdad entre ambos.<sup>3</sup>

La imposibilidad de *philia* entre Dios y el hombre puede considerarse típica para la gama completa de verdad antropológica. Las experiencias que los filósofos místicos incluían en la teoría del ser humano tenían en común acentuar el lado humano de la orientación del alma hacia la divinidad. El alma se orienta hacia un Dios que permanece en su inamovible trascendencia; se extiende hacia la divina realidad, pero no encuentra un movimiento de respuesta recíproco desde el más allá. La inclinación cristiana de Dios en gracia hacia el alma no se encuentra dentro del rango de estas experiencias; aunque, por cierto, al leer a Platón, se tiene la sensación de estar permanentemente al borde de una irrupción en esta nueva dimensión. La experiencia de reciprocidad en la relación con Dios, de esta *amicitia* en el sentido tomista, de la gracia que impone una forma sobrenatural a la naturaleza del hombre, constituye la diferencia específica de la verdad cristiana.<sup>4</sup> La revelación de esta gracia en la historia, mediante la encarnación del Logos en Cristo, completó inteligiblemente el movimiento fortuito del espíritu en los filósofos místicos. La autoridad crucial sobre la verdad más antigua de la sociedad, que el alma había obtenido mediante su apertura y su orientación hacia la medida invisible, era ahora confirmada mediante la revelación de la medida misma. En este sentido, puede decirse, entonces, que el hecho de la revelación es su contenido.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1167 b3-4.

Ibidem, 1166 a 1 ff; 1167 a 22 ff.; 1177 a 12-18; 1177 b 27-1178 a 8.

<sup>3</sup> Ibidem, 1158 b 28-1159 a 13.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, iii, 91.

<sup>5</sup> Esta concepción de la revelación, así como de su función en una filosofía de la historia, está desarrollada en forma más completa en H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (Nueva York, 1946), especialmente pp. 93, 109 ff.

Al hablar en tales términos sobre las experiencias de los filósofos místicos y de sus realizaciones a través del cristianismo, hay un supuesto implícito acerca de la historia que debe ser explicado. El supuesto consiste en que la substancia de la historia son las experiencias mediante las cuales el hombre llega a comprender su condición humana y, junto con ello, sus límites. La filosofía y el cristianismo han dotado al hombre de la estatura que lo capacita, con efectividad histórica, para jugar el rol de contemplador racional y amo pragmático de una naturaleza que ha perdido sus terrores demoníacos. Con igual efectividad histórica, sin embargo, se han puesto límites para la grandeza humana; pues el cristianismo ha concentrado el demonismo en el peligro permanente de una caída desde el espíritu —que le pertenece al hombre sólo por la gracia de Dios— a la autonomía de su propio yo; desde el *amor Dei* hasta el *amor sui*. La visión de que el hombre en su mera humanidad, sin *la fides caritate formata*, es la nada demoníaca, ha sido llevada por el cristianismo hasta ese último confín de claridad que por tradición se denomina revelación.

Ahora bien, el supuesto acerca de la substancia de la historia tiene consecuencias para una teoría de la existencia humana en sociedad, la cual, bajo la presión de una civilización secularizada, incluso los filósofos de importancia dudan algunas veces aceptar sin reservas. Se ha visto, por ejemplo, que Karl Jaspers consideraba que el eje temporal de la humanidad lo constituía la era de los filósofos místicos, en lugar de la era cristiana, desatendiendo la claridad última sobre la condición humana que trajo el cristianismo. Y Henri Bergson tenía dudas sobre el mismo asunto, aunque en sus últimas conversaciones, publicadas en forma postuma por Sertillanges, parecía inclinado a aceptar la consecuencia de su propia filosofía de la historia.<sup>6</sup> Esta consecuencia puede formularse como el principio según el cual una teoría de la existencia humana en sociedad debe operar dentro del ámbito de experiencias que se han diferenciado históricamente. Existe una estricta correlación entre la teoría de la existencia humana y la diferenciación histórica de las experiencias por las cuales esta existencia ha adquirido su comprensión de sí. No le está permitido al teórico, por una razón u otra, pasar por alto parte alguna de esta experiencia; ni tampoco puede adoptar una posición desde un punto arquimedeano fuera de la substancia de la historia. La teoría está atada a la historia en el sentido de las experiencias diferenciadoras. Puesto que el máximo de diferenciación fue logrado mediante la filosofía griega y el cristianismo, esto significa concretamente que la teoría está forzada a moverse dentro del horizonte histórico de las

<sup>6</sup> A. D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson* (París, 1941).

experiencias clásica y cristiana. Retroceder desde el máximo de diferenciación significa regresión teórica; acabará en los variados tipos de descarrilamiento que Platón caracterizó como *doxa*.<sup>7</sup> Cada vez que en la historia intelectual moderna se ha emprendido una revuelta sistemática contra el máximo de diferenciación, el resultado ha sido una caída en el nihilismo anticristiano, en la idea del superhombre en cualquiera de sus variantes: trátase del superhombre progresivo de Condorcet, el superhombre positivista de Comte, el superhombre materialista de Marx o el superhombre dionisiaco de Nietzsche.

### ISRAEL Y LA REVELACIÓN\*

#### Prefacio

El orden de la historia emerge de la historia del orden.

Toda sociedad tiene la pesada tarea de crear, dentro de sus condiciones concretas, un orden que dote de significado, en términos de fines divinos y humanos, el hecho de su existencia. Y los intentos de encontrar las formas simbólicas que expresen adecuadamente el significado, aunque imperfectos, no constituyen una serie de fracasos sin sentido. Pues las grandes sociedades, comenzando por las civilizaciones del antiguo Medio Oriente, han creado una secuencia de órdenes inteligiblemente conectados unos con otros como avances o retrocesos respecto de una simbolización adecuada de la verdad concer-

<sup>7</sup> El hecho que el progreso del teorizar dependa de las experiencias diferenciadoras de la trascendencia se ha transformado en un problema mayor en la historia del pensamiento. La superioridad teórica como factor en la victoria del cristianismo sobre el paganismo en el imperio romano, por ejemplo, ha sido fuertemente subrayada por Charles N. Cochrane, en *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (Nueva York, 1944), especialmente caps. xi y xii. La superioridad técnica de la metafísica cristiana sobre la griega ha sido, además, considerada cuidadosamente por parte de Etienne Gilson, en *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* (segunda edición; París, 1948), especialmente caps. iii, iv, y v. La continuidad del desarrollo de la explicación teórica griega de experiencias trascendentes hasta la cristiana, por otro lado, fue esclarecida por Werner Jaeger en *Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947). En este debate contemporáneo surge de nuevo el gran problema de la *preparatio evangélica*, que había sido entendido por Clemente de Alejandría al referirse a la escritura hebrea y a la filosofía griega como los dos Viejos Testamentos del Cristianismo (*Stromates*, vi). Sobre este asunto, véase también Serge Boulgakof, *Le Paraclet* (París, 1946), pp. 10.

\* Eric Voegelin, "Preface" [1956], "Introduction: The Symbolization of Order" y "Part One: The Cosmológico Order of The Ancient Near East", *Israel and Revelation*, vol. I, *Order and History* (Louisiana State University Press, 1956), pp. ix-xiv; 1-1; 13-14.

niente al orden del ser del cual el orden de la sociedad es una parte. Esto no equivale a decir que cada orden posterior esté inequívocamente señalado como progresivo o recesivo en relación con los precedentes. Porque pueden lograrse nuevos conocimientos [*insights*] sobre la verdad del orden en algunos aspectos, en tanto que el entusiasmo mismo y la pasión del avance cubrirán con un manto de olvido los descubrimientos del pasado. La amnesia respecto de los logros pretéritos constituye uno de los fenómenos sociales más importantes. Con todo, aunque no exista un patrón único de progreso o de ciclos fluyendo a través de la historia, su proceso se hace inteligible como una lucha por el orden verdadero. Esta estructura inteligible de la historia, sin embargo, no puede ser hallada dentro del orden de ninguna de las sociedades concretas que participan en el proceso. No se trata de un proyecto de acción humana o social, sino de una realidad que debe ser discernida en forma retrospectiva, dentro de un flujo de sucesos que se extiende, a través del presente del observador, indefinidamente en el futuro. Los filósofos de la historia se han referido a esta realidad como Providencia, cuando aún vivían dentro de la órbita de la cristiandad, o como *List der Vernunft*, cuando fueron afectados por el trauma de la Ilustración. En ambos casos se referían a una realidad más allá de los planes de los seres humanos concretos; una realidad cuyo origen y fin es desconocido y que por esa razón no puede ser traída al alcance de la acción finita. Lo que es cognoscible es sólo esa parte del proceso que se ha desplegado en el pasado; y esa parte, sólo en la medida en que sea accesible a los instrumentos de conocimiento que hayan emergido del proceso mismo.

El estudio sobre *Order and History*, del cual se presenta aquí al público el primer volumen, consiste en una indagación sobre el orden en el hombre, la sociedad y la historia, en el grado en que ello se ha hecho accesible para la ciencia. Los principales tipos de orden, junto con su expresión en símbolos, serán estudiados a medida que se suceden unos a otros en la historia. Estos tipos de orden y de forma simbólica son los siguientes:

- i) Las organizaciones imperiales del antiguo Medio Oriente y su existencia en la forma de mito cosmológico;
- ii) El Pueblo Elegido y su existencia en forma histórica;
- iii) La *polis* y su mito, y el desarrollo de la filosofía como la forma simbólica de orden;
- iv) Los imperios multicivilizaciones desde Alejandro y el desarrollo del cristianismo;
- v) Los Estados nacionales modernos y el desarrollo de la gnosis como la forma simbólica de orden.

El tema central será distribuido en seis volúmenes. Un volumen tratará los órdenes de mito e historia; dos volúmenes adicionales se dedicarán a la

*polis* y la forma de la filosofía; un cuarto volumen tratará los imperios multicivilizaciones y el cristianismo; y los restantes dos volúmenes tratarán los Estados nacionales y la forma simbólica de la gnosis. Los seis volúmenes llevarán los títulos:

- I Israel y la Revelación
- II El mundo de la *polis*
- III Platón y Aristóteles
- IV Imperio y cristianismo
- V Los siglos protestantes
- VI La crisis de la civilización occidental.

La indagación sobre estos tipos de orden y sus formas simbólicas constituirá, al mismo tiempo, una indagación sobre el orden de la historia que emerge de la sucesión de éstos. El primer volumen, éste, *Israel y la Revelación*, explorará no sólo las formas de orden cosmológico e histórico, sino también el surgimiento del Pueblo Elegido desde el ámbito de los imperios cosmológicos. Una verdad sobre el orden del ser, vista sólo pálidamente a través de los símbolos compactos de las sociedades mesopotámica, canaanita y egipcia, se articula en la formación de Israel hasta el punto de claridad en el cual el Dios que trasciende el mundo se revela a sí mismo como la fuente original y última de orden en el mundo y el hombre, en la sociedad y la historia, es decir, en todo el ser del mundo inmanente. En este aspecto de la dinámica de la historia, lo que fuera de otra manera estudio autónomo del orden cosmológico adquiere el carácter de antecedente para la emergencia de la historia, como la forma de existencia en respuesta a la Revelación que se alcanza a través del éxodo de Israel desde la civilización en forma cosmológica. Los volúmenes sobre la *polis* y la filosofía, luego, no sólo tratarán la forma filosófica del orden desarrollada por Platón y Aristóteles, sino que también explorarán el proceso por el cual esta forma se desvincula de la variante helénica del mito, y más atrás, del antecedente minoico y micénico del orden cosmológico.

Es más, las formas simbólicas más antiguas no son simplemente reemplazadas por una nueva verdad acerca del orden, sino que retienen su validez respecto de las áreas no cubiertas por los conocimientos [*insights*] logrados posteriormente, aunque sus símbolos tengan que sufrir cambios de significado cuando se movilizan dentro de la órbita de la forma más reciente y ahora dominante. El orden histórico de Israel, por ejemplo, se acerca a una crisis, tanto espiritual como pragmática, cuando se hace obvio que las exigencias de la existencia en el mundo se descuidan dentro de un orden dominado por la

Revelación del Sinaí. El simbolismo cosmológico se vierte de nuevo en el orden de Israel con el establecimiento de un gobierno monárquico de carácter permanente, no previsto por la palabra de Dios desde el Sinaí; y los conflictos entre las dos experiencias de orden y sus simbolismos ocupan la mayor parte de la historia de Israel. La indagación debe extenderse, por lo tanto, a una clase bastante grande de otros fenómenos, por ejemplo, a las interacciones entre formas simbólicas. Esta parte del estudio asumirá proporciones considerables, comenzando con el cuarto volumen, cuando los imperios multicivilizaciones conforman la arena de la lucha de las formas cosmológicas de Babilonia y Egipto, del mito romano de la *polis*, de la forma helénica de la filosofía, de símbolos históricos tempranos de Israel y de anteriores símbolos apocalípticos judíos; cuando la totalidad de los tipos de orden enumerados entran en la gran lucha con el nuevo orden del cristianismo, y cuando desde esta maraña de descalificaciones mutuas y limitaciones emerge aquella combinación del orden medieval occidental. Y dos volúmenes completos serán necesarios, finalmente, para describir tanto la disolución de la mezcla medieval a través de una gnosis que había sido reducida a un delgado hilo de movimientos sectarios durante la temprana Edad Media, como las consecuencias de la disolución.

El lector que enfrenta la perspectiva de seis volúmenes esperará, con toda justicia, alguna palabra introductoria acerca de la situación intelectual que, en opinión del autor, hace a una empresa de esta naturaleza algo posible y necesario. Esta expectativa puede ser satisfecha sólo dentro de ciertos límites, pues el tamaño del trabajo obedece a la complejidad de la situación, y las respuestas a las preguntas, que se imponen por sí mismas, sólo pueden ser entregadas a través del desarrollo mismo del estudio. Con todo, es posible hacer brevemente algunas observaciones de carácter orientador.

La tarea pudo ser emprendida en nuestro tiempo, en primer lugar, porque el avance de las disciplinas históricas en la primera mitad de este siglo proporcionó las bases materiales. La enorme expansión de nuestro horizonte histórico, mediante descubrimientos arqueológicos, ediciones críticas de textos y un diluvio de interpretaciones monográficas, es un hecho tan conocido que abundar en ello resulta superfluo. Las fuentes están a la mano; y las interpretaciones convergentes de orientalistas y semitologistas, de filólogos clásicos e historiadores de la antigüedad, de teólogos y medievalistas, facilitan el trabajo e invitan a usar las fuentes primarias como base de un estudio filosófico sobre el orden. El estado de la ciencia en las diferentes disciplinas, así como mi propia posición respecto de cuestiones fundamentales, serán expuestos en el curso del estudio. En lo concerniente al volumen presente, *Israel y la Revelación*, me gustaría referir al lector a las digresiones sobre el actual estado de la crítica bíblica (cap. 6, S I) e interpretación de los Salmos (cap. 9, S 5).

La segunda razón por la que el estudio puede ser asumido en nuestro tiempo es menos tangible que la primera, puesto que sólo puede ser descrita negativamente como la desaparición de las hipotecas ideológicas en el trabajo científico. Me estoy refiriendo a ese clima de opinión generalizado en el que un estudio crítico de la sociedad y la historia resultaba prácticamente imposible porque las variedades de ideologías nacionalistas, progresistas y positivistas, liberales y socialistas, marxistas y freudianas, las metodologías neo-kantianas a imitación de las ciencias naturales, las ideologías científicistas como el biologismo y el psicologismo, la moda victoriana del agnosticismo y las más recientes del existencialismo y el teologismo impedían, efectivamente, no sólo el uso de estándares críticos, sino aun la adquisición del conocimiento necesario para la formación de éstos. Sin embargo, la afirmación de que este íncubo en la vida del espíritu y del intelecto ha desaparecido debe ser expresada con reserva, puesto que se tiene conciencia de que las fuerzas de la Era Gnóstica todavía constituyen poderes sociales y políticos en el escenario mundial, y seguirán siendo formidables fuerzas por un largo tiempo. La "desaparición" debe entenderse como el hecho de que en el curso de las guerras y revoluciones de nuestro tiempo su autoridad se ha escurrido fuera de ellos. Sus concepciones del hombre, la sociedad y la historia son obviamente demasiado incongruentes con la realidad que está dentro del alcance de nuestro conocimiento empírico. De ahí que, aunque aún constituyen poderes, sólo lo son respecto de aquellos que no les dan la espalda ni se marchan a buscar nuevos horizontes. Hemos ganado una nueva libertad para la ciencia, y nos alegra poder hacer uso de ella.

Las reflexiones sobre el íncubo ideológico han hecho que el estudio sobre Orden e Historia [en *Order and History*] no sólo sea posible, sino necesario. Es obligación del hombre comprender su condición. Parte de esa condición es el orden social en el cual vive; y este orden, en la actualidad, es mundial. Este orden mundial, además, no es ni reciente ni simple, sino que contiene como fuerzas efectivas socialmente los sedimentos de la lucha milenaria por la verdad del orden. Esto no es un asunto teórico, sino empírico. Se podría acudir para prueba a hechos tan obvios como la relevancia, para nuestros propios asuntos, de una China o una India que están luchando por los ajustes necesarios en un orden básicamente cosmológico para lograr condiciones políticas y tecnológicas que son de factura occidental. Prefiero, no obstante, llevar la atención del lector al análisis del problema metastático [*metastatic*] en el presente volumen sobre Israel y la Revelación (cap. 13, S 2.2), y él se dará cuenta inmediatamente que la concepción profética de un cambio en la constitución del ser subyace en la raíz de nuestras creencias contemporáneas en la perfección de la sociedad, ya sea a través del progreso o a través de una



revolución comunista. No sólo los antagonistas aparentes se revelan como hermanos bajo la piel, como los últimos descendientes gnósticos de la fe profética en la transfiguración del mundo; obviamente, también es importante comprender la naturaleza de la experiencia que se expresa en creencias de este tipo, así como las circunstancias en las cuales ha surgido en el pasado y de las cuales deriva su fuerza en el presente. La fe metastática constituye una de las grandes fuentes de desorden, si no la principal, en el mundo contemporáneo; y es asunto de vida o muerte para todos nosotros el comprender el fenómeno y ponerle remedio antes de que nos destruya. Si hoy día el estado de la ciencia permite el análisis crítico de tales fenómenos, entonces es deber del estudioso emprender ese análisis por su propio bien como hombre y hacer accesibles los resultados a sus semejantes. *Order and History* debería ser leído no como un intento de explorar curiosidades de un pasado muerto, sino como una indagación sobre la estructura del orden en el que vivimos actualmente.

Me he referido a remedios contra el desorden de la época. Uno de ellos es la indagación filosófica misma

La ideología es existencia en rebelión contra Dios y el hombre. Es la violación del primero y el décimo mandamiento, si queremos hacer uso del lenguaje del orden israelita; es el *nosos*, la enfermedad del espíritu, si queremos hacer uso del lenguaje de Esquilo y Platón. La filosofía es el amor al ser a través del amor al Ser divino como la fuente de su orden. El Logos del ser es el objeto propio de la indagación filosófica; y la búsqueda de la verdad en lo que respecta al orden del ser no puede conducirse sin diagnosticar los modos de existencia en la no verdad. La verdad del orden debe ser alcanzada y vuelta a alcanzar en la perpetua lucha contra la caída, y el movimiento hacia la verdad comienza con la conciencia del hombre de su existencia en la no verdad. Las funciones de diagnosis y de terapia son inseparables en la filosofía como forma de existencia. Y desde que Platón, en el desorden de su época, descubrió la conexión, la indagación filosófica ha constituido uno de los medios de establecer islas de orden en el desorden de la época. *Order and History* es una indagación filosófica sobre el orden de la existencia humana en la sociedad y la historia. Tal vez llegue a tener su efecto correctivo en la modesta medida en la que, en el apasionado curso de los acontecimientos, se le permite a la filosofía.

## Introducción: La simbolización del orden

Dios y hombre, mundo y sociedad, forman una comunidad primordial del ser. Con su estructura cuaternaria, la comunidad es, y no es, un dato de la experiencia humana. Es un dato de la experiencia en tanto es conocida por el hombre en virtud de su participación en el misterio del ser. No es un dato de la experiencia en tanto no nos es dada al modo de un objeto del mundo extemo, sino que es cognoscible sólo desde la perspectiva de participación en ella.

La perspectiva de participación debe ser entendida en la totalidad de su perturbador carácter. Ello no significa que el hombre, más o menos cómodamente ubicado en el paisaje del ser, pueda mirar alrededor y evaluar lo que ve, en tanto pueda verlo. Una metáfora así, o variaciones comparables sobre el tema de las limitaciones del conocimiento humano, destruiría el carácter paradójico de la situación. Ello sugeriría un espectador autónomo, en posesión y conocimiento de sus facultades, en el centro del horizonte del ser, aun cuando el horizonte fuera restringido. Pero el hombre no es un espectador autónomo. El es un actor que está jugando un papel en el drama del ser, y que, a través del mero hecho de su existencia, está comprometido a jugarlo sin saber lo que es. Resulta más desconcertante todavía cuando un hombre se encuentra accidentalmente en la situación de no estar muy seguro de percibir de qué juego se trata y cómo debería conducirse para no estropearlo; pero con suerte y destreza se zafará de la confusión y volverá a la menos desconcertante rutina de su vida. La participación en el ser no constituye, sin embargo, una actividad parcial del hombre; él está involucrado con la totalidad de su propia existencia, porque la participación es la existencia misma. No existe un punto de observación fuera de la existencia desde el cual se pueda contemplar su significado y establecer un curso de acción de acuerdo a un plan determinado, ni tampoco existe una isla bienaventurada a la cual el hombre pueda retirarse para recapturar así su yo. El papel de la existencia debe ser jugado en la incertidumbre de su significado, como una aventura de decisión en el límite de la libertad y la necesidad.

Tanto el juego como el papel son desconocidos. Pero, peor aún, el actor no sabe con certeza quién es él mismo. A estas alturas la metáfora del juego puede despistar, a menos que se la use con precaución. De partida, la metáfora se justifica, y tal vez sea necesaria, porque transmite la intuición [*insight*] de que la participación del hombre en el ser no es algo ciego, sino que está iluminada por la conciencia. Hay una experiencia de participación, una tensión reflexiva en la existencia, que irradia sentido en la proposición: El hombre, en su existencia, participa del ser. Este sentido, sin embargo, se transformará en sinsentido si se olvida que sujeto y predicado en la proposición son términos

que explican una tensión de la existencia, y no conceptos que denotan objetos. No existe tal cosa como un "hombre" que participa del "ser", como si se tratara de una empresa a la que él pudiera igualmente abandonar; existe, más bien, un "algo", una parte del ser, capaz de experimentarse a sí misma como tal, y además, capaz de usar el lenguaje y llamar a esta conciencia experiencial con el nombre de "hombre". El llamar por un nombre es ciertamente un acto fundamental de evocación, de originar, de constituir esa parte del ser como un partícipe distinguible en la comunidad del ser. No obstante, por fundamental que sea el acto de evocación —puesto que forma la base de todo lo que el hombre aprenderá sobre sí mismo en el curso de la historia— no es en sí un acto de cognición. La ironía socrática de la ignorancia se ha transformado en el ejemplo paradigmático de conciencia de este punto ciego al centro de todo el conocimiento humano acerca del hombre. En el centro de su existencia, el hombre es un desconocido para sí mismo y debe permanecer así, pues la parte del ser que se llama así misma hombre puede ser conocida completamente sólo si la comunidad del ser y su drama en el tiempo se conociesen como un todo. La participación del hombre en el ser es la esencia de su existencia, y esta esencia depende del todo, del cual la existencia es una parte. El conocimiento del todo, sin embargo, está impedido por la identidad del que conoce con el partícipe, y la ignorancia del todo impide el conocimiento esencial de la parte. Esta situación de ignorancia respecto del núcleo decisivo de la existencia es más que desconcertante: es profundamente inquietante, puesto que desde la profundidad de esta ignorancia última brota la ansiedad de la existencia.

La ignorancia última, esencial, no es ignorancia completa. El hombre puede lograr considerable conocimiento acerca del orden del ser, y no la menor parte de ese conocimiento la constituye la distinción entre lo cognoscible y lo incognoscible. Tal logro, no obstante, llega tarde en el dilatado proceso de extracción de experiencia y simbolización que constituye el tema central de este estudio. La preocupación del hombre por el significado de su existencia en el campo del ser no se mantiene confinada en el tormento de la ansiedad, sino que puede desahogarse en la creación de símbolos que se proponen hacer inteligible las relaciones y tensiones entre los términos distinguibles del campo. En las primeras fases del proceso creativo, los actos de simbolización se ven todavía muy entorpecidos por la desconcertante multitud de hechos inexplorados y problemas irresueltos. No existe realmente mucha claridad más allá de la experiencia de participación y la estructura cuaternaria del campo del ser, y tal claridad parcial tiende a generar confusión más que orden, como suele suceder cuando diversas materias son clasificadas bajo muy pocos encabezamientos. Sin embargo, aún en la confusión de estas primeras etapas, hay suficiente método como para permitir la distinción de rasgos típicos en el proceso de simbolización.

El primero de estos rasgos típicos consiste en el predominio de la experiencia de participación. Sea lo que fuere el hombre, se reconoce a sí mismo como parte del ser. La gran corriente del ser, dentro de la cual circula el hombre mientras esta fluye a través de él, es la misma corriente a la cual pertenece todo lo restante que deambula en su perspectiva. La comunidad de ser se experimenta en una intimidad tal, que la consubstancialidad de los partícipes anulará la separación de las sustancias. Nos movemos en una comunidad encantada donde todo lo que viene a nuestro encuentro tiene fuerza y voluntad y sentimientos, donde animales y plantas pueden ser hombres y dioses, donde los hombres pueden ser divinos y los dioses son reyes, donde el ligero cielo de la mañana es el halcón Horus, y el Sol y la Luna son sus ojos, donde la subterránea mismidad del ser es un conductor de mágicas corrientes de fuerza de bien o de mal que subterráneamente alcanzarán al partícipe inalcanzable en la superficie, donde las cosas son y no son lo mismo, y pueden trocarse unas en otras.

El segundo rasgo típico consiste en la preocupación por lo durable y lo que pasa (es decir, la durabilidad y lo transeúnte) de los partícipes en la comunidad del ser. A pesar de la consubstancialidad, existe la experiencia de la existencia separada en la corriente del ser, y las diferentes existencias se distinguen por sus grados de durabilidad. Un hombre subsiste mientras otros mueren, y él muere mientras otros subsisten. A todos los seres humanos les sobrevive la sociedad de la cual son miembros, y las sociedades pasan en tanto que el mundo perdura. Y al mundo no sólo le sobreviven los dioses, sino que tal vez es, incluso, creado por ellos. En este respecto, el ser exhibe los lineamientos de una jerarquía de la existencia, que va desde la efímera bajeza del hombre hasta la perpetuidad de los dioses. La experiencia de la jerarquía provee una sección importante de conocimiento acerca del orden del ser, y este conocimiento a su turno puede convertirse, y lo hace, en una fuerza en el ordenamiento de la existencia del hombre. Porque las existencias más duraderas, siendo las más generales, entregan por su estructura el marco al cual debe ajustarse la existencia menor, a menos que quiera pagar el precio de la extinción. Un primer rayo de luz sobre el papel del hombre en el drama del ser puede percibirse en cuanto el éxito del actor depende de su puesta a tono con los órdenes más duraderos y generales de la sociedad, el mundo y Dios. Esta puesta a tono, sin embargo, es más que un ajuste externo a las exigencias de la existencia, más que un planificado encaje dentro de un orden que conocemos. "La puesta a tono" sugiere la penetración del ajuste al nivel de la participación en el ser. Lo que permanece y pasa, por supuesto, es la existencia, pero ya que la existencia es una participación en el ser, permanecer y pasar revelan algo del ser. La existencia humana es de corta duración, pero el ser del cual participa no

cesa con la existencia. Existiendo experimentamos la inmortalidad; siendo experimentamos lo que sólo puede ser simbolizado por la metáfora negativa de la inmortalidad. En nuestra distinguible independencia [*separateness*] como seres existentes experimentamos la muerte; en nuestra participación en el ser experimentamos la vida. Pero de nuevo aquí llegamos a los límites establecidos por la perspectiva de la participación, puesto que permanecer y pasar constituyen propiedades del ser y de la existencia, tal como se nos aparecen en la perspectiva de nuestra existencia; apenas tratamos de objetivarlos perdemos incluso lo que tenemos. Si tratamos de explorar el misterio de pasar como si la muerte fuera una cosa, no encontraremos nada, sino la nada que nos hace temblar de ansiedad desde el fondo de la existencia. Si intentamos explorar el misterio de la permanencia como si la vida fuera una cosa, no encontraremos que la vida es eterna, sino que nos perderemos en las imágenes de los dioses inmortales, de la existencia paradisíaca u olímpica. Desde los intentos de exploración somos lanzados de vuelta a la conciencia de la ignorancia esencial. Con todo, "conocemos" algo. Experimentamos nuestra propia permanencia en la existencia, pasajera como es, así como la jerarquía del pasar; y en estas experiencias la existencia se vuelve transparente y revela algo del misterio del ser, del misterio del cual ella participa aunque no sabe de qué se trata. La puesta a tono, por lo tanto, será el estado de la existencia cuando presta atención a lo que es permanente en el ser, cuando mantiene una tensión de conciencia para sus revelaciones parciales en el orden de la sociedad y del mundo, cuando escucha atentamente las voces silenciosas de la conciencia y de la gracia en la existencia humana misma. Somos lanzados dentro y fuera de la existencia sin saber el Porqué y el Cómo, pero mientras estamos en ello sabemos que pertenecemos al ser al cual retornamos. De este conocimiento fluye la experiencia de la obligación, porque aunque este ser, entregado a nuestro manejo parcial en la existencia mientras subsiste y pasa, puede ser obtenido a través de la puesta a tono, también puede ser perdido por incumplimiento. De ahí que la ansiedad de la existencia sea más que un temor a la muerte en el sentido de extinción biológica; es el horror más profundo a perder, con el paso de la existencia, el frágil apoyo en la participación del ser que experimentamos como nuestro mientras dura la existencia. En la existencia actuamos nuestro papel en la obra más grande del ser divino, que ingresa a la existencia pasajera para redimir por toda la eternidad al ser precario.

El tercer rasgo típico en el proceso de simbolización consiste en el intento de hacer inteligible, en la medida de lo posible, el esencialmente incognoscible orden del ser, a través de la creación de símbolos que interpreten lo desconocido por analogía con lo conocido realmente o supuestamente. Estos intentos tienen una historia en lo que respecta al análisis reflexivo, y, respon-

diendo a la presión de la experiencia, harán que los símbolos sean paulatinamente más adecuados a su tarea. Bloques compactos de lo cognoscible serán diferenciados en sus partes componentes, y lo cognoscible mismo vendrá a ser distinguido gradualmente de lo esencialmente incognoscible. De esta manera, la historia de la simbolización consiste en una progresión de lo compacto a experiencias y símbolos diferenciados. Puesto que este proceso es el tema principal del estudio que sigue, mencionaremos en esta ocasión sólo dos formas básicas de simbolización que caracterizan grandes períodos de la historia. Una consiste en la simbolización de la sociedad y su orden como un análogo del cosmos y su orden; la otra consiste en la simbolización del orden social por analogía con el orden de una existencia humana que está a tono con el ser. En la primera forma, la sociedad será simbolizada como un microcosmos; en la segunda, como un macroantropos.

La primera forma mencionada es también cronológicamente la primera. El porqué debería ser así no requiere de elaboradas explicaciones, pues la tierra y el cielo constituyen en forma tan impresionante el orden envolvente dentro del cual la existencia humana debe encajar, si quiere sobrevivir, que el abrumadoramente poderoso y visible partícipe en la comunidad del ser sugiere inevitablemente su orden como modelo de todo orden, incluyendo aquél del hombre y la sociedad. De cualquier manera, las civilizaciones del antiguo Medio Oriente [...] simbolizaron las sociedades políticamente organizadas como un análogo cósmico, como un *cosmion*, al dejar a los ritmos vegetativos y a las revoluciones celestes funcionar como modelos del orden estructural y de procedimiento de la sociedad.

El segundo símbolo o forma —la sociedad como macroantropos— tiende a aparecer cuando los imperios cosmológicamente simbolizados colapsan y se destruye con ello la confianza en el orden cósmico. La sociedad, a pesar de su integración ritual en el orden cósmico, se ha disgregado; si el cosmos no constituye la fuente de orden permanente en la existencia humana, ¿dónde ha de encontrarse la fuente del orden? En esta coyuntura, la simbolización tiende a volcarse hacia lo que es más durable que el mundo visible existente, es decir, hacia el ser invisible existente más allá de todo ser de existencia tangible. Este divino ser invisible, que trasciende a todo ser en el mundo y del mundo mismo, sólo puede ser experimentado como un movimiento en el alma del hombre; y de ahí que el alma, cuando es ordenada por la puesta a tono con el dios invisible, se vuelve el modelo de orden que proveerá símbolos para ordenar a la sociedad, analógicamente, a imagen suya. El giro hacia la simbolización macroantrópica queda de manifiesto en la diferenciación de la filosofía y la religión a partir de las formas más compactas de simbolización precedentes, y puede ser observado empíricamente, desde luego, como un acontecimiento en

la fase de la historia que Toynbee ha clasificado como la "época de los disturbios". En Egipto, el quiebre social entre el Antiguo Reino y el Medio fue testigo del nacimiento de la religiosidad de Osiris. Durante la desintegración feudal en China aparecieron las escuelas filosóficas, especialmente aquellas de Lao-Tse y Confucio. El período de guerra antes de la fundación del Imperio Maurya estuvo marcado por la aparición del Buda y del Jainismo. Cuando el mundo de la *polis* helénica se desintegró, aparecieron los filósofos, y los problemas siguientes del mundo helenístico estuvieron marcados por el nacimiento del cristianismo. No sería sabio, sin embargo, generalizar este acontecimiento típico como una "ley" histórica, porque hay complicaciones con las particularidades. La ausencia de tal cambio en el quiebre de la sociedad babilónica (en la medida en que la escasez de fuentes permite el juicio negativo) sugiere que la "ley" tendría "excepciones", en tanto que Israel, aparentemente, habría llegado a la segunda forma sin ninguna conexión notoria con un quiebre institucional específico y su subsecuente período de disturbios.

Un rasgo típico adicional en las etapas primeras del proceso de simbolización consiste en la conciencia del hombre respecto del carácter analógico de sus símbolos. Esta conciencia se manifiesta de diversas maneras, correspondientes a los múltiples problemas de la cognición a través de símbolos. El orden del ser, en tanto permanece en el área de la ignorancia esencial, puede ser simbolizado analógicamente, utilizando más de una experiencia de orden parcial en la existencia. Los ritmos de la vida vegetal y animal, la secuencia de las estaciones, las revoluciones del Sol, la luna y las constelaciones, pueden servir como modelos para la simbolización analógica del orden social. El orden de la sociedad puede servir como modelo para simbolizar el orden celestial. Todos estos órdenes pueden servir como modelos para simbolizar el orden en el ámbito de las fuerzas divinas. Y la simbolización del orden divino, a su vez, puede ser utilizada para interpretaciones analógicas de órdenes existenciales en el mundo.

En esta red de dilucidación mutua habrá inevitablemente símbolos concurrentes y en pugna. Tales concurrencias y conflictos son sostenidas con ecuanimidad, durante largos períodos, por los hombres que los producen; las contradicciones no generan desconfianza en la verdad de los símbolos. Si hay algo característico en la historia primera de la simbolización, ello consiste en el pluralismo en la expresión de la verdad, el reconocimiento generoso y la tolerancia para con las simbolizaciones rivales de la misma verdad. La interpretación que un imperio primitivo hace de sí mismo como el único y verdadero representante del orden cósmico sobre la tierra no se ve de ninguna manera conmocionada por la existencia de imperios vecinos que se permiten el mismo tipo de interpretación. La representación de una divinidad suprema en una

forma y nombre especiales en una ciudad-estado de Mesopotamia no se ve perturbada por una representación diferente en la ciudad-estado vecina. Y la función de múltiples representaciones cuando un imperio unifica muchas ciudades-estado anteriormente independientes, el cambio de una representación a otra cuando las dinastías cambian, la transferencia de mitos cosmogónicos de un dios a otro, y así sucesivamente, muestran que la variedad de simbolizaciones va acompañada por una conciencia vivida de la mismidad de la verdad a la cual el hombre aspira por medio de sus múltiples símbolos. Esta temprana tolerancia se extiende hasta el período greco-romano, y su mayor expresión se encuentra en la acusación que le formula Celso al cristianismo, de perturbador de la paz entre los dioses.

La antigua tolerancia refleja la conciencia de que el orden del ser puede ser representado analógicamente en más de una forma. Cada símbolo concreto es verdadero en la medida en que visualiza la verdad, pero ninguno es completamente verdadero en la medida en que la verdad acerca del ser está esencialmente más allá del alcance humano. En este crepúsculo de verdad se desarrolla la rica flora —exuberante, desconcertante, atemorizante y encantadora— de los cuentos sobre los dioses y los demonios y sus influencias ordenadoras y desordenadoras en la vida del hombre y la sociedad. Hay una magnífica libertad de variación y elaboración de temas fundamentales, donde cada nuevo crecimiento y sobrecrecimiento añade una faceta a la gran obra de analogía que rodea a la verdad no vista; es la libertad de la cual, en el plano de la creación artística, aún puede participar la épica de Homero, la tragedia del siglo V y la creación de mitos de Platón. Esta tolerancia, no obstante, alcanzará su límite cuando la conciencia del carácter analógico de la simbolización se vea atraída por el problema de la mayor o menor adecuación de los símbolos a su propósito de hacer transparente el verdadero orden del ser. Los símbolos son muchos, en tanto que el ser es uno. La misma multiplicidad de los símbolos puede, por lo tanto, experimentarse como una inadecuación, y pueden llevarse a cabo intentos para incorporar una variedad de símbolos a un orden racional, jerárquico. En los imperios cosmológicos, estos intentos suelen presentarse en la forma de una interpretación de la variedad de las divinidades locales más importantes como aspectos del dios más importante en el imperio. Pero el sumodeísmo\* político no es el único método de racionalización. Los intentos también pueden asumir la forma más técnica de la especulación teogónica, dejando que los otros dioses se originen a través de la creación efectuada por el único dios verdaderamente importante, como encontramos por ejemplo en la teología menfita, que data de comienzos del tercer milenio a C.

\* (Neologismo) De Sumo Dios. (N. del T.)



Tales tempranos brotes especulativos en dirección al monoteísmo parecerán anacrónicos a los historiadores que quieren encontrar un claro progreso en el paso desde el politeísmo al monoteísmo, y dado que los hechos no pueden ser negados, los ejemplos primitivos deben al menos ser considerados como "precursores" de la aparición posterior, y más legítima, del monoteísmo, a menos que, como un esfuerzo todavía adicional de racionalización, se emprenda una búsqueda para probar una continuidad histórica entre el monoteísmo israelita e Ikhnaton, o la filosofía del logos y la teología menfita. Los brotes tempranos, sin embargo, parecerán menos sorprendentes, y la búsqueda de continuidades será algo menos acuciante, si nos damos cuenta de que la rígida diferencia entre politeísmo y monoteísmo, sugerida por la mutua exclusión lógica de lo uno y lo múltiple, de hecho no existe. En efecto, el juego libre e imaginativo con una pluralidad de símbolos es posible sólo porque la elección de analogías se entiende como algo más o menos irrelevante cuando se la compara con la realidad del ser a la cual aspira. En todo politeísmo hay un monoteísmo latente que puede ser activado en cualquier momento, con o sin "precursores", si a la presión de una situación histórica se une una mente sensible y activa.

En el sumodeísmo político y en la especulación teogónica alcanzamos el límite de tolerancia de simbolizaciones rivales. Sin embargo, ningún quiebre serio es necesario que ocurra aún. La especulación teogónica de un Hesíodo no fue el comienzo de un nuevo movimiento religioso en oposición a la cultura politeísta de la Hélade, y el sumodeísmo romano, a través de Constantino, pudo aun llevar al cristianismo a su sistema de simbolización. La ruptura con la temprana tolerancia es el resultado no de la reflexión racional sobre lo inadecuado de una simbolización pluralista (aunque tal reflexión puede experiencialmente constituir un primer paso hacia empresas más radicales), sino de la intuición [*insight*] más profunda de que ninguna simbolización a través de análogos de orden existencial en el mundo puede ser, aunque vagamente, adecuada para el partícipe divino del cual la comunidad del ser y su orden dependen. Sólo cuando en la jerarquía del ser se siente el abismo que separa lo divino de la existencia mundana, sólo cuando la fuente originadora, ordenadora y preservadora del ser se experimenta en su absoluta trascendencia más allá del ser de existencia tangible, se entenderá toda simbolización, por analogía, en su esencial inadecuación y aun impropiedad. La idoneidad de los símbolos —si podemos tomar el término de Jenófanes— se transformará en un problema acuciante, y la hasta entonces tolerable libertad de simbolización se volverá intolerable, porque constituye una complacencia impropia que traiciona una confusión acerca del orden del ser, y, más profundamente, una traición al ser mismo, por falta de una puesta a tono apropiada. El horror a una caída desde el ser a la nada motiva una intolerancia que no está dispuesta a

seguir distinguiendo entre dioses más fuertes y más débiles, sino que opone el verdadero dios a los dioses falsos. Este horror indujo a Platón a crear el término teología, a distinguir entre verdaderos y falsos tipos de teologías, y a sostener que el verdadero orden de la sociedad depende del gobierno de hombres cuya adecuada armonía con el ser divino se manifiesta en su verdadera teología.

Cuando la falta de idoneidad de los símbolos pasa a ser el foco de atención, pareciera, a primera vista, que el conocimiento humano del orden del ser y la existencia no ha experimentado gran cambio. Desde luego, algo se gana con el énfasis diferenciador en el área de la ignorancia esencial, así como con la consecuente distinción entre realidad inmanente cognoscible y realidad trascendente incognoscible, entre existencia mundana y divina, y puede parecer perdonable un cierto celo en cuidar que la nueva comprensión [*insight*] no vuelva a caer en lo que sería una aceptación renovada de símbolos que, en retrospectiva, aparecen como una ilusión de verdad. Sin embargo, el hombre no puede escapar de la ignorancia esencial a través de la intolerancia de la simbolización inapropiada; ni tampoco puede superar el perspectivismo de la participación a través de la comprensión de su naturaleza. La comprensión [*insight*] profunda de la falta de idoneidad de los símbolos parece disolverse en un énfasis, tal vez exagerado, de algo que era conocido desde siempre y no recibió más atención, precisamente, porque nada cambiaría con ser enfático en relación a ello.

Y con todo, algo ha cambiado, no sólo en los métodos de simbolización, sino en el orden del ser y la existencia misma. La existencia es tomar parte en la comunidad del ser; y el descubrimiento de una participación imperfecta, de una mala conducción de la existencia a través de la falta de una armonización apropiada con el orden del ser, del peligro de una caída desde el ser, constituye desde luego un horror que exige una reorientación radical de la existencia. No sólo perderán los símbolos la magia de su transparencia respecto del orden no visto y se volverán opacos, sino que les sobrevendrá una palidez a los órdenes parciales de la existencia mundana que hasta entonces procuraban las analogías para el orden general del ser. No sólo serán rechazados los símbolos inapropiados, sino que el hombre se apartará del mundo y de la sociedad por considerarlos fuentes de analogía engañosa. El hombre experimentará un viraje completo, la *periagogé* platónica, una inversión o conversión hacia la verdadera fuente de orden. Y este giro, esta conversión, es más que un aumento de conocimiento respecto del orden del ser; constituye un cambio en el orden mismo. Porque la participación en el ser cambia su estructura cuando se transforma enfáticamente en una asociación con Dios, mientras la participación en el ser mundano retrocede al segundo lugar. La más perfecta armonización

con el ser a través de la conversión no constituye un incremento en la misma escala, sino un salto cualitativo. Y cuando esta conversión sobreviene a una sociedad, la comunidad convertida se experimentará a sí misma como cualitativamente diferente de todas las otras sociedades que no han efectuado el salto. Es más, la conversión es experimentada no como resultado de la acción humana, sino como una pasión, como una respuesta a la revelación del ser divino, a un acto de gracia, a una elección para una asociación enfática con Dios. La comunidad, como sucede en el caso de Israel, será un pueblo elegido, un pueblo peculiar, un pueblo de Dios. De esta manera, la nueva comunidad crea un simbolismo especial para expresar su peculiaridad, y este simbolismo puede ser usado, a partir de entonces, para distinguir el nuevo elemento estructural en el campo de las sociedades de existencia histórica. Una vez que las distinciones se desarrollen más completamente, como lo fueron a través de San Agustín, la historia de Israel se transformará entonces en una fase de la *historia sacra*, de la historia eclesiástica, distinguiéndose de la historia profana en la que los imperios nacen y mueren. Por consiguiente, la asociación enfática con Dios hace que una sociedad abandone la condición de existencia profana y hace que se constituya como la representante de la *civitas Dei* en la existencia histórica.

De esta manera, ha ocurrido realmente un cambio en el ser, con consecuencias para el orden de la existencia. Sin embargo, el salto hacia arriba, al ser, no es un salto fuera de la existencia. La asociación enfática con Dios no anula la asociación con la comunidad del ser en su conjunto, lo que incluye al ser en su existencia mundana. El hombre y la sociedad, si quieren retener en el ser el apoyo que hace posible el salto a la asociación enfática, deben permanecer ajustados al orden de la existencia mundana. Por lo tanto, no existe una época en la Iglesia que suceda a una época de la sociedad en el nivel de una armonización más compacta con el ser. En vez de ello, se desarrollan las tensiones, fricciones y equilibrios entre los dos niveles de armonización, una estructura dualista de la existencia que se expresa en parejas de símbolos, de *theologia civilis* y *theologia supranaturalis*, de los poderes temporal y espiritual, del Estado secular y la Iglesia.

La intolerancia a la simbolización inapropiada no resuelve este nuevo problema, y el amor al ser que inspira la intolerancia debe acomodarse a las condiciones de la existencia. Esta actitud de transigencia puede discernirse en la obra del Platón anciano, cuando su intolerancia para con la simbolización inapropiada, fuerte en sus años mozos y en su madurez, experimenta una notable transformación. Porque si bien es cierto que la intuición [*insight*] de la conversión, el principio de que Dios es la medida del hombre, es afirmado aún con más fuerza, sin embargo su comunicación se ha vuelto más cauta, reple-

gándose más profundamente detrás de los velos del mito. Hay una toma de conciencia de que la nueva verdad acerca del ser no constituye un sustituto, sino algo que se suma a la antigua verdad. Las *Leyes* visualizan una *polis* que se construye como un análogo cósmico, traicionando tal vez influencias de la cultura política oriental; y de la nueva verdad sólo se infiltrará lo que el recipiente de la existencia pueda contener sin quebrarse. Además, existe una nueva conciencia de que un ataque a la simbolización inapropiada del orden puede destruir el orden mismo y la fe en sus analogías; que es mejor ver la verdad obscuramente antes que no verla del todo; que una imperfecta armonización o puesta a tono con el orden del ser es preferible al desorden. La intolerancia que inspira el amor del ser se ve contrapesada por una nueva tolerancia, inspirada por el amor a la existencia y el respeto a las vías tortuosas por las que el hombre se mueve históricamente, acercándose más al verdadero orden del ser. En *Epinomis*, Platón pronuncia las últimas palabras de su sabiduría: que cada mito tiene su verdad.

#### Primera parte: El orden cosmológico del antiguo Medio Oriente

Las sociedades del Medio Oriente se ordenaron en la Antigüedad según la forma del mito cosmológico. Ya en la época de Alejandro, sin embargo, la humanidad se había mudado, a través de Israel, a la existencia de un presente regido por Dios, y, a través de la Hélade, a la existencia en el amor de la invisible medida de todo ser. Y este movimiento más allá de la existencia en un orden cósmico envolvente implicaba un progreso desde la forma compacta del mito hacia las formas diferenciadas de la historia y la filosofía. Desde el comienzo, por lo tanto, el estudio del orden y su simbolización encara el problema de una humanidad que despliega un orden propio en el tiempo, aunque ella no constituya en sí misma una sociedad concreta.

El orden de la humanidad más allá del orden de la sociedad, además, se despliega en el espacio en el momento que un mismo tipo de forma simbólica ocurre simultáneamente en muchas sociedades. El título mismo de la primera parte de este estudio, "El orden cosmológico del antiguo Medio Oriente", plantea la pregunta: ¿Cuál orden se supone que es el objeto de indagación? Porque el antiguo Medio Oriente no constituye una sociedad organizada única, con una historia continua, sino que comprende una cantidad de civilizaciones con historias paralelas. Por lo demás, si bien respecto de la civilización del Valle del Nilo se puede hablar legítimamente de una continuidad de "Egipto", a pesar de las interrupciones en el orden imperial ocasionadas por problemas locales e invasiones foráneas, en Mesopotamia los meros nombres de los imperios sumerio, babilónico y asirio indican una pluralidad de organizaciones políticas integradas por pueblos diferentes. Y con todo, nos hemos referido no

sólo al "antiguo Medio Oriente" como la materia propia del orden cosmológico, sino, más aún, a una "humanidad" que expresa su modo de existencia mediante el mito cosmológico. Tal lenguaje implica que un conjunto de sociedades con historias separadas puede ser considerado, para nuestros propósitos, como si se tratara de una sola unidad en la historia; y todavía más, implica también que los símbolos desarrollados para expresar un orden concreto pueden ser abstraídos de la sociedad que los originó y atribuidos a la humanidad entera.

No nos hemos planteado aquí el problema de la humanidad para resolverlo en la primera oportunidad en que se hace presente. Estará con nosotros a lo largo de todo nuestro estudio. Por el momento, la conciencia de su existencia constituye base suficiente para la siguiente observación empírica, la que tiene directa incidencia en la organización de las materias en la Parte I.

Es materia de conocimiento empírico el hecho de que el mito cosmológico nace en un cierto número de sociedades sin influencias recíprocas aparentes. Por cierto, se ha planteado la pregunta de si las civilizaciones mesopotámica y egipcia, vecinas en el tiempo y en el espacio, se influyeron mutuamente, o si tuvieron un origen común que explicaría los rasgos paralelos de sus culturas políticas. Cualquiera sea el resultado de este debate hasta aquí no resuelto, la pregunta misma nos parecerá menos apremiante si se considera que el mismo tipo de símbolos tiene lugar en la China de la dinastía Chou como en las civilizaciones andinas, donde las influencias babilónicas o egipcias son improbables. El actual estado del conocimiento empírico hace aconsejable, por lo tanto, tratar el mito cosmológico como un fenómeno típico en la historia de la humanidad antes que como una forma simbólica peculiar al orden de Babilonia, Egipto o China. Menos aconsejable, aún, sería entregarse a especulaciones acerca de la "diseminación cultural" del mito cosmológico a partir de un centro hipotético de su primera creación.

El mito cosmológico, por lo que sabemos, constituye generalmente la primera forma simbólica que crean las sociedades cuando se elevan por encima del nivel de la organización tribal. Sin embargo, los muchos ejemplos de su aparición son lo suficientemente variados como para permitir la distinción inequívoca de los estilos mesopotámico, egipcio y chino del mito. Por lo demás, es altamente probable, aunque no ciertamente demostrable, que las diferencias de estilo tengan algo que ver con la potencialidad de las múltiples civilizaciones para el despliegue de experiencias que, a la postre, culminarán en un salto hacia el ser. En el área del antiguo Medio Oriente, los imperios mesopotámicos resultaron muy estériles al respecto, mientras que la secuencia de imperios egipcios mostró un desarrollo notable pero abortivo. Fueron los pueblos de la civilización siríaca, a través de Israel, los que consiguieron avanzar en forma decidida. De ahí que las variantes del tipo general del mito cosmológico no deben ser pasadas por alto.

PLATÓN Y ARISTÓTELES\*

[...] Glaucón abre su examen, como lo había prometido, con la primera *doxa*, la opinión común acerca de la pregunta "qué es y de dónde viene la justicia" (358 c):

Originalmente (*pephykenai*), dicen los hombres, cometer injusticias era bueno, en tanto que sufrir la injusticia era malo. Entonces resultó que el mal era mayor que el bien; cuando los hombres hubieron experimentado ambos y se encontraron incapaces de evitar uno y llevar a cabo el otro, estuvieron listos para convenir leyes y acuerdos mutuos; y llamaron justo y legal lo que era ordenado por las leyes. Este es el origen y la naturaleza (*ousia*) de la justicia, como un término medio entre lo mejor (cometer injusticia sin castigo) y lo peor (padecer injusticia sin capacidad de represalia). Por ello la justicia no es deseada como un bien, sino respetada a causa de la insuficiente fuerza del hombre para actuar injustamente. El hombre fuerte, y verdaderamente hombre, jamás concertaría un convenio tal; estaría loco si lo hiciera. Esta es la opinión recibida comúnmente acerca del origen y la naturaleza (*physis*) de la justicia (358-359b).

El pasaje requiere un comentario, porque está expuesto a ser mal interpretado en más de un respecto. En la *doxa*, la justicia es explicada genéticamente como el resultado de sopesar las ventajas y desventajas de la acción no regulada; después de una debida consideración, la justicia será respetada pragmáticamente como el curso más provechoso. Para ceder al cálculo utilitario, no obstante, se debe ya "saber" lo que la justicia es, en el sentido que la palabra "justicia" ocurre en el ámbito del opinante que calcula y es aceptada por él en un sentido convencional. La explicación de una decisión calculada como una conducta justa no constituye una indagación sobre la naturaleza de la justicia. Por lo tanto, no se puede encontrar en el pasaje una teoría de la naturaleza de la ley o de la ley de la naturaleza. En especial, se debe tener cuidado de traducir la palabra *pephykenai* como "por naturaleza", lo que a veces se hace, porque en el contexto no significa más que "originalmente", en el sentido de "genéticamente primero". El término *physis* (naturaleza) ocurre sólo una vez en todo el pasaje, con el significado de "esencia" o "verdadero carácter", como un sinónimo de *ousia*. Además, las palabras *physis* y *ousia* ocurren en la presentación de una *doxa* sofista acerca de la justicia. Por consiguiente, ellas pueden significar, a lo más, que la concepción de justicia desarrollada en la *doxa* consiste en lo que un sofista cree que es la naturaleza

\* Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, Vol. III, *Order and History* (Louisiana State University Press, 1957), pp. 74-81 [The *Republic*].

de la justicia. Si nos desentendemos del contexto y aceptamos la *doxa* acerca de la justicia como una teoría acerca de la naturaleza de la justicia, entonces hemos aceptado al sofista y rechazado al Platón que desarrolla en la *República* su *episteme* acerca de la naturaleza de la justicia en oposición a la *doxa* sofista. Ese sería el malentendido sobre el cual tendríamos que reflexionar previamente, con ocasión de los conceptos de *philosophos* y *philodoxos*. Si usamos el término filósofo en el sentido moderno, que incluye al *philodoxo*, hemos transformado a la obra de Platón en un sinsentido. De igual manera, si hacemos uso del término "teoría" de modo que incluya la "opinión" a la cual Platón opuso su *episteme*, hemos transformado en un sinsentido el problema completo de la *doxa* y la corrupción sofista de la sociedad.

Las mismas consideraciones se aplican a la interpretación del pasaje como un ejemplo temprano, si no el primero, de una "teoría del contrato". La palabra "contrato" (*syntheke*), es cierto, ocurre en el pasaje; y dentro de nuestras convenciones doxográficas es legítimo clasificar de esta manera la presentación que hace Glaucón de la *doxa*. Es dudoso, sin embargo, que nuestras convenciones historiográficas sean teóricamente sostenibles en este punto. En lo que a Platón respecta, la explicación contractual de la ley y la justicia es un ejemplo de *doxa*. El estado "doxático" del alma es la materia principal de la discusión, no la justicia y su naturaleza. Nuevamente, por lo tanto, debemos decidarnos si queremos seguir la intención de Platón o la de los modernos que sacan de contexto a esta *doxa* particular, la dignifican con el nombre de una teoría y hablan de una historia de la "teoría del contrato". Si seguimos a Platón, la "teoría del contrato" no tiene historia, sino que es un tipo de *doxa* que puede aparecer y reaparecer, sin continuidad respecto a apariciones anteriores, cada vez que el estado doxático del alma aparece en la historia, como por ejemplo en los siglos XVII y XVIII d. C. Si seguimos a los modernos estaremos, como historiadores, representando mal la intención de Platón; y estaremos, como dentistas políticos, anulando la obra de Platón relativa a la clasificación de los fenómenos de desintegración social. La clasificación de la explicación contractual de la ley como una *doxa* en el sentido técnico, contrapuesta a *episteme* (ciencia, teoría), constituye ciertamente una aproximación muy valiosa. No debemos dejarnos asustar por el hecho de que figuras famosas de la historia moderna del pensamiento político, como Hobbes o Locke, sostuvieran una "teoría del contrato". Porque una *doxa* no se transforma en teoría por el hecho de que esté en boga entre pensadores modernos de renombre. Si, por otro lado, seguimos a Platón, entonces tendremos en su clasificación un importante instrumento que nos permitirá diagnosticar el estado doxático del alma y la sociedad cuando su síntoma, la "teoría del contrato", aparezca.

La validez de la *doxa* en lo que respecta al origen de la ley reposa en la suposición de que los hombres cometerán injusticia si les es permitido hacerlo, y que sólo un ilustrado interés propio los induce a ponerse de acuerdo en las leyes. Este supuesto constituye la segunda *doxa* sostenida por la multitud.

Glaucón aclara el significado de la segunda *doxa* a través del mito de Gíges y su anillo. Primero narra el mito como un paradigma de conducta, y luego propone un experimento mental. Supongamos que existen dos de tales anillos que hacen invisibles a voluntad a quienes los llevan: uno de ellos en posesión de un hombre justo, y el otro en posesión de uno injusto. Y entonces formulemos la pregunta: ¿Podría alguien imaginar un hombre justo de tal inquebrantable naturaleza como para no ceder respecto a la justicia, mantener sus manos fuera de la propiedad y las mujeres de otras personas, no matar a arbitrio suyo y actuar generalmente "como alguien bueno entre los hombres"? (360 b-c). La respuesta es un enérgico No. Si se elimina el miedo al castigo, las acciones del hombre justo serán como las del injusto. El seguirá sus deseos (*epithymia*), puesto que todo el mundo cree que la injusticia es más provechosa que la justicia. Y si un hombre tiene la oportunidad de tomar los bienes de otro y no hace uso de ella, será considerado como un desdichado demente —aunque todos lo alabarán, por temor a que ellos mismos pudieran transformarse en víctimas de la injusticia— (360c-d).

La segunda *doxa* no sólo entrega pruebas para la presuposición de la primera, sino que también dilucida la naturaleza de la *doxa* en general. El experimento mental aplica el mito paradigmático de Gíges y su anillo a la conducta humana en su conjunto. El mito consiste en el sueño de la invisibilidad que liberará al hombre de las sanciones sociales normales, de modo que pueda hacer lo que desee. Por lo tanto, el experimento mental, cuyo resultado sería aceptado por todos, opera con una antropología del sueño: ¿Qué hará un hombre si las sanciones sociales son eliminadas y si no hay problemas de orden espiritual y moral? La hipótesis formula un problema real porque hay, por cierto, fases en la historia, los períodos de crisis, en los que los controles internos y externos se rompen, de manera tal que una apreciable cantidad de personas de determinada sociedad puede vivir, con diferentes grados de realización, como si estuviera en el sueño de sus deseos. La caída en el sueño constituye una potencialidad humana. La tentación está constantemente presente y la lucha por el orden requiere un esfuerzo igualmente incesante. En la *República* (IX), el tema se prosigue en la interpretación de la tiranía como la realización de los sueños del deseo. La *doxa* se nos aparece ahora más claramente como el tipo de construcción racional —el término "teoría" debiera evitarse— que aflora cuando el orden es interpretado desde la posición de la existencia soñada. La experiencia de participación en un orden universal (en el



*xynon* en el sentido heracliteano) se pierde; la realidad se reduce a la vida de las pasiones en el ser humano individual; de ahí que la universalidad del orden deba ser reconstruida a partir de los únicos elementos que se experimentan como reales. Si la pasión es la única realidad, el orden —que de alguna forma existe incluso en una sociedad corrupta— debe ser construido como el resultado de un acuerdo entre individuos apasionados.

La construcción artificial de un mundo común a partir de los "mundos privados", en el sentido heracliteano, fue formulada en forma más elaborada en el siglo XVII d. C., en una situación similar, por Hobbes. En el caso hobbesiano resulta especialmente claro que la motivación del acuerdo contractual es una pasión del mismo tipo de las pasiones que habían provocado el aislamiento del individuo. Porque Hobbes hace del "miedo a la muerte" la pasión dominante que inducirá a los hombres a renunciar a la completa satisfacción de sus otras pasiones. Este *summum malum* del individuo motivó la creación de un orden artificial, cuando el *summum bonum* universal no era ya experimentado como una realidad vinculante y ordenante. La desaparición del *summum bonum* (en el pensamiento cristiano de la época de Hobbes el equivalente del *xynon* heracliteano), es decir, la pérdida del *realissimum* universal, dejó a los mundos soñados de los individuos como la única realidad.

La reconstrucción resultante de un mundo común a partir de los mundos soñados es, por último, una extraña repetición de la especulación teogónica de Hesíodo en el teatro más estrecho del alma individual. La victoria de la Dike jupiterina sobre las fuerzas subterráneas [*chthonian*] se repite en el triunfo del acuerdo respecto de la ley sobre las pasiones incontroladas. Con Hesíodo, la vida del hombre es aún parte de la vida del cosmos, y el advenimiento de la Dike, como consecuencia, será un acontecimiento cósmico. El recorrido del alma en desarrollo conduce de la especulación teogónica en el ámbito del antiguo mito a las experiencias de trascendencia de los filósofos místicos y de Platón. El recorrido del alma que se desintegra conduce de la especulación teogónica a la caricatura dóxica de los sofistas. Estamos tocando aquí las razones más sutiles de la actitud ambivalente de Platón hacia los poetas: el antiguo mito de los poetas puede volverse diáfano y disolverse en el mito del alma socrático-platónico, pero también puede volverse opaco y degenerar en la caricatura individualista.

La tercera *doxa* sostiene que la vida del hombre injusto es más feliz que la vida del justo. Glaucón utiliza nuevamente el método del experimento mental. Para llegar a una comprensión adecuada del asunto, los dos tipos, el hombre injusto y el justo, deben ser considerados en su pureza extrema. Se supone que el hombre injusto es un maestro de su oficio, un hombre que cometerá sus actos injustos tan astutamente que no sólo no será descubierto,

sino que, por el contrario, ganará la reputación (*doxa*) de justicia; y si se viese en un aprieto, se supone que está provisto de la crueldad y las conexiones necesarias para desembarazarse de ello, de nuevo con la apariencia (*doxa*) de la justicia perfecta. El hombre justo, por otro lado, se supone que está perseguido por la reputación de injusticia porque, si él tuviera éxitos socialmente como resultado de su justicia, no sabríamos si es feliz a causa de su justicia o a causa de los honores y recompensas; a su muerte, por lo tanto, se lo supondrá realmente justo en tanto que aparezca injusto (360e-361d). El destino de los dos tipos es inevitable. El hombre justo padecerá persecuciones y, finalmente, se le torturará hasta morir; el hombre injusto tendrá una vida feliz y exitosa, llena de honores, y su riqueza le permitirá dedicar dádivas a los dioses y hacerse querido por ellos (361d-362c). Cuando un destino tal sobrevenga al hombre justo, entonces, de acuerdo a la opinión de la multitud, él entenderá finalmente que debe parecer, no ser, justo. En las acciones del hombre injusto, por otro lado, se puede encontrar la genuina verdad (*aletheia*), puesto que el injusto no padece una división entre apariencia y realidad; él no vive para la apariencia (*doxa*), él no quiere parecer sino, realmente, ser injusto (362a).

Las reflexiones precedentes constituyen, tal vez, la obra maestra de Platón en su intento de penetrar la naturaleza de la corrupción social. Su concisión es tal que resulta casi imposible de deshilar. Sin embargo, intentaremos articular los niveles principales del pensamiento que está envuelto:

1) El estrato de las tradiciones. El hombre dóxico acepta los estándares de justicia e injusticia históricamente desarrollados; no pretende que uno sea el otro.

2) La división entre apariencia y realidad como una posibilidad general. *Dike* y *nomos* pueden estar en conflicto en el sentido en que la acción justa está en conflicto con los estándares externos de ley, costumbres y usos de una sociedad: el problema de los poetas trágicos.

3) La división entre apariencia y realidad como tensión social. Los estándares de conducta justa en una sociedad no evolucionan al mismo ritmo que la conciencia diferenciadora de la justicia; la conducta justa, según los estándares sociales, se vuelve "apariencia" en relación a la "verdadera" justicia de la conciencia diferenciada del filósofo místico.

4) El poder de la sociedad sobre el individuo. Aunque la conducta individual sea "verdaderamente" justa o injusta, el destino del individuo dependerá en su conjunto de su conformidad con los estándares que son socialmente reconocidos.

5) La división de la conciencia en la sociedad corrupta. La división entre la "apariencia" y la "realidad" de la justicia es reconocida por los miembros de la sociedad corrupta, pero el poder de la sociedad está del lado de la

"apariencia". Por lo tanto, la búsqueda de la "realidad" resulta ser desventajosa hasta el punto de ser mortal.

6) La absorción de la realidad por parte de la *doxa*. Mientras la conciencia de la división no desaparezca, el acento de la realidad cambia de la verdad a la socialmente abrumadora apariencia: el sueño tiende a hacerse realidad.

7) La *doxa* se transforma en *aletheia*. El acento de la realidad ha cambiado en la medida en que la "verdad", en el sentido de conformidad del hombre consigo mismo, es alcanzada en la voluntad de ser injusto para armonizar con la sociedad.

El problema es percibido por Platón en forma verdaderamente magistral, en la medida en que reconoce el punto crucial de la crisis moral en la sociedad. La fuente primaria de la crisis no consiste en un error acerca de la justicia, sino en el cambio de lo que llamamos el "acento de la realidad" bajo presión social. El hombre es esencialmente social; vivir en la verdad en contra de la apariencia, cuando el poder de la sociedad está jugando del lado de la apariencia, constituye una carga sobre el alma que es imposible de sobrellevar para la mayoría, y difícil de sobrellevar para algunos pocos. La presión en pos de la conformidad externa penetra el alma y obliga a dotar a la *doxa*, en forma experiencial, de *aletheia*. El último paso consistiría en el engeguimiento completo del alma mediante la amputación —a través de un manejo psicológico organizado— del recurso restaurativo a la experiencia de trascendencia, como lo encontramos en los movimientos políticos de masas.

A la relación que Glaucón hace de las tres principales *doxai* sigue la descripción que hace Adimanto de las variadas *doxai*, a partir de diferentes fuentes. Todas ellas tienen en común el hecho de que muestran la opinión acerca de la justicia en su aspecto pragmático. Los padres exhortan a sus hijos a ser justos, no porque la justicia sea una virtud en sí misma, sino por la reputación y el éxito social que se ganará con la justa conducta (362e-363a). Los padres van incluso más allá que los sofistas en su celo pragmático, pues no sólo le ofrecen al niño justo recompensas sociales, sino que también recurren a Hornero, Hesíodo y Museo para prometer el favor de los dioses en este mundo y en el otro (363b-e). Y luego hay una multitud de diferentes oradores, profetas de misterios y adivinos que insisten en que la justicia es honorable pero gravosa, en tanto que la injusticia y la deshonestidad son más placenteras y provechosas; que el malvado con éxito es más feliz que el pobre honesto; que los dioses envían calamidades a los hombres buenos y felicidad a los malvados, y que los hombres ricos pueden expiar sus pecados por medio de sacrificios (363e-365a).

El resultado neto de tal concertada presión de autoridades es la desmoralización de la juventud. Si los sabios prueban que "la apariencia [*to dokein*]

es más fuerte que la realidad [*aletheia*], y dueña de la felicidad", entonces los jóvenes seguirán la senda de la injusticia y tomarán las medidas apropiadas para evitar consecuencias desagradables. Para ocultar su injusticia se incorporarán a hermandades políticas y clubes; para eludir las consecuencias en cortes y asambleas, harán uso del arte sofista de la retórica; y en lo que a la otra vida se refiere, todos los problemas serán respondidos en la secuencia previamente tratada: que probablemente no hay dioses, que de existir ellos no se preocupan de los asuntos humanos, y que pueden ser apaciguados por oraciones y sacrificios, en caso de que sí se preocupen (365a-366b).<sup>1</sup>

En tales condiciones un hombre tiene pocas oportunidades de desarrollar, sin perversión, su entera estatura humana, es decir, filosófica; y sus oportunidades incluso disminuirán en proporción a la grandeza de sus dotes. Porque la naturaleza (*physis*) del verdadero filósofo (491e) se distingue por las virtudes de justicia, temperancia, coraje, amor a la sabiduría, celo incesante en la búsqueda del verdadero ser, entendimiento amplio (*megaloprepeia*), habilidad para aprender (*eumatheia*) y buena memoria. Tales naturalezas son raras, y como otras raras plantas, se degeneran más completamente que las más comunes cuando se las pone en el suelo inadecuado. Los grandes crímenes y las fechorías consumadas no son cometidos por hombres ordinarios, sino que brotan de grandes naturalezas arruinadas por las malas influencias de su ambiente (491-d-e). El ambiente social general en cortes, asambleas y teatros constituye la principal influencia formativa para los jóvenes, y no la enseñanza de este o aquel sofista individual. Los muchos que ejercen la presión continua constituyen el "gran sofista" (492a-b). Los sofistas individuales que enseñan por dinero no tiene doctrina propia, sino que repiten la opinión (*dogmata*) de la multitud; y eso es lo que ellos llaman su sabiduría. El sofista profesional es más bien comparable a un hombre a cargo de una "gran bestia"; estudiará los hábitos del animal y averiguará cómo manejarla. Bueno será lo que le gusta a la bestia, y malo será lo que incita su rabia (493a-c).

La crítica de Platón ha alcanzado finalmente su verdadero blanco, la sociedad corrupta, la gran bestia misma. El estado doxático de la mente en individuos aislados no tiene importancia decisiva. Sólo cuando la sociedad, en su conjunto general, es corrupta, la situación será verdaderamente crítica, porque el estado doxático ha llegado a mantenerse indefinidamente a través de la presión social sobre la generación más joven y, en especial, sobre los hombres más dotados. La *arete* humana no sirve en tales circunstancias; cuando en un estado tal de la sociedad (*katastasis politeiori*) el hombre no sufre daño, cualquier cosa que él rescate lo será por la dispensa de un dios (*theou moira*) (492e-493a) [...].

<sup>1</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, op. cit. Vol. II. Cap. II, I.

## ANAMNESIS\*

## Rememoración de cosas pasadas

Yo había llegado en 1943 a un punto muerto en la búsqueda de una teoría del hombre, la sociedad y la historia que permitiera una adecuada interpretación de los fenómenos en el área de estudios que había escogido. Los análisis de los movimientos comunista, fascista, nacionalsocialista y racista, del constitucionalismo, liberalismo y autoritarismo, habían dejado en claro, más allá de toda duda, que el centro de una filosofía de la política tenía que ser una teoría de la conciencia. Pero las instituciones académicas del mundo occidental, las numerosas escuelas de filosofía y la rica multiplicidad de metodologías no ofrecían los instrumentos intelectuales necesarios para hacer inteligibles los acontecimientos y movimientos políticos.

Esta curiosa omisión de las escuelas filosóficas frente a una abrumadora realidad política había llamado mi atención desde los años veinte, cuando aún era un estudiante de posgrado. La omisión era curiosa porque tomaba la forma no de una falta, sino de una superabundancia de teorías sobre la conciencia y de metodologías de las ciencias. Y yo tuve que trabajar con unas cuantas de ellas como parte de mi entrenamiento formal, tales como el neokantismo de la Escuela de Marburgo, la filosofía del valor de la escuela alemana sudoccidental, la ciencia valóricamente neutra de Max Weber, el positivismo de la escuela vienesa, de Wittgenstein y de Bertrand Russell, el positivismo legal de la Teoría Pura de la Ley de Kelsen, la fenomenología de Husserl, y, por supuesto, Marx y Freud. Pero cuando, en el curso de mis lecturas sobre la historia de las ideas, tuve que plantear la pregunta de por qué pensadores importantes como Comte o Marx se habían rehusado a admitir lo que percibían muy bien, de por qué habían prohibido expresamente que alguien inquiriese acerca de los sectores de realidad que ellos habían excluido de sus horizontes personales, de por qué habían querido aprisionarse ellos mismos en su restringido horizonte y dogmatizar su realidad de prisión como la verdad universal, y de por qué se habían propuesto encerrar a toda la humanidad en la prisión que ellos habían construido, mi formidable equipamiento universitario no entregaba una respuesta, aunque obviamente se necesitaba una respuesta si se quería entender los movimientos de masas que amenazaban y

\* Eric Voegelin, "Remembrance of Things Past" [1977], escrito en inglés para la edición americana de *Anamnesis* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 3-13.

aún amenazan sumir a la civilización occidental en esa cultura política de prisión.

Una escuela constituye, en verdad, una fuerza formidable. Tuvo que pasar un tiempo considerable para que yo comprendiera la situación y sus implicaciones. La omisión de las filosofías de escuela era causada por una restricción del horizonte similar a las restricciones de la conciencia que yo podía observar en los movimientos políticos de masas. Pero si eso era verdadero, yo había observado la restricción, y la había reconocido como tal, con los criterios de la observación proveniente de una conciencia con un horizonte más amplio, que en este caso sucedía que era el mío. Y si eso era verdad, la construcción escolar de un ego "intersubjetivo" como el sujeto de conocimiento, por consiguiente, no resultaba aplicable en un análisis de la conciencia; porque la verdad de mi observación no dependía del funcionamiento propio de un "sujeto de conocimiento", en el sentido kantiano o neo-kantiano, cuando se confronta con materiales empíricos, sino de la "objetividad" de la conciencia concreta de un ser humano concreto cuando se confronta con ciertas deformaciones "subjetivas". Un análisis de la conciencia, tuve que concluir, no tiene otro instrumento que la conciencia concreta del analista. La calidad de este instrumento, entonces, y consecuentemente la calidad de los resultados, dependerán de lo que yo he denominado el horizonte de conciencia; y la calidad del horizonte dependerá de la disposición del analista para extenderse en todas las dimensiones de la realidad en la cual su existencia consciente es un acontecimiento, y esto dependerá de su deseo de conocer. Una conciencia de esta clase no constituye una estructura *a priori*, ni es algo que simplemente sucede, ni tampoco su horizonte es algo dado. Constituye más bien una incesante acción de expandirse, ordenarse, articularse y corregirse a sí misma. Es un acontecimiento en la realidad de la cual participa como una parte. Es un esfuerzo permanente de apertura para responder al llamado de la realidad, de cautela frente a una satisfacción prematura y, sobre todo, de evitar el sueño autodestructivo de creer que la realidad de la que es parte sea un objeto externo a sí misma que puede ser dominado al incluirlo dentro de la forma de un sistema.

Lo que yo había descubierto era la conciencia en la existencia concreta, personal, social e histórica del hombre como el modo específicamente humano de participación en la realidad. En ese entonces, sin embargo, estaba lejos de tener en claro el completo valor del descubrimiento, porque no sabía lo suficiente acerca de los grandes antecedentes de análisis existencial en la antigüedad, que sobrepasan con mucho, en exactitud y luminosidad de simbolización, a los esfuerzos contemporáneos. No estaba consciente, por ejemplo, del análisis heracliteano de la conciencia pública y la privada, en términos de *xynon* e

*idiotes*, o del análisis de Jeremías sobre la existencia profética, sino hasta que aprendí griego y hebreo en los años treinta.

Sin embargo, yo estaba muy consciente de que mi "horizonte más amplio" no constituía una idiosincrasia personal, sino que me rodeaba por todos lados como un hecho social e histórico del cual podía extraer alimento para mi propia conciencia. En las primeras décadas del siglo veinte, la revuelta contra las deformaciones restrictivas y la recuperación del contenido de conciencia, a través de la restauración histórica y de la percepción original, era un movimiento masivo, aunque difuso. Mi propio horizonte estaba sólidamente formado, e informado, por la restauración de la lengua alemana a través de Stefan George y su círculo, por la renovada comprensión de la literatura clásica alemana a través de Gundolf y Kommerell, por la comprensión del filosofar platónico, y especialmente del mito platónico, a través de Friedländer, Salin y Hildebrandt, por el impacto de Marcel Proust, Paúl Valéry y James Joyce, por Gilson y Sertillanges, cuyas obras me introdujeron en la filosofía medieval, por el existencialismo de Jaspers, y, a través de Jaspers, por Kierkegaard, y por *La decadencia de Occidente* de Spengler, que estaba basado en la concepción de ciclos de civilizaciones desarrollada por Eduard Meyer, cuyas conferencias alcancé a escuchar cuando era estudiante en Berlín. La lista dista mucho de ser exhaustiva, pero la he hecho lo suficientemente extensa como para sugerir el alcance de la revuelta, así como la dificultad para abarcar tal riqueza. Yo percibía la revuelta, pero la percibía también como un comienzo que podía entrar en cortocircuito y generar nuevas formaciones restrictivas de escuela. Y si ciertamente no me importaba transformarme en un sujeto de conocimiento neo-kantiano, ni aun siquiera en uno intersubjetivo, tampoco me importaba especialmente transformarme en un neoplatónico, o en un metafísico neotomista, o en un existencialista, cristiano o cualquier otro. Yo estaba agradecido y todavía lo estoy, de cada llamada a expandir el horizonte, viniera de la dirección que viniera; pero también sabía que la revuelta tenía que ser considerablemente más radical como para enfrentar los problemas generados por el desorden de la época.

Sobre todo, el profundo problema de la resistencia a la verdad y las múltiples formas que asumía, requerían ser exploradas. Las razones de por qué las diferentes ideologías estaban equivocadas eran suficientemente conocidas en los años veinte, pero ningún ideólogo podía ser persuadido a cambiar su posición bajo la presión de argumentos. Obviamente, el discurso racional, o la resistencia a él, tenía raíces existenciales mucho más profundas que el debate que se llevaba a cabo en la superficie. En los años de entreguerra, la verdad era definitivamente lo que no prevalecía. La deformación restrictiva de la existencia constituía una fuerza social que tenía, y que aún tiene, un largo trayecto que

recorrer. Algunas formas de esta resistencia las podía observar en mi más limitado ambiente de metodologías neo-kantianas y positivistas. Una persona que aspirara a ser reconocida como filósofo tenía que basar su trabajo en Kant y los pensadores neo-kantianos; cualquiera que quisiera aprender de una obra escrita antes de Kant era un historiador. Consecuentemente, yo fui clasificado de historiador e, inevitablemente, mi calidad de verdadero miembro de escuela estaba de alguna manera bajo sospecha por causa de mi "tolerancia"; un estudioso metodológicamente confiable tenía que mantener intolerantemente la verdad tal como la representaba su escuela, y no coquetear con horizontes más amplios.

En ese entonces, no podía yo transformar tales observaciones en visiones bien fundadas en lo que concierne a sus significados. Precisamente por esa razón, no obstante, vale la pena recordarlas; porque en su manera de primitiva perplejidad ellas percibían correctamente una configuración de fuerzas que ha llegado a ser, desde sus modestos comienzos, la característica de este siglo. Durante los últimos cincuenta años, el conflicto entre existencia abierta y restrictivamente deformada se ha endurecido hasta la gran *stasis* (en el sentido aristotélico) que presenciamos en nuestro tiempo. Unas pocas observaciones sumarias sobre el rápido crecimiento de esta configuración hacia una ruptura ecuménica del discurso racional serán pertinentes:

1) En el plano de la historia pragmática, de los movimientos de masas, de los gobiernos totalitarios, las guerras mundiales, las liberaciones y los asesinatos masivos, la deformación de la existencia ha producido "un cuento narrado por un idiota, lleno de palabrería y de furia, que no significa nada"; ello se ha revelado como una impotencia febril que se resarce en sangrientos sueños de grandeza y que ha llevado a que la mayor parte de la humanidad se vea sometida a camarillas de gobernantes mentalmente enfermas. Hago uso del término "mentalmente enfermas" en el sentido ciceroniano de *morbis animi*, causada por la *aspernatio rationis*, el desprecio de la razón.

2) En el plano académico de las ciencias del hombre, el agravamiento del conflicto que yo ya había experimentado durante los años veinte es particularmente impactante. Las restricciones filosóficas de escuela y las metodologías son más dominantes que nunca; e incluso tengo que observar una tediosa repetición de la misma situación en la cual crecí, en tanto que el debate metodológico contemporáneo en Estados Unidos vive en gran medida por el renacimiento de las anteriores ideologías alemanas, metodologías, teorías del valor, marxismos, freudianismos, psicologías, fenomenologías, profundidades hermenéuticas, etc. Esta peculiar repetición, como si no existieran estadounidenses que pudieran pensar, se debe en parte a la influencia de los intelectuales alemanes que emigraron a Estados Unidos, pero la fuerza social que ha adquirido proviene de la expansión populista de las universidades, acompañada por



la irrupción inevitable de iletrados funcionales en puestos académicos durante los años cincuenta y sesenta. La calidad intelectual del debate no ha mejorado por su repetición. El mundo académico de hoy está plagado de figuras que no habrían logrado concitar la atención pública en el ambiente —dudoso como lo era— de la República de Weimar, con neo-hegelianos que combinan a Marx y Freud en una teoría de la represión que les asegura a ellos mismos un monopolio de la represión, de conductualistas megalomaniacos que quieren manipular a la humanidad a expensas de la libertad y la dignidad humanas y de "aplanadores" igualitarios que quieren redistribuir la justicia distributiva. Sólo es justo añadir, sin embargo, que en el país de origen, en Alemania, la calidad del debate metodológico ha decaído aún más, si eso es posible. Pero se ha vuelto extremadamente difícil describir este sector del mundo académico, con su peculiar mezcla de *libido dominandi*, analfabetismo filosófico y obstinada negativa a entrar en el discurso racional, puesto que la forma adecuada tendría que ser la sátira, y, como Karl Krauss observó ya en los años veinte, es casi imposible escribir sátiras cuando la situación se ha vuelto tan grotesca que la realidad sobrepasa el vuelo de la imaginación de un escritor satírico.

3) Con todo lo desalentadoras que puedan parecer estas observaciones, no significan el fin del mundo. En efecto, el tercer factor de la configuración, la revuelta, también ha cobrado impulso, más allá de todas las expectativas que se pudiera tener en los años veinte. En esencia, la revuelta tiene su lugar académico en el estudio de la vida normal del hombre en existencia abierta, y ese estudio comprende la historia total de la humanidad, con excepción de los enclaves restrictivos. Un estudioso de Homero o Esquilo, de Dante o Shakespeare, del Antiguo o el Nuevo Testamento, de mitos primitivos de la creación o de meditaciones de los Upanishad, o de cualquiera de las grandes figuras de la historia de la filosofía, no puede llegar a la comprensión de la obra literaria que tiene ante sí sobre el escritorio, si insiste en interpretarla por cualquiera de las ideologías o metodologías restrictivas, puesto que el autor que él trata de comprender posee una conciencia autorreflexiva, abierta, cuyo lenguaje es incompatible con el lenguaje de la conciencia restrictiva. Y lo mismo es válido para el estudioso de la historia antigua, del medievalismo occidental, de las civilizaciones china, hindú, persa o precolombinas, de sus ritos y mitos. También descubrirá pronto que no puede interpretar sociedades tribales o imperiales, imperios cosmológicos, ecuménicos u ortodoxos según el lenguaje de las "filosofías de la historia" ideológicas, sin hacer un disparate de su material. No es obligatorio que la revuelta tenga siempre que llegar a ser autorreflexiva y articulada. Aunque ello es inherente a la enorme ampliación del horizonte histórico que ha ocurrido en el siglo presente, que cubre especialmente a la ecúmene global y que temporalmente se extiende hacia los milenios

arqueológicos, la forma que habrá de adoptar la revuelta en el caso individual dependerá de las circunstancias. Los departamentos en nuestras universidades están a veces tan rígidamente separados que un estudiante de historia, de arte o de literatura, de religiones comparadas o de mitología, bien puede pasarse una vida de estudio sin que se vea forzado a advertir formalmente aquello que él quizás considerará como la inevitable minoría extremista de la universidad. Y aun si se viera forzado a advertirlo, no necesitaría hacer un escándalo por ello.<sup>1</sup> Un verdadero estudioso tiene cosas mejores que hacer que enfrascarse en un debate inútil con hombres que son culpables de *aspermatio rationis*. La revuelta, en general, no se ha transformado en algo tan vociferante, y tal vez nunca lo sea, como para igualar la agresividad paranoica de los casos mentales, pero ha llegado a ser lo suficientemente extendida como para no dejar duda que los movimientos restrictivos se las han arreglado para quedar fuera del avance empírico de la ciencia histórica y la filosofía.

Pero no obstante lo extendida que pueda llegar a ser la revuelta, y no obstante el éxito que pueda tener en hacer que la deformación restrictiva de la existencia pase a la defensiva por sólo el peso de la evidencia empírica, aún resta la tarea filosófica de encontrar una teoría de la conciencia que calce con los hechos de la enorme *stasis* que se ha desarrollado desde el siglo XVIII hasta adquirir sus actuales proporciones.

La respuesta que intenté en 1943 emergió tras largos años de dedicación a la fenomenología de Husserl, e igualmente, de largos años de conversación con Alfred Schuetz acerca de sus méritos y limitaciones. Ambos coincidimos en que la obra de Husserl constituía el más completo y competente análisis de ciertos fenómenos de conciencia que podía encontrarse en esa época; pero también coincidimos en las insuficiencias de su análisis, las que habían llegado a ser sumamente obvias en las *Méditations carésiennes* de 1931, y que habían hecho imposible aplicar el método fenomenológico, sin un

<sup>1</sup> Un gracioso incidente es descrito en Unesco, *History of Mankind* (1963), en la sección sobre *The Beginnings of Civilization*, escrita por Sir Leonard Wooley. Todo iba bien en una obra dedicada al progreso material y organizativo del hombre en el nivel de *homo faber*, hasta que Sir Leonard llegó al capítulo sobre las bellas artes. Puesto que él era un conocedor en materias artísticas, se sintió sorprendido por el hecho de que la calidad de las obras de arte que debía tratar era al menos tan buena como la de ciertos logros modernos que él nombraba. Pero si no había un avance en calidad, ¿qué sucedía entonces con el "desarrollo" restrictivista de la humanidad al cual él tenía que someter su propio estudio? Siendo un estudioso concienzudo como era, tenía que llamar la atención sobre el asunto, pero no le preocupó llevarlo más allá en sus ramificaciones teóricas. Menciono el incidente como un ejemplo de la forma mitigada que adquiere el conflicto por lo general.

desarrollo ulterior, a los fenómenos sociales que constituían nuestra preocupación principal.

Nuestras conversaciones llegaron a punto culminante cuando, en el verano de 1943, pude finalmente conseguir un ejemplar de *Krisis der Europaeischen Wissenschaften* de Husserl, publicado en *Philosophia I* (Belgrado, 1936). En este ensayo, pensado como una "Introducción a la filosofía fenomenológica", Husserl se explayaba en las motivaciones de su propia obra colocándola en el contexto de una historia filosófica. Según él, la historia de la razón humana tenía tres fases: i) una prehistoria, sin interés particular para el filósofo, que terminaba con la fundación griega de la filosofía; ii) una fase que comenzaba con la *Urstiftung* griega, la fundación primordial de la filosofía, que fue interrumpida por los pensadores cristianos, pero luego renovada por Descartes, y que llegaba hasta Husserl, y iii) una fase última, comenzando por el *Apodiktische Anfang*, el "comienzo apodíctico" establecido por su propia obra, y que continúa por siempre en el futuro, dentro del "horizonte de continuación apodíctica" de su fenomenología. Aún recuerdo el impacto cuando leí esta "filosofía de la historia". Yo estaba horrorizado, porque no pude evitar reconocer el demasiado familiar tipo de construcciones en fases, al cual se habían entregado los *philosophes* de la Ilustración y, después de ellos, Comte, Hegel y Marx. Era uno más de los simbolismos creados por pensadores apocalíptico-gnósticos, con el propósito de abolir una "historia pasada" de la humanidad y permitir que su "verdadera historia" comience con la propia obra del autor respectivo. Hube de reconocer ello como una de las violentas visiones restrictivas de la existencia que, en el nivel de la acción pragmática, me rodeaba por todas partes con su cuento narrado por un idiota, en la forma de comunismo, nacionalsocialismo, fascismo y la segunda guerra mundial.

Algo tenía que hacerse. Tenía que salir de ese "horizonte apodíctico" lo más rápido posible.

La acción inmediata consistió en la correspondencia con Alfred Schuetz, prosiguiendo nuestra conversación y clarificando la situación. Lo primero que escribí y le hice llegar fue un análisis crítico de *Krisis*, el ensayo de Husserl. El lector que se interese por los detalles de mi crítica puede encontrarla publicada en la edición alemana de mi *Anamnesis* (Munich: R. Piper and Co. Verlag, 1966).

Pero ello no bastaba. Tenía que formular la alternativa a la concepción de Husserl de una conciencia egológicamente constituida; y una formulación se sugería ahora como posible, al menos en principio, porque su meticulosa construcción del mecanismo de defensa contra toda crítica potencial de su apodicticidad había dado la clave. El constructo apocalíptico de Husserl tenía como propósito abolir la historia y, por lo tanto, justificar la exclusión de la

dimensión histórica de la constitución de la conciencia del hombre; la alternativa, por consiguiente, tenía que reintroducir la dimensión histórica que Husserl quería ver excluida. Tal reintroducción no podía ser lograda, por supuesto, jugando con problemas en la así llamada historia de las ideas, como un sustituto del filosofar; ni tampoco tendría sentido rechazar la magnífica labor que Husserl había realizado esclareciendo la intencionalidad de la conciencia. La dimensión histórica en discusión no era una pieza de "historia pasada", sino la permanente presencia del proceso de la realidad, en el cual el hombre participa con su existencia consciente. La realidad, por cierto, puede colocarse en la posición de un objeto de pensamiento propuesto por un sujeto de conocimiento, pero antes de que esto pueda suceder debe haber una realidad en la cual los seres humanos con una conciencia existen. Además, en virtud de su conciencia, estos seres humanos están muy conscientes de ser partes de una extensa realidad y expresan su conciencia por los símbolos de vida y muerte, de un todo cósmico estructurado por reinos de ser, de un mundo de objetos externos y de la presencia de la realidad divina en el cosmos, de mortalidad e inmortalidad, de creación dentro del orden cósmico y de salvación de su desorden, de descenso a las profundidades de la *psyche* y meditativo ascenso hacia su más allá. Dentro de este rico campo de realidad-conciencia tienen lugar, finalmente, los procesos de interrogación, indagación y búsqueda, de ser movidos y traídos a la búsqueda por una conciencia de la ignorancia, la que, para ser percibida como ignorancia, requiere la aprehensión de algo que valga la pena conocer; de un llamado al cual el hombre puede responder amorosamente o no tan amorosamente negarse a sí mismo; de la alegría de encontrar la dirección y la desesperación de haberla perdido; del avance de la verdad desde lo compacto a experiencias y símbolos diferenciados; y de los grandes avances de comprensión a través de visiones del tipo profético, filosófico y cristiano apostólico. En suma, la existencia consciente del hombre es un acontecimiento al interior de la realidad, y la conciencia del hombre está muy consciente de ser constituida por la realidad de la cual está consciente. La intencionalidad es una sub-estructura dentro de la extensa conciencia de una realidad que se vuelve luminosa por su verdad en la conciencia del hombre.

Reconocer esta extensa estructura de conciencia, sin embargo, plantea un problema fundamental en la epistemología filosófica. Si las aseveraciones abstractas acerca de la estructura de la conciencia habían de ser aceptadas como verdaderas, tenían primero que ser reconocidas como verdaderas en lo concreto. La verdad de ellas descansaba en las experiencias concretas de la realidad por parte de seres humanos concretos que eran capaces de articular su experiencia de la realidad y de su propio rol como participantes en ello, y así engendrar el lenguaje de la conciencia. La verdad de la conciencia era a la vez

abstracta y concreta. El proceso de verificación tenía que penetrar, por lo tanto, a través de los símbolos engendrados hasta la experiencia engendradora; y la verdad de la experiencia tenía que ser determinada mediante una experiencia de respuesta que pudiera verificar o refutar la experiencia engendradora. Aún peor: el proceso se veía posteriormente agravado por la imposibilidad de separar lenguaje y experiencia como entidades independientes. No existía una experiencia engendradora como entidad autónoma sino sólo la experiencia en tanto articulada por símbolos; y en el otro extremo del proceso de verificación no había tampoco una experiencia como entidad autónoma sino sólo una experiencia que podía articularse en símbolos de lenguaje y que, de ser necesario, podía modificar los símbolos de la experiencia engendradora para permitir que la verdad de los símbolos entregara más adecuadamente la verdad de la realidad experimentada. La verdad de la conciencia, su verificación y avance no podían ser identificados, ya sea con la verdad de las aseveraciones o con la verdad de la experiencia; era un proceso que permitía que su verdad se hiciera luminosa en la tensión procesal entre experiencia y simbolización. Ni las experiencias ni los símbolos podían llegar a ser objetos autónomos de investigación para un observador exterior. La verdad de la conciencia se revelaba a través de la participación en el proceso de la realidad; era esencialmente histórica.

La intuición [*insight*] de un proceso de la realidad que permitía que su verdad emergiera en la luminosidad de la conciencia y de sus procesos afectó mi trabajo en años siguientes en forma considerable, puesto que tuve que abandonar los muchos volúmenes de una casi acabada historia de las ideas políticas como algo filosóficamente insostenible, y hube de reemplazarla por un estudio del orden que emerge de la historia a partir de las experiencias de la realidad y su simbolización, a partir de los procesos de diferenciación y deformación de la conciencia. Pero las consecuencias de largo alcance, para una filosofía del lenguaje, por ejemplo, no se hicieron todas visibles de una vez. Lo que se imponía como inmediatamente necesario era lograr algo de claridad acerca de la razón de por qué una conciencia constituida por la realidad me parecía preferible a una realidad cognitivamente constituida por un ego trascendental. Yo estaba enfrentando la pregunta de por qué me sentía atraído por "horizontes más amplios" y repelido, cuando no asqueado, por deformaciones restrictivas. La respuesta a esta pregunta no podía ser encontrada poniendo la verdad contra la falsedad en el nivel de "ideas". Porque ese procedimiento sólo habría introducido la libidinosa apodicticidad de la restricción en el "horizonte más amplio". Las razones tenían que ser buscadas, no en una teoría de la conciencia, sino concretamente en la constitución de la conciencia que responde y que verifica. Y esa conciencia concreta era mi propia

conciencia. Quedaba de manifiesto que un filósofo tenía que dedicarse a explorar en forma rememorativa su propia conciencia para descubrir su constitución a través de sus propias experiencias de la realidad; ello, si dicho filósofo quería estar críticamente consciente de lo que estaba haciendo. Esta exploración, por lo demás, no podía detenerse ante los enriquecimientos más recientes de su horizonte, provocados por el aprendizaje y la observación de los acontecimientos políticos, porque su modo de respuesta al aprendizaje y a los acontecimientos era precisamente el asunto a esclarecer. Tenía que remitirse hasta donde el recuerdo de las cosas pasadas le permitiera, para alcanzar los estratos de realidad-conciencia menos cubiertos por las últimas acreencias. La *anamnesis* tenía que volver a capturar las experiencias de la infancia que se dejaban recapturar porque eran fuerzas vivientes en la actual constitución de su conciencia.

Los resultados de mi análisis rememorativo constituyó la segunda pieza entregada a Alfred Schuetz. En la presente edición inglesa aparece reimpreso como Capítulo 3, con el título "Anamnetic Experiments". Inmediatamente después escribí, de nuevo como parte de mi correspondencia con Schuetz, las reflexiones "Concerning a Theory of Consciousness", publicadas aquí como Capítulo 2, que explica la situación teórica como yo la entendí entonces.

El lector debería tener conciencia de que estas piezas eran parte de una correspondencia entre amigos. No fueron escritas para publicación y podrán, por lo tanto, parecer a veces ásperas en su estilo. Las he dejado intocadas para preservar su valor documental como análisis de la conciencia.

#### "EQUIVALENCIAS DE EXPERIENCIA Y SIMBOLIZACIÓN EN LA HISTORIA"\*

La búsqueda de las constantes del orden humano en la sociedad y la historia es, en la actualidad, incierta en su lenguaje. Un caudal más antiguo de conceptos está resultando ser inadecuado para expresar la búsqueda, en tanto uno nuevo no ha cristalizado todavía con suficiente precisión. Aún hablamos de los valores permanentes en el curso de la historia, aunque sepamos que el lenguaje de "valores" es *caput mortuum* de una pasada era de metodología; pero debemos usarlo si queremos damos a entender, puesto que ningún len-

\* Eric Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History" [1966], en *Published Essays, 1966-1985*, edición e introducción de Ellis Sandoz, vol. XII, *The Collected Works of Eric Voegelin* (Louisiana State University Press, 1990).

guaje que se adapte mejor a la experiencia que tiene el hombre de su condición humana ha alcanzado aún la etapa de común aceptación.

Aunque no hay un lenguaje adecuado que se imponga con la autoridad de una teoría establecida, hacemos uso de un lenguaje tal en el ejercicio de nuestro trabajo sobre los signos. Cuando nos dedicamos a estudios comparados acerca de los cultos ancestrales, las ceremonias de iniciación, los rituales de coronación, los mitos de la vida eterna o el juicio de los muertos en diversas sociedades, no hablamos de "valores" sino de cultos, ceremonias, ritos y mitos "equivalentes". Por lo demás, al proceder así, lo hacemos conscientes de las diferencias entre los símbolos y sabemos que la mismidad que justifica el lenguaje de "equivalencias" no reposa en los símbolos mismos, sino en las experiencias que los han generado. El lenguaje de las "equivalencias", por lo tanto, implica la intuición [*insight*] teórica de que los verdaderos temas centrales de nuestros estudios no son los símbolos mismos sino las constantes de generación de experiencia.

Lo que es permanente en la historia de la humanidad no son los símbolos sino el hombre mismo en busca de su humanidad y orden. Aunque el asunto pueda ser establecido en forma clara y simple, sus implicaciones son vastas. Porque un estudio comparado, si va más allá del registro de los símbolos como fenómenos, y penetra las constantes de generación de experiencia, sólo puede llevarse a cabo por medio de símbolos que, a su turno, se generan por las constantes que el estudio comparado está buscando. El estudio de los símbolos es una indagación reflexiva acerca de la búsqueda de la verdad del orden existencial; llegará a ser, si se desarrolla completamente, lo que convencionalmente se denomina una filosofía de la historia. La presurosa búsqueda de una teoría de "equivalencias" presupone, por consiguiente, la existencia de un filósofo que se ha vuelto consciente de la dimensión temporal de su propia búsqueda de la verdad y quiere relacionarla con la de su predecesor en la historia. La vehemencia con que se intenta reemplazar una teoría de "valores" por una teoría de "equivalencias" marca el punto en el cual el estudio comparado de los símbolos alcanza una comprensión de sí mismo como una búsqueda de la búsqueda. Las reflexiones subsiguientes intentan esclarecer, en la medida de lo posible dentro de los límites de un ensayo, los problemas principales de la nueva conciencia histórica. Voy a reflexionar, en primer lugar, sobre el encuentro del filósofo con un clima intelectual que se halla dominado por la teoría de "valores".

## I

Arribar a la comprensión de su propia humanidad, y ordenar su vida a la luz del conocimiento [*insight*] alcanzado, ha constituido una inquietud del

hombre que se remonta en la historia hasta los primeros registros escritos. Si hoy día un filósofo vuelca su reflexión hacia el área de realidad denominada existencia humana, no es que la descubra como una tierra incógnita, sino que se mueve entre símbolos, relativos a la verdad de la existencia, que representan las experiencias de sus predecesores.

El campo de las experiencias y de los símbolos no es un objeto que pueda ser observado desde afuera, ni tampoco presenta la misma apariencia para todos. Constituye, más bien, la dimensión temporal de la existencia, accesible sólo mediante la participación en su realidad; y lo que vea o no vea el filósofo que se mueve en ese campo, lo que comprenda o no comprenda, o el que descubra o no dónde se encuentra realmente, dependen de la manera en que su existencia haya sido formada a través de una disciplina intelectual abierta a la realidad, o deformada por una aceptación acrítica de creencias que oscurecen la realidad de la experiencia inmediata.

Supongamos que el filósofo se haya deformado adoptando la creencia de que la verdad de la existencia sea una serie de proposiciones acerca del recto orden del hombre en la sociedad y la historia, que la proposición sea demostrablemente verdadera y, por lo tanto, aceptable para cualquiera. Si, sosteniendo esta creencia, él ingresa en el campo de los símbolos, quedará decepcionado y desorientado. En vano buscará la serie única de proposiciones verdaderas que él pudiera haber esperado ver surgir del quehacer humano durante un período de más cinco mil años. El campo histórico se presentará más bien como una selva oscura de tales series, diferentes unas de otras, cada una pretendiendo ser la única verdadera, pero ninguna de ellas concitando la aceptación universal que se requiere en nombre de la verdad. Lejos de descubrir los valores permanentes de la existencia, se encontrará perdido en la bulliciosa lucha entre los poseedores de la verdad dogmática —teológica o metafísica o ideológica—. Si en esta confrontación con la dogmatomaquia\* del campo no pierde la cabeza entrando en la batalla, sino que se sostiene firme en su creencia de que la verdad existencial, si se puede encontrar de alguna manera, debe consistir en un catálogo último de proposiciones, reglas o valores, entonces tenderá a extraer ciertas conclusiones. Intelectualmente, tal vez recelará de una búsqueda que se ha venido dando desde hace milenios sin producir el resultado deseado, de una persecución de lo que no puede ser conocido y que, por consiguiente, mejor debe abandonarse; si entonces contempla el poco edificante espectáculo de la dogmatomaquia —con su frustración, alienación, con su feroz denostación y violencia— quizás estimará, incluso moralmente preferible, no dedicarse más a la búsqueda. Y difícilmente

\* Dogmatomaquia: Batalla de dogmas. [N. del T.]



le podremos criticar si al final decide que el escepticismo es la mejor parte de la sabiduría y se vuelve un honesto relativista e historicista.

La fase cuestionable en el proceso de pensar del filósofo no consiste en la conclusión escéptica sino en la creencia inicial por la cual fuerza la aparición, en el campo de los símbolos, de una perpetua dogmatomaquia. Contra este cargo, sin embargo, él puede alegar que ha sido injustamente acusado de efectuar violencia al campo —la creencia no es de su invención; la ha encontrado como un fenómeno del campo circundante, que se le ha impuesto masivamente— y que no está haciendo otra cosa que extraer conclusiones razonables de sus observaciones. ¿Qué hacemos ahora? ¿Declarar que su observación es verdadera y la conclusión cuestionable?

El problema de este círculo nos ocupará ahora. Por el momento, nos saldremos de él declarando: la historia no consiste en una corriente ininterrumpida de existencia en la verdad, sino que aparece interrumpida por períodos, o saturada por niveles, de existencia deformada. Es más, este período o estrato de deformación puede imponerse tan abrumadoramente a un hombre, que él se conformará a ello y consecuentemente se deformará a sí mismo al hacer que la existencia deformada se constituya en el modelo de la verdadera existencia. Y el filósofo que ha hecho suya la existencia deformada puede deformar, finalmente, el campo histórico de las experiencias y símbolos al imponerle su modelo de deformación. Los sectores deformados del campo adquieren el *status* de verdadera realidad, en tanto que los sectores de existencia verdadera son eclipsados por las imágenes de la deformación. Podemos referirnos al resultado como una *scotosis* de la verdad. En el caso del filósofo contemporáneo, la idea de que la verdad de la existencia del hombre debe constituir un cuerpo de doctrina permanentemente válido, de preferencia un sistema para acabar con todos los sistemas, puede ser rastreada hasta su origen más inmediato en la crisis de la teología y la metafísica en el siglo XVIII: los simbolismos, que habían sido generados por experiencias noéticas y pneumáticas durante la Antigüedad y la Edad Media, habían dejado de ser transparentes para la realidad generante, pues la fe existencial se había desecado hasta transformarse en creencia doctrinal, y los intentos críticos por reparar la pérdida por la vía de la recapturar la realidad de la existencia —aunque el éxito conseguido en otros aspectos no pueda ser negado ni disminuido— estaban condenados a fracasar en el punto decisivo, puesto que, bajo títulos tan glamorosos como sistema de ciencia o ciencia positiva, conservaban el deficiente modo de la verdad doctrinal como la forma en la cual tenía que ser vertida la nueva visión. A la teología doctrinaria y a la metafísica del siglo XVIII les siguieron las ideologías doctrinarias de los siglos XIX y XX; a un tipo más antiguo de doctrina fundamentalista siguió un nuevo fundamentalismo. Esta creencia de que la

verdad existencial es una doctrina que debe ser aceptada universalmente, por tanto, ha llegado a ser la marca de una "época", que se extiende aproximadamente desde 1750 a 1950. Es la época de la dogmatomauia moderna, frecuentemente llamada la época del "hombre moderno" —con los visos de una nueva época apocalíptica, de la época en la cual el hombre ha llegado a su mayoría de edad, de la edad perfecta y por lo tanto la última del hombre—. En la medida en que el presunto filósofo haya aceptado la particularidad de la época como la característica de su propia existencia, habrá incurrido precisamente en el acto de adaptación que un filósofo que valga la pena ser llamado así debe evitar a toda costa. Porque las "épocas" son muy deficientes en conciencia y orden del intelecto: constituyen el campo social e histórico de la existencia deformada, la cual, habiéndose escurrido del control de la existencia, tiende a usurpar la autoridad ordenadora que es propiamente la función del intelecto. Estamos lo suficientemente familiarizados con la época y su usurpación de la autoridad, puesto que todos hemos tenido nuestros encuentros con hombres que, rechazando rígidamente su humanidad, insisten en ser hombres modernos y, en un pretendido debate, intentan sepultarnos bajo la retórica de la existencia deformada. Este tipo de "época", es verdad, no puede ser evitada por el filósofo de nuestro tiempo; constituye el campo social en el cual ha nacido, y lo presiona por todos lados. Pero se supone que él no sucumbirá a su impacto. La vía del filósofo es la vía ascendente hacia la luz, y no la vía que desciende a la caverna. La insinuante presión para que se deforme a sí mismo, y tal vez para que se vuelva el vocero de la "época", debe ser neutralizada con la respuesta:

Mirad, mi nombre exudará a través tuyo  
 Más que el hedor de los excrementos de pájaro  
 En días de verano, cuando el cielo está caluroso (...)

la respuesta del Hombre a la "época", representada por el Alma de éste, por un desconocido pensador egipcio en el tercer milenio a. C. [...].

#### "RAZÓN: LA EXPERIENCIA CLASICA"\*

#### Apéndice

El despegue de la conciencia noética en la psiquis de los filósofos clásicos no constituye una "idea" o una "tradición", sino un acontecimiento en

\* Eric Voegelin, "Reason: The Classic Experience" [1974], en *Published Essays, 1966-1985*, edición e introducción de Ellis Sandoz, vol. XII, *The Collected Works of Eric Voegelin* (Louisiana State University Press, 1990), pp. 287-291 [Apéndice].

la historia de la humanidad. Los símbolos desarrollados en su curso son "verdaderos" en el sentido que articulan inteligiblemente la experiencia de desasosiego existencial en el proceso de volverse cognitivamente luminosa. Aunque el análisis clásico no constituye ni la primera ni la última simbolización de la humanidad del hombre en búsqueda de su relación con el estrato divino, es la primera en articular la estructura de la búsqueda misma: del desasosiego que ofrece la respuesta a su preguntar, del divino *Nous* como el promotor de la búsqueda, de la alegría de la luminosa participación cuando el hombre responde a la teofanía, y de la existencia volviéndose cognitivamente luminosa por su significado como un movimiento, en la *metaxy*, desde la mortalidad hacia la inmortalidad. La articulación de la estructura ha sido de verdad tan exitosa que aun la moderna revuelta egofánica contra la constitución teofánica de la humanidad del hombre tiene que utilizar el lenguaje del análisis noético si quiere ser inteligible, confirmado con ello la validez de la articulación de los filósofos.

Ciertamente, se obtuvieron conocimientos [*insights*] verdaderos respecto de la Razón como fuerza ordenadora en la existencia, pero hubieron de ser obtenidos como exégesis de la resistencia de los filósofos contra el desorden personal y social de la época que amenazaba absorberlos. Separar la "verdad" del conocimiento [*the "truth" of insight*] del esfuerzo de resistencia haría que la comprensión de la estructura del Entremedio [*In Between*] de la existencia fuera un disparate. La vida de la razón no conforma un tesoro de información para ser almacenada, es la lucha en la *metaxy* por el orden inmortalizador de la psiquis en resistencia contra la fuerza mortal de la avidez "apeirónica" del ser en el Tiempo. La existencia en el Entremedio de lo divino y lo humano, de la perfección y la imperfección, de la razón y las pasiones, del conocimiento y la ignorancia, de la inmortalidad y la mortalidad, no se anula cuando se vuelve luminosa para sí misma. Lo que sí cambió a través de la diferenciación de la Razón fue el nivel de conciencia crítica respecto del orden de la existencia. Los filósofos clásicos estaban conscientes de que este cambio constituía un acontecimiento de época; estaban absolutamente conscientes de las funciones educacionales, de diagnóstico y terapéuticas de sus descubrimientos; y colocaron los cimientos de una psicopatología crítica que fue más tarde desarrollada por los estoicos. Ellos no podían prever, sin embargo, las vicisitudes a las que se expondría su realización una vez ingresada en la historia y transformada en un factor integral de las culturas de las sociedades helénica, cristiana, islámica y occidental moderna. No podían prever la incorporación de la filosofía a diferentes teologías de revelación, ni tampoco la transformación de la filosofía en metafísica proposicional. Y, sobre todo, no podían prever que el simbolismo noético que ellos habían creado se

\*\* De *apeiron*: sin límites (N. del T.).

separaría radicalmente de su contexto experiencial, de modo que el vocabulario filosófico quedaría libre para entregarle al ataque a la Razón la apariencia de la Razón. La dinámica de su resistencia se movilizó desde la decadencia del mito cosmológico y desde la revuelta sofista hacia el "amor a la sabiduría"; ellos no anticiparon un futuro distante en el cual la revuelta egofánica pervertiría el significado de los símbolos noéticos, la extensa *dégradation des symboles*, como Mircea Eliade ha denominado a este fenómeno moderno, de modo que la dinámica de la resistencia tendría que dirigirse desde el sistema de pensadores en estado de alienación hacia la conciencia noética nuevamente.

Presentar los conocimientos *[insights]* clásicos como reliquias "doxográficas" no sólo sería inútil, sino que destruiría el verdadero significado de ellos como expresión de la resistencia humana al desorden mortal de la época. No es que esas nociones deban ser recordadas, sino que la resistencia al "clima de opinión" (Whitehead) debe continuar, si la vida de la Razón ha de ser mantenida verdaderamente viva. El presente ensayo es obviamente un acto de resistencia en continuidad con el esfuerzo clásico. La táctica utilizada ya habrá quedado clara. En primer lugar, el prácticamente olvidado contexto experiencial del cual depende el significado de la Razón tenía que ser restaurado. Es más, en la medida en que eso fuera posible en un espacio pequeño, he tratado de establecer la coherencia interna de las piezas de análisis que en las fuentes están diseminadas en un vasto cuerpo de literatura. Desde la base de la experiencia restaurada, entonces, era posible ramificarse en la psicopatología de la alienación y la *aspernatio rationis*. Y desde esta base ampliada por el análisis estoico, finalmente, era posible caracterizar la revuelta moderna contra la Razón, así como el fenómeno del sistema. En esta caracterización crítica, sin embargo, tuve que concentrarme selectivamente en casos flagrantes; la importancia general del análisis clásico como un instrumento de crítica no se hizo totalmente visible. Será oportuno, por lo tanto, presentar un diagrama de los puntos a ser considerados en cualquier estudio sobre los asuntos humanos, del *peri ta anthrophina* en el sentido aristotélico.

		Persona	Sociedad	Historia
	Nous divino			
	Psiquis-noético			
	Psiquis-Pasiones			
	Naturaleza animal			
	Naturaleza vegetativa			
	Naturaleza inorgánica			
▼	Apeiron-Profundidad			

La columna vertical izquierda enumera los niveles en la jerarquía del ser desde el *Nous* hasta el *Apeiron*. El hombre participa en todos ellos; su naturaleza es un resumen de la jerarquía del ser. La flecha que apunta hacia abajo indica el orden de formación desde arriba hacia abajo. La flecha que apunta hacia arriba indica el orden de fundación desde abajo hacia arriba.

Las columnas horizontales representan las dimensiones de la existencia del hombre como persona en la sociedad y la historia. La flecha que apunta hacia la derecha indica el orden de fundación.

*Principio de integridad:* Una filosofía *peri ta anthropina* debe cubrir la cuadrícula determinada por las dos coordenadas. Ninguna parte de la cuadrícula debe ser considerada hipostáticamente como una entidad autónoma, descuidando el contexto.

*Principio de formación y fundación:* El orden de formación y fundación no debe ser invertido o distorsionado de alguna manera, como por ejemplo por su transformación en una causalidad operando desde arriba o desde el fondo. Específicamente, todas las construcciones de fenómenos en un nivel superior como epifenómenos de procesos en uno inferior, es decir, las llamadas falacias reduccionistas, están excluidas como falsas. Esta regla, sin embargo, no afecta la causalidad condicionante que es la esencia misma de la fundación. Ni tampoco están permitidas las inversiones del orden de la fundación en la columna horizontal. Específicamente, todas las "filosofías de la historia" que consideran hipostáticamente la sociedad o la historia como un absoluto, eclipsando la existencia personal y a su significado, están excluidas como falsas.

*Principio de realidad metaxy.* La realidad determinada por las coordenadas constituye la realidad del Entremedio, inteligible como tal por la conciencia del *nous* y del *apeiron* como sus polos limitantes. Todas las "fantasías polémicas" que tratan de convertir los límites de la *metaxy*, sea la altura noética o la profundidad apeirónica, en un fenómeno dentro de la *metaxy*, deben ser excluidas como falsas. Esta regla no afecta los genuinos simbolismos escatológicos o apocalípticos que expresan imaginativamente la experiencia de un movimiento dentro de la realidad hacia un Más Allá de la *metaxy*, tales como las experiencias de mortalidad e inmortalidad.

El diagrama ha probado ser de especial valor para los estudiantes, pues les entrega un caudal mínimo de criterios objetivos sobre lo *verdadero* y lo *falso* para su lucha contra el cúmulo de literatura contemporánea de opinión. Con la ayuda del diagrama es posible clasificar proposiciones teóricas falsas mediante la asignación de sus lugares en la cuadrícula. En ocasiones se ha transformado en un juego estudiantil excitante el ubicar ideas que gozan de la popularidad del momento en alguna de las veintiuna cuadrículas. Más allá de su función como ayuda técnica para dominar los fenómenos contemporáneos

de desorden intelectual, el diagrama tenía sobre los estudiantes el efecto, psicológicamente importante, de hacerles superar la sensación de desorientación y extravío que sentían al verse presionados cada día por un torrente inmanejable de falsas opiniones.

"EL COMIENZO Y EL MAS ALLÁ:  
UNA MEDITACIÓN SOBRE LA VERDAD"\*

Ser e intencionalidad

Como un acontecimiento en la realidad, la conciencia del hombre está estructurada por las experiencias de nacimiento y muerte, de profundidad apeirónica y altura noética, de mortalidad e inmortalidad, de un mundo externo y presencia divina, de creación y salvación, de Comienzo y Más Allá. Al mismo tiempo, no obstante, la realidad en la cual el suceso tiene lugar se mueve a la posición de un objeto en relación con la conciencia del hombre; estamos conscientes de algo, del objeto —intencional— propuesto por el acto de conciencia, y nos referimos al objeto por medio de los símbolos generados en nuestra experiencia de la realidad. La conciencia tiene, entre otras estructuras, la estructura de la intencionalidad. Como consecuencia, siempre existe la posibilidad de que la filosofía se desvíe en proposiciones acerca de las cosas cuando pensadores de segundo orden destruyen la complejidad del acontecimiento al reducir la conciencia a la relación entre "pensamiento" y "objeto de pensamiento". La estructura de la intencionalidad puede transformarse de forma tan intensa en el modelo de la conciencia, que el pensador olvidará el Todo divino cósmico en el cual su acto de conciencia ocurre como un acontecimiento de participación. Cuando esto sucede, la realidad será reducida a un catálogo de artículos que incluirá debidamente dioses y hombres, animales, plantas y objetos físicos, todos los cuales serán subsumidos en el encabezamiento de "ser cosas" (*ta onta*); la vasta gama del conocimiento humano, arraigada en las experiencias metalépticas [*metaleptic*], será reducida al sector intencional del conocimiento de los objetos: a "información", si puedo hacer uso de la consigna contemporánea; y, consecuentemente, el lenguaje se reduci-

\* Eric Voegelin, "The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth" [*ca.* 1977], en *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, introducción y edición de Thomas A. Hollweck y Paul Caringella, Vol. XXVIII, *The Collected Works of Eric Voegelin* (Louisiana State University Press, 1990), pp. 206-212 ["Being and Intentionality" y "Gilson"].

rá al sector de intencionalidad de los "referentes" y aseveraciones proposicionales. Me referiré a este fenómeno y sus síntomas como la reducción intencional. Debe notarse que, con la reducción de la conciencia a su intencionalidad, estamos tocando las más profundas causas estructurales de la anteriormente descrita tendencia a considerar hipostáticamente los polos de la tensión existencial como entidades autónomas.

La reducción intencional causa estragos entre la pluralidad de significados en los cuales el término *ser* debe usarse, si se insiste en emplearlo indiscriminadamente para abarcar todos los puntos que un análisis de la conciencia debe tocar. Obviamente, el "ser del Todo" ["*being of the Whole*"] en el cual el "ser cosas" ["*being things*"] participa, no es el modo de ser de las cosas participantes. En el "ser cosas", además, no todas tienen el mismo modo de ser, puesto que el modo divino de ser, para mencionar sólo la diferencia respecto de nuestro interés inmediato, no es el modo físico. Cuando Parménides, por ejemplo, alcanza la visión del Ser divino y la expresa con un exclamativo ¡Es!, la realidad del mundo externo disminuye hasta su status de *doxa*, de apariencia o ilusión; e inversamente, cuando un pensador acepta el modo físico del ser como el modelo de la realidad, puede llegar a la conclusión de que Dios, quien ciertamente no existe a la manera de un objeto físico, "no existe". Y para empeorar la confusión sobre el ser, no se puede dejar de reconocer que la intencionalidad de la conciencia, aunque real sin asomo de duda, no es una de las "ser cosas" que se busca; puesto que la intencionalidad del acto pertenece al Entremedio [*In Between*] de la participación, a la luminosidad de la conciencia en el sentido platónico de la *metaxy*.<sup>1</sup> Como sugieren estas obser-

<sup>1</sup> En este punto, en un borrador anterior de alguna de las páginas de esta sección, Voegelin incluyó las siguientes líneas, las que no mantuvo en su último borrador:

"Entre los intentos modernos para tratar de resolver este problema debe recordarse la gran línea que corre desde el *cogitare* cartesiano y el *apriori* kantiano hasta la 'reducción fenomenológica' del acto a las estructuras de *noesis* y *noema*, de Edmund Husserl, o hasta la construcción de William James en su fase de empirismo radical, de una 'experiencia pura' que no pertenece ni a la conciencia ni al mundo externo. Estos intentos revisten fundamental importancia porque se mueven por la conciencia, y la han preservado para nosotros, de que el 'sujeto de pensamiento' ni debe ser 'psicologizado' o 'fisiologizado', en tanto que el 'objeto de pensamiento', en el sentido del *noema* de Husserl, no es el 'ser cosas' al cual se refiere. Sin embargo, por importantes que estos intentos sean, aún tienen que soportar la carga histórica de defensa o ataque contra los distintos aspectos de una 'metafísica' medieval o una moderna 'ontología', así como contra los múltiples descarrilamientos de una 'ciencia del ser'. Ellos no han conseguido penetrar aún en la estructura de múltiples capas de una experiencia que consiste, al mismo tiempo, en el proceso en el cual la realidad se torna luminosa a sí misma en la conciencia. Dichos intentos no dejan suficientemente

vaciones, los numerosos modos y significados de "ser" no tendrán sentido a menos que se cumplan dos condiciones. En primer lugar, el conjunto de significados no debe ser fragmentado. Los numerosos significados sólo tendrán sentido si se los entiende como partes integrales del complejo analítico articulado y simbolizado por los filósofos griegos como Ser, cuando descubrieron la estructura de la realidad como el objeto a ser explorado por el indagador *nous* del hombre. Sólo cuando los poderes cognitivos del *nous* y del *logos* se tornen conciencia articulada, las míticamente compactas "cosas pasadas, presentes y por venir" de la época de Homero darán lugar a los símbolos diferenciados de *kosmos*, *to pan*, *to on*, *ta onta*, y *aletheia*, los cuales denotan los múltiples aspectos del complejo. El ser como realidad estructurada y la Razón indagadora como el instrumento de su exploración son correlativos. No obstante, aun cuando se reconozca la correlación, y se respete la integridad del complejo, todavía puede transformarse en un disparate el gran descubrimiento de la estructura de la realidad y su inteligibilidad, del Ser y la Razón, a menos que se cumpla la segunda condición: el descubrimiento no debe ser mal entendido como disolviendo o reemplazando la realidad divinamente misteriosa en la cual tiene lugar, en tanto inteligible para la mente del hombre, la estructura del Ser y su descubrimiento, o haciendo que se vuelva superflua la simbolización del misterio mediante el Mito y la Revelación. Ninguna exploración de la estructura del Ser puede responder las dos preguntas fundamentales acerca de la existencia y la esencia formuladas por Leibniz: ¿Por qué existe algo, por qué no nada? y ¿Por qué ese algo es así?

Gilson

En su tratamiento de *Deus est ipsum esse per suam essentiam*, de Santo Tomás, Etienne Gilson ha llamado la atención acerca de un punto de potencial descarrío. En la concepción tomista de la realidad, el *actus purus* de existencia divina es absoluto, en tanto que cualquiera otra existencia lo es en tanto creatura contingente en la existencia del Dios creador. En este "universo encantado", como lo llama Gilson, todo ser cosas atestigua por su acto de existencia la existencia de Dios. Sin embargo, aunque aceptando la concepción tomista, Gilson cree que, por su "desnudez técnica", el lenguaje del Ser obstruye antes que facilita el ingreso a este mundo divinamente encantado. La verdad

en claro las distinciones de 'ser' que he hecho recientemente; ni tampoco dejan en claro el complejo analítico en el cual tienen que llevarse a cabo como un todo, el que desaparecerá de la vista si se le intenta abordar desde una 'posición' situada en cualquiera de sus partes interdependientes".



que encanta a Gilson tan fuertemente como para "no importar vivir en cualquier otro universo", no será transmitida en forma de encantamiento por conceptos metafísicos perfectos, sino que requiere, para su expresión convincente, de la visión de un "mundo sagrado, impregnado hasta en sus fibras más íntimas por la presencia de un Dios cuya soberana existencia lo salve para siempre de la nada". Lo que "encanta" no es el trabajo conceptual del santo, sino la sacralidad de una creación que rinde testimonio de la omnipresencia divina. Si de esta manera, sin embargo, se relega la metafísica a segundo plano, debemos preguntarnos por cuál criterio la visión de Santo Tomás puede ser juzgada como con mayor "encantamiento" que cualquiera otra experiencia de la presencia divina en el cosmos, tal como, por ejemplo, la platónica. Gilson está seguro de tener la respuesta a esta pregunta. Con un toque ligeramente despectivo, escribe: "Constituye un hermoso pensamiento el que todo esté lleno de dioses: Tales de Mileto lo tuvo, y Platón lo ha tomado de él; pero ahora todo está lleno de Dios". Y luego deja que el lector extraiga las consecuencias de una confrontación que él supone convincente por su mera formulación (*Le thomisme* [5 ed., 1948], 146 ff).

Gilson se desalienta por un lenguaje exuberante del Ser que tiende a oscurecer la experiencia de la divina realidad cósmica que se supone debe hacer inteligible. La dinámica de la búsqueda humana amenaza con subyugar a la llamada divina; y la única verdad de la realidad, tal como emerge de la *metaxy*, está en peligro de disociarse en las dos verdades de Fe y Razón. Uno puede percibir en la obra de Santo Tomás la posibilidad de que la ciencia del Ser derive, como sucedió en los siglos modernos, hacia una fuente autónoma de verdad. Reaccionando contra esta tendencia, Gilson quiere llevar la dinámica de llamada-respuesta de vuelta a donde pertenece, por ejemplo, al polo revelatorio, teofánico de la tensión existencial. El encantamiento de la búsqueda deriva del encantamiento con la realidad de la cual la búsqueda forma parte. Sin embargo, cuando Gilson trata de restaurar para la verdad de la realidad un equilibrio que siente peligrar por la conceptualización preponderante en términos del Ser, deja que su lenguaje compensatorio compense en exceso. Las "visiones" de Tales, Platón y Santo Tomás tienden a aparecer como entidades autónomas de carácter revelatorio, intocadas por alguna implicación con la Razón de la indagación humana. Tal concepción, sin embargo, podría inclinarse hipotáticamente hacia el lado de la llamada teofánica tanto como el lenguaje exuberante del Ser se inclina del lado de la búsqueda humana. De aquí que, aunque coincido con las observaciones y sentimientos de Gilson, no estoy seguro de que las conclusiones que ahora voy a extraer serían las suyas, si se hubiera dado la molestia de explicitarlas.

La respuesta de Gilson a un defecto correctamente percibido en la perfección tomista tiene que ser ambigua, puesto que descansa en un lenguaje

convencional que se está volviendo obsoleto en nuestra situación histórica. Las dicotomías de Fe y Razón, Religión y Filosofía, Teología y Metafísica no pueden seguir siendo usadas como términos últimos de referencia, cuando tenemos que encarar experiencias de realidad divina con su rica diversificación en las culturas étnicas de la antigüedad, con su interpretación en las culturas de los imperios ecuménicos, con la transición de la conciencia desde la verdad de los dioses intra-cósmicos hasta la verdad del Más Allá divino, y con la expansión contemporánea del horizonte de la ecúmene global. No podemos seguir ignorando que los símbolos de la "Fe" expresan la búsqueda de respuesta del hombre en igual medida que la llamada reveladora, y que los símbolos de la "Filosofía" expresan la llamada reveladora en igual medida que la búsqueda de respuesta. Debemos reconocer, además, que la tensión medieval entre Fe y Razón deriva de los orígenes respectivos de esos símbolos en las dos diferentes culturas étnicas de Israel y la Hélade, que en la conciencia de los profetas israelitas y de los filósofos helénicos la experiencia diferenciadora del Más Allá divino era enfocada respectivamente hacia la llamada reveladora y la búsqueda humana, y que los dos tipos de conciencia tuvieron que enfrentar nuevos problemas cuando los acontecimientos políticos de la época Ecuménica les permitió zafarse de las amarras que los ataban a las culturas étnicas y los forzó a confrontarse en las condiciones de multicivilización de un imperio ecuménico.

Si las múltiples estructuras en el proceso de conciencia personal, social e histórica se toman en cuenta, no se puede hablar más de la exploración platónico-aristotélica del Ser como "filosofía" en el sentido corriente. La acción reflexiva de los pensadores helénicos es una búsqueda llevada a cabo por seres humanos concretos, en respuesta a una llamada divina desde el Más Allá del alma; y la llamada es tan franca en lo que concierne a su fuente, que se hace palabra en el simbolismo mismo del Más Allá. ¿Pero, quién es este "dios" que no habla desde el Olimpo sino de alguna parte más allá del cosmos? El esfuerzo del filósofo para responder esta pregunta tiene que lidiar con la tradicional *fides* en los dioses intra-cósmicos que están presentes "en todas las cosas" desde el Comienzo. Si los dioses personales son intra-cósmicos, ¿puede el "dios" más allá de los dioses intra-cósmicos ser personal también? Y si la llamada desde el Uno Más Allá debiera emanar de un dios Uno personal, ¿no condenaría esta revelación a los dioses, hasta aquí personales, a la no-divinidad? Las preguntas de esta clase no nacen meramente del problema del "antropomorfismo" tradicional, aunque éste sea también un factor de la situación, como sabemos por la lucha de los presocráticos con el asunto, en particular por Jenófanes. Su razón más profunda se encuentra en el conflicto entre un Dios del Más Allá que ordena la psiquis humana atrayéndola hacia sí, y un Dios del Comienzo que crea un orden tan imperfecto que requiere un esfuerzo

especial de revelación y de respuesta para sacar al hombre del desorden de la realidad. ¿Puede el dios salvador del alma ser el mismo dios, o el mismo tipo de dios, que el dios que ha creado la realidad de la cual es necesaria la salvación? Estas preguntas no pueden ser reducidas a la alternativa gilsoniana de un cosmos pagano "lleno de dioses" y un cosmos cristiano "lleno de Dios", porque ellas nacen dentro del "paganismo" mismo cuando el Uno de la realidad divina se revela desde el Más allá llamando al alma que responde. Las mismas preguntas, debe notarse, nacen de la evolución revelatoria de Israel, cuando el Dios Uno del Pueblo Elegido tiene que vérselas con los "otros dioses" de las otras naciones, hasta que los "otros dioses" devienen en "falsos dioses" y, finalmente, en "no-dioses". El caso israelita es especialmente ilustrativo de la dinámica del movimiento, porque el mismo Yahweh que, por la fuerza de su Unicidad espiritual empuja a los otros dioses a la no-divinidad, retiene en tal forma el carácter de los "otros dioses" de los que se separa, que se transforma en la víctima de la divinidad más radicalmente espiritualizada de los pensadores gnósticos. Porque en el psicodrama gnóstico de la divina realidad, que concluye en la creación libidinosa del mundo, al dios creador israelita se le asigna el papel de demonio, cuya obra debe ser deshecha, con la ayuda cognitiva del hombre, por el Dios pneumático del Más Allá que se revela a través de Cristo como mensajero.<sup>2</sup> Cualquiera sea la respuesta "cristiana", el problema es definitivamente pre-cristiano y "pagano". □

<sup>2</sup> En este punto en un borrador anterior, Voegelin agregó las siguientes líneas: "En el caso de los filósofos clásicos, el Más Allá divino no se revela como el Dios uno personal, sino que permanece en un anonimato impersonal por el cual se distingue de las divinas personalidades intra-cósmicas. Que ésta no puede ser toda la historia del Más Allá, sin embargo, lo reconoce Platón mediante su creación de los mitos del filósofo, que cuentan las 'historias' de una realidad divina que se revela desde el Más Allá. Con todo, aunque él sabe que el ámbito divino de la psiquis, una vez que ha llegado a tomar conciencia de su tensión hacia el Más Allá, no puede ser expresado con suficiencia por el lenguaje analítico del Ser, y que lo 'más' que se requiere no puede ser entregado por el mito más antiguo, el lenguaje de su propio mito queda en deuda con la simbolización de los dioses intra-cósmicos; nunca llega a ser tan radicalmente 'revelatorio' como los símbolos que emergen de la crisis espiritual de la época Ecuménica en su fase posterior, judeo-cristiana. En el mito platónico, el Ser del Más Allá puede llegar a ser el Demiurgo del cosmos y el Titiritero que atrae el alma hacia su inmortalidad, pero no llega a ser el radicalmente transmundano Creador *ex nihilo* ni el Salvador que entra al mundo para encarnarse él mismo en el sufrimiento de éste. Los personajes de las historias platónicas 'verdaderas' o 'verosímiles' no tienen la autoridad divina, sea de los dioses intra-cósmicos o del Dios revelado radicalmente. La autoridad revelatoria que irradia de las 'historias' platónicas, no obstante, hasta hoy día deriva de la elaboración imaginativa; en el lenguaje familiar del mito intra-cósmico, de la llamada divina a la cual los filósofos respondían por medio de su indagación sobre la estructura de la realidad en el lenguaje del Ser. El simbolismo del Ser se vuelve, y permanece, el lenguaje con autoridad de la nueva *fides*".