



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE
DOCTORADO

TESIS DOCTORAL

La experiencia de la trascendencia. Una introducción al
pensamiento de Eric Voegelin

D. José María Carabante Muntada

2023



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO
TESIS DOCTORAL

La experiencia de la trascendencia Una introducción al pensamiento de
Eric Voegelin

Autor: D. José María Carabante Muntada

Directores: D. Urbano Ferrer Santos y Rocco D'Ambrosio



**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD
DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

Aprobado por la Comisión General de Doctorado el 19-10-2022

D./Dña. José María Carabante Muntada

doctorando del Programa de Doctorado en

Filosofía

de la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad Murcia, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada:

La experiencia de la trascendencia. Una introducción al pensamiento de Eric Voegelin

y dirigida por,

D./Dña. Urbano Ferrer Santos

D./Dña. Roco D'Ambrosio

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Si la tesis hubiera sido autorizada como tesis por compendio de publicaciones o incluyese 1 o 2 publicaciones (como prevé el artículo 29.8 del reglamento), declarar que cuenta con:

- *La aceptación por escrito de los coautores de las publicaciones de que el doctorando las presente como parte de la tesis.*
- *En su caso, la renuncia por escrito de los coautores no doctores de dichos trabajos a presentarlos como parte de otras tesis doctorales en la Universidad de Murcia o en cualquier otra universidad.*

Del mismo modo, asumo ante la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada, en caso de plagio, de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Murcia, a 20 de marzo de 2023

Fdo.: José María Carabante

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Información básica sobre protección de sus datos personales aportados	
Responsable:	Universidad de Murcia. Avenida teniente Flomesta, 5. Edificio de la Convalecencia. 30003; Murcia. Delegado de Protección de Datos: dpd@um.es
Legitimación:	La Universidad de Murcia se encuentra legitimada para el tratamiento de sus datos por ser necesario para el cumplimiento de una obligación legal aplicable al responsable del tratamiento. art. 6.1.c) del Reglamento General de Protección de Datos
Finalidad:	Gestionar su declaración de autoría y originalidad
Destinatarios:	No se prevén comunicaciones de datos
Derechos:	Los interesados pueden ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación, oposición, limitación del tratamiento, olvido y portabilidad a través del procedimiento establecido a tal efecto en el Registro Electrónico o mediante la presentación de la correspondiente solicitud en las Oficinas de Asistencia en Materia de Registro de la Universidad de Murcia

La experiencia de la trascendencia. Una introducción al pensamiento de Eric Voegelin.

RESUMEN:

La presente investigación tiene por objeto el análisis de la noción de experiencia en la obra de Eric Voegelin. La hipótesis principal del trabajo es que, debido al papel nuclear de la vivencia de la trascendencia para el filósofo alemán, los análisis sobre su obra, centrados en sus aportaciones al campo de la filosofía política, resultan restrictivos e insuficientes. En este sentido, se ofrece una perspectiva novedosa, presentando a Voegelin como un filósofo y sosteniendo que su peculiar visión de la política parte de su previa comprensión de experiencia. A fin de sustentar la hipótesis, la tesis analiza el concepto voegeliniano de experiencia trascendente y su teoría metafísica de la conciencia. Se descubre así que, frente a la interpretación moderna, existe un nivel luminoso de la psique condiciona la vivencia de participación. Esta sitúa la existencia humana en el Metaxy, es decir, en la intersección entre inmanencia y trascendencia.

La investigación se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, después de presentar, en la introducción, la hipótesis y el método de trabajo, se incluye un primer apartado para situar la obra voegeliniana en el contexto de la filosofía contemporánea. Seguidamente, se recoge una amplia biografía del autor y un estudio sobre las influencias. Tras explicar de qué modo es posible la experiencia del ser trascendente y hasta qué punto dota de sentido a lo experiencial, se procede a determinar sus consecuencias. En efecto, la vivencia de la participación y dependencia del ser humano con respecto a su fuente trascendente repercute en el lenguaje, en la praxis política y en la comprensión de la historia. Finalmente, antes del apartado de conclusiones, se revisa el concepto de ideología, entendida esta como la imposibilidad de la vivencia determinante.

La investigación avanza en círculos concéntricos y tiene un estilo reconstructivo, como es propio del autor que se estudia. No existen en lengua española muchas tesis dedicadas a este filósofo de origen alemán y nuestro trabajo puede servir también de introducción a su pensamiento. La principal contribución de la tesis es mostrar que toda la filosofía de Voegelin depende del vínculo entre el ser humano y la trascendencia y de la conciencia del mismo hecha posible por la estructura de la intencionalidad.

ABSTRACT:

The aim of this research is to analyse the notion of experience in the work of Eric Voegelin. The main hypothesis of the paper is that, due to the central role of the experience of transcendence for the German philosopher, the analyses of his work, focused on his contributions to the field of political philosophy, are restrictive and insufficient. In this sense, a novel perspective is offered, presenting Voegelin as a philosopher and arguing that his peculiar view of politics stems from his prior understanding of experience. In order to support the hypothesis, the thesis analyses Voegelin's concept of transcendent experience and his metaphysical theory of consciousness. It is thus discovered that, in contrast to the modern interpretation, there is a luminous level of the psyche that conditions the experience of participation. This situates human existence in the *Metaxy*, i.e. at the intersection between immanence and transcendence.

The research is organised as follows. First, after presenting, in the introduction, the hypothesis and the working method, a first section is included to situate Voegelin's work in the context of contemporary philosophy. This is followed by an extensive biography of the author and a study of his influences. After explaining how the experience of transcendent being is possible and to what extent it gives meaning to the experiential, we proceed to determine its consequences. Indeed, the experience of the human being's participation in and dependence on his or her transcendent source has repercussions on language, political praxis and the understanding of history. Finally, before the concluding section, the concept of ideology, understood as the impossibility of the determinant experience, is reviewed.

The research proceeds in concentric circles and has a reconstructive style, as is typical of the author under study. There are not many theses in the Spanish language devoted to this German-born philosopher and our work can also serve as an introduction to his thought. The main contribution of the thesis is to show that Voegelin's whole philosophy depends on the link between the human being and transcendence and on the consciousness of the human being made possible by the structure of intentionality.

Para Belén, Teresa y Marta, como siempre

“Veritatem vero quae est in rerum essentia, pauci considerant”

Anselmus, De Veritate, 9.

ÍNDICE

PRÓLOGO	18
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE ERIC VOEGELIN	23
INTRODUCCIÓN	25
1.OBJETO Y PRINCIPALES HIPÓTESIS	25
2.MÉTODO Y ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.....	29
CAPÍTULO I	37
CONSIDERACIONES PREVIAS	37
1.INTRODUCCIÓN.....	37
2.VOEGELIN, PENSADOR METAFÍSICO	42
3.VOEGELIN Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA	48
4.EL DESORDEN COETÁNEO	51
CAPÍTULO II	54
VIDA, OBRA E INFLUENCIAS	54
1.INTRODUCCIÓN.....	54
2.PRINCIPALES ETAPAS DE LA VIDA DE ERIC VOEGELIN.....	55
3. CONTEXTO E INFLUENCIAS CULTURALES Y FILOSÓFICAS.....	85
CAPÍTULO III	95
LA RECONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA. LA VIVENCIA TRASCENDENTE	95
1.INTRODUCCIÓN.....	95

2.LOS NIVELES DE ANÁLISIS DE LA CONCIENCIA	99
3.LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA.....	103
4. TRASCENDENCIA, INMANENCIA Y PARTICIPACIÓN.....	131
5. HACIA UNA CARACTERIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTE..	139
6.LA NOCIÓN DE ORDEN.....	145
CAPÍTULO IV.....	150
SÍMBOLO Y VERDAD	150
1.INTRODUCCIÓN.....	150
2. LENGUAJE, REALIDAD Y CONCIENCIA.....	153
3. LA VERDAD DEL SÍMBOLO.....	167
4. EL PROBLEMA DE LA VERIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA.....	183
5.LA FILOSOFÍA COMO SÍMBOLO	188
CAPÍTULO V	208
EXPERIENCIA TRASCENDENTE, POLÍTICA E HISTORIA	208
1.INTRODUCCIÓN.....	208
2. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA VIVENCIA TRASCENDENTE.....	213
3.LA TEORÍA DE LA REPRESENTACIÓN.....	231
4.REPRESENTACIÓN TEMPORAL Y ESPIRITUAL. LA TEOLOGÍA POLÍTICA Y LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO.....	239
5.LA EXISTENCIA HISTÓRICA: ENTRE TIEMPO Y ETERNIDAD	246
CAPÍTULO VI.....	263
LA DEFORMACIÓN DE LA EXISTENCIA. IDEOLOGÍA Y GNOSTICISMO	263
1.INTRODUCCIÓN.....	263
2. IDEOLOGÍA Y EXISTENCIA DEFORMADA.....	266
3.LA REVUELTA EGOFÁNICA. MUERTE DE DIOS Y APOCALIPSIS DEL HOMBRE.....	282

4.SISTEMA Y SEGUNDA REALIDAD	287
5.GNOSTICISMO Y MODERNIDAD.....	291
6.FUNDAMENTO PARA LA ESPERANZA	299
CONCLUSIONES	303
CONCLUSIONS.....	317
CONCLUSIONI.....	329
BIBLIOGRAFÍA	343
FUENTES PRIMARIAS	343
FUENTES SECUNDARIAS	344

PRÓLOGO

Escribir una tesis doctoral exige tesón y dedicación, pero también una actitud en cierto modo obsesiva con el tema de estudio. Por otra parte, tampoco es lo mismo enfrentarse a la tarea de nuevas que hacerlo, como es mi caso, una segunda vez, con la experiencia que supone concluir un primer doctorado. En estas páginas profundizo sobre una de las más eminentes aportaciones teóricas del siglo XX, la de Eric Voegelin, quien, a pesar de ser casi un desconocido, escribió una obra -vasta e inabarcable- en la que late la aspiración a la sabiduría. Él estaba animado por el mismo espíritu que vivificaba la búsqueda de los primeros filósofos. Mi objetivo es reivindicar, partiendo de una lectura muy personal, pero fundada, del corpus voegeliniano, una noción amplia de experiencia a fin de allanar el camino para que se reproduzca el reencuentro del ser humano con lo real.

Tal y como se explica a continuación, mi primer contacto con los trabajos de Voegelin se remontan al momento en que redactaba mi primera tesis. Tuve en aquella oportunidad la tentación de cambiar de objeto de investigación, es decir, busqué excusas para abandonar a Habermas -sobre quien a la sazón versaba aquel doctorado- y dedicarme de lleno a Voegelin. Bien aconsejado, no lo hice, pero empecé a incursionar, cada vez con arrebatos más apasionados, en el maravilloso terreno de la filosofía. El fruto de años de estudio y esfuerzo está aquí condensado. Excuso decir que a mí no me compete juzgar afortunadamente el contenido de lo que sigue, pero he de dejar constancia que mi empeño ha rendido importantes frutos intelectuales y personales. Con eso me doy por pagado.

Hay dos aspectos de la obra de Voegelin que, en mi opinión, resulta perentorio y urgente realzar. En primer lugar, su interés ontológico. No trata de elucidar la estructura de lo real mediante abstracciones o categorías inventadas, sino de auspiciar una mirada que, como exige la verdad, contribuya a descifrar el enigma de la realidad. Al igual que la poesía, también la filosofía nos despabila y revela las complejas y ricas dimensiones que están ahí fuera, esperando a que, por ventura, la palabra humana las acoja en su discurso. He ahí el auténtico *logos*. Para ello, la disposición más idónea no es la indiferencia, sino la de un espectador implicado, es decir, asombrado, inquieto,

maravillado hacia lo que se despliega ante él. En segundo término, Voegelin pone de manifiesto la importancia de lo que supera al hombre. Que a eso lo llamemos ser, misterio o Dios da, a nuestros efectos, igual. Su obra me fascina porque toma estas sendas tan significativas y hondas.

Habría aprendido poco -muy poco- en términos filosóficos si no expresara mi agradecimiento. En otro lugar he escrito que en la admiración fructifica siempre la flor más cumplida de la gratitud. Sabiendo esto, uno es consciente de que consignar los nombres de las personas a las que se debe algo -o se admira- sería una tarea interminable. Con todo, es de justicia agradecer la dedicación constante y el apoyo del director de esta tesis. Urbano Ferrer no es únicamente un maestro, sino el más palpable testimonio de que la compañía del virtuoso tiene un efecto sanador y terapéutico. Sería desconsiderado si limitara mi reconocimiento a este trabajo. Es mucho más lo que le debo en órdenes existenciales de mayor trascendencia. El profesor Ferrer me ha asesorado; ha enmendado sobre todo mis errores cuando era menester, aunque también ha sabido con su profundidad filosófica enriquecer mis aciertos. Además, ha confiado en mí cuando los plazos llegaban a su fin: solo una paciencia prudente y amistosa -paternal- como la suya podía vencer el posible desánimo suscitado por mi repetida inconstancia.

Agradezco también el asesoramiento de Rocco D'Ambrosio, codirector de la investigación. Desde el primer día que me puse en contacto con él, me ha atendido con generosidad exquisita. Como experto en la obra de Voegelin, sus indicaciones han sido valiosísimas para el desarrollo de este trabajo. Su ayuda fue indispensable durante la estancia en la Universidad Gregoriana, donde tuve la oportunidad de conversar con él sobre la filosofía voegeliniana y su interpretación.

Hay muchos amigos que me han dado aliento y seguridad cuando más lo necesitaba. Una tesis es siempre una empresa larga, lo que explica que a menudo quienes la emprenden no la concluyan. Durante el camino, muchos compañeros se han convertido en bastones para apoyarme o en hitos en los que descansar. En otros casos, por mi obsesión por la filosofía, he vertido en ellos mis inquietudes y mis reflexiones, lo que seguramente les ha dejado -literalmente- con la palabra en la boca. Muchas de mis amistades son compañeros de la Facultad de Derecho de la UCM. A todos ellos quiero darles aquí las gracias. También a quienes forman parte de Acepresa y la Universidad Villanueva.

Deseo también agradecer la atención y la amabilidad de la Universidad de Murcia, a sus profesores, coordinadores, bibliotecarios, personal de secretaría y servicios. Su forma de atender a mis solicitudes y la manera tan cordial de solucionar los problemas generados por mi torpeza burocrática e informática es digna de destacar.

Por último, quiero expresar mi agradecimiento a mi familia y, especialmente, a mi madre. Como siempre, mi mujer, Belén, ha sido un faro al que mirar cuando alrededor solo hay tormenta o una niebla tan cerrada y densa que uno corre el peligro de desorientarse. Si al final consigo siempre crecer es porque ella está ahí, empujándome a dar los pasos decisivos - los primeros, pero sobre todo los últimos- con su sentido común, su fina inteligencia y su aguerrida constancia. En realidad, ella es la parte principal de mi mejor yo, de nuestro mejor nosotros. A ella, y a mis hijas, Teresa y Marta, dulces y rebeldes, va dedicado todo este trabajo que ha llegado a su fin arañando horas a un tiempo que no era mío, sino esencialmente suyo.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE ERIC VOEGELIN

Afortunadamente, disponemos de las obras completas de Eric Voegelin en inglés. Estas ocupan 34 volúmenes. Los datos son los siguientes: *The Collected Works of Eric Voegelin* (Columbia and London: U. Missouri Press). En esta investigación se han tenido en cuenta principalmente la edición de los textos publicados en dicha colección. Se han consultado, como es lógico, versiones complementarias en diversos idiomas, tal y como aparece recogido en la bibliografía final. Hemos considerado oportuno consignar aquí las abreviaturas de los trabajos más citados. Por otro lado, se quiere hacer notar que se ha decidido verter al castellano las citas para facilitar la lectura. Sin ninguna excepción, todas las traducciones de textos en el trabajo son nuestras.

A: *Anamnesis* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1978, version de G. Niemeyer).

AFTAL: *A Friendship That Lasted a Lifetime: The Correspondence Between Alfred Schutz and Eric Voegelin* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2011).

AN: *Anamensis. On The Theory of History and Politics* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2002). CW Vol. 6.

AR: *Autobiographical Reflections* (Baton Rouge, Louisiana U. Press, 1989).

ARR: *Autobiographical Reflections. Revised Edition with Glossary* (Baton Rouge, Louisiana U. Press, 2011).

FF: *Fe y Filosofía. Correspondencia (1934-1964)* (Madrid: Trotta, 2009).

HA: *Hitler y los alemanes* (Madrid: Trotta, en prensa. Traducción de José María Carabante).

HP VIII: *History of Political Ideas. Crisis and the Apocalypse of Man* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1989). CW Vol. 26.

HPI II: *History of Political Ideas. The Middle Ages to Aquinas* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1997). CW Vol. 20.

LNCP: *La nueva ciencia de la política* (Madrid: Katz, 2006).

OFAM: *On The Form of American Mind* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1995). CW Vol. 1.

OH I: *Order and History I. Israel and Revelation* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2001). CW Vol. 14.

- OH II:** *Order and History II. The World of the Polis* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2000). CW Vol. 15.
- OH III:** *Order and History III. Plato and Aristotle* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2000). CW Vol 16.
- OH IV:** *Order and History IV. The Ecumenic Age* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2000). CW Vol 17.
- OH V:** *Order and History V. In Search of Order* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2000). CW Vol 18.
- PE (1934-1939):** *Published Essays. 1934-1939* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2001). CW Vol. 9
- PE (1953-1965):** *Published Essays. 1953-1965* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2000). CW Vol. 11.
- PE (1966-1985):** *Published Essays. 1966-1985* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1990). CW Vol. 12.
- RP:** *Las religiones políticas* (Madrid: Trotta, 2014). Presentación a cargo de J. M. Carabante y G. Graíño.
- RS:** *Race and State* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1997). CW Vol. 2.
- SC:** *Selected Correspondence. 1950-1984* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2007). CW Vol. 30.
- TAS:** *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1999). CW Vol. 4.
- TDHO:** *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers: 1939-1985* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2004). CW Vol. 33.
- THRI:** *The History of the Race Idea: From Ray to Carus* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1998). CW Vol. 3.
- TNL:** *The Nature of Law and Related Legal Writings* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1991). CW Vol. 27.
- WH:** *What is History? and Other Late Unpublished Writings* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1990). CW Vol. 28.

INTRODUCCIÓN

1.OBJETO Y PRINCIPALES HIPÓTESIS

La presente investigación se propone analizar las raíces filosóficas de la teoría política de Eric Voegelin, uno de los principales científicos sociales del siglo XX, aunque por desgracia, en España su obra es prácticamente desconocida¹. El propósito es que este trabajo sirva como introducción global a su pensamiento y, al mismo tiempo, se busca enriquecer el material bibliográfico en castellano disponible en torno a su figura². Ahora bien, no se trata de una investigación meramente descriptiva; a menudo se ha considerado que la principal aportación de Voegelin se ha producido en el ámbito de la filosofía práctica, realzando su papel en el proceso de revitalización de la política. Sin embargo,

¹ En nuestro país, algunas de las principales obras de Voegelin se publicaron en los años sesenta, bajo el sello de Rialp. No fue hasta una nueva edición de *La nueva ciencia de la política* (2006), en la editorial argentina Katz, cuando volvió a despertarse un nuevo interés. A ella siguieron algunas traducciones de obras importantes, como la correspondencia con Leo Strauss (*Fe y filosofía*), *Las religiones políticas*, *El asesinato de Dios y otros escritos*, *La guerra y la gracia* o *Hitler y los alemanes* (en prensa). En cualquier caso, el desconocimiento de Voegelin en nuestro país contrasta con el interés despertado en otras regiones de Europa, especialmente en Italia.

² Voegelin ha recibido poca atención en el campo académico español. Hasta ahora, además de un artículo de J. Fueyo, hay otro de J. Roiz y le han nombrado José Luis Villacañas o investigadores interesados en el campo de la teología política. Con todo, la única obra que estudia su filosofía política de forma sistemática es la de Carlos A. Casanova, *Verdad escatológica y Acción intramundana* (Pamplona: Eunsa, 1999), resultado de una tesis doctoral. Hay otras investigaciones que tratan algún aspecto de Voegelin, como la tesis doctoral de Juan Dorado Romero o Bernat Torres Morales. Asimismo, hay que mencionar el libro de J. Monserrat y B. Torres (eds.), *Eric Voegelin* (Buenos Aires: Katz, 2019). Vid. Bibliografía.

esta aproximación a su pensamiento, tan habitual, sorteaba la que a nuestro juicio constituye su verdadera contribución: el análisis de la experiencia filosófica fundamental, la experiencia del orden trascendente. Por este motivo, y aunque él se presentó como filósofo político³, esta tesis doctoral se vertebró sobre la exposición de la que, según nuestro autor, es la vivencia humana fundamental y constitutiva.

Nuestra hipótesis de partida es la siguiente: aun cuando ha sido político el enfoque desde el que se ha abordado el estudio de este pensador, a nosotros nos parece que no hay nada en él -ni en su obra, ni en su formación, ni en sus preocupaciones- que desmerezca atribuirle cabalmente la condición de filósofo, en el sentido más amplio y metafísico del término. Confiamos en que las razones de hacerlo queden claras a lo largo de las páginas que siguen, escritas con el objetivo de demostrar que la experiencia trascendente es el elemento que dota de unidad a su filosofía y que, por tanto, el restablecimiento de esta última -tan perentorio y urgente hoy- es la aportación más relevante de este filósofo de origen alemán. Junto con esta primera hipótesis, se intenta, como propósito secundario, ofrecer una visión global de su pensamiento.

La situación por la que atraviesa la filosofía en la actualidad es tan crítica como siempre, de modo que se antoja imprescindible volver la mirada a una actitud original y puramente filosófica como la de Voegelin, en la que se mezcla inteligencia con profundidad, así como buenas dosis de erudición, preocupaciones epistémicas, metafísicas, políticas, históricas... Quizá no sea extemporáneo recordar que justamente la hondura es lo que principalmente me llamó la atención de él, en un lejano 2006. Por aquel entonces, redactaba mi primera tesis doctoral⁴ sobre el pensamiento de J. Habermas y estaba imbuido en corrientes sociológicas alemanas y anglosajonas, intentando desembarazar la confusión que el positivismo había introducido en el pensamiento social. Justo entonces apareció una nueva edición de uno de sus ensayos más celebrados: *La nueva ciencia de la política*. Sin ánimo de resultar sentimental, he de confesar que la referencia que Voegelin hacía a la verdad y al ser -¡en un libro de ciencia política!- fue como un soplo de aire fresco que no solo me abrió una dimensión filosófica más honda desgraciadamente abandonada por la ciencia y la teoría política, sino que desde entonces

³ AR, p. 58.

⁴ Cfr. J. M. Carabante, *Entre la esfera pública y la política discursiva* (Madrid: Difusión, 2013).

me ha proporcionado además un enfoque para abordar los temas de investigación de los que me he ocupado en mi trayectoria⁵.

En concreto, lo que llamó mi atención fue la búsqueda de fundamentos ontológicos y el análisis de la experiencia metafísica que realizaba Voegelin para explicar el significado de la acción política. Su teoría me confirmó que era menester recuperar el entramado existencial de los conceptos -también de los políticos-. Por otro lado, también me atrajo el hecho de que mi camino intelectual fuera -salvando las distancias y sin presuntuosidad- muy semejante al suyo: ambos hemos seguido esa dirección que nos ha llevado del derecho y la teoría social a la pregunta por los fundamentos últimos y a una filosofía de corte sapiencial y clásica.

A decir verdad, son muchos los atractivos que posee una obra como la de Voegelin. Para un filósofo del derecho, quizá lo más relevante sea el de obligarnos a levantar la mirada al horizonte metafísico a fin de entender lo que el aparato legal implica. Desde este punto de vista, confiere una dignidad especulativa a la ciencia social, que la había perdido. Su sagacidad ha descubierto que las principales categorías que manejamos -derecho natural, representación, ley, justicia, orden, entre otras- no son abstracciones vacías o divertimentos ideológicos, sino símbolos que recogen y condensan experiencias humanas sublimes. Es evidente que este convencimiento -que llevó a nuestro autor a realizar un esfuerzo intelectual titánico con el fin de rescatar lo que subyace a la cultura simbólica que se nos ha transmitido- cambia la manera en que el teórico mira la realidad que le circunda.

Tampoco cabe duda de que la reflexión sobre la experiencia filosófica originaria puede servir para remozar el estado en que se encuentra la filosofía contemporánea, hendida todavía por la ruptura entre teoría y praxis. A pesar de los intentos de regeneración, no se ha restañado aún esa herida. Ni los esfuerzos en el campo teórico ni en el práctico han rendido muchos frutos porque, a lo sumo, se ha llegado a deducciones prácticas de la teoría o a una filosofía práctica sin un anclaje teórico satisfactorio. Se echan en falta propuestas más omnicomprendivas que permitan, además de cuestionar por

⁵ Cfr. J. M. Carabante, *Perfiles filosóficos. Hombre, sociedad y derecho en el pensamiento contemporáneo* (Pamplona: Aranzadi, 2022), *passim*.

razones obvias las tesis posmodernas y el fin de los grandes relatos⁶, recuperar esa concepción -griega- según la cual la búsqueda de la verdad transforma al ser humano, puesto que la experiencia del ser tiene efectos catárquicos. No es de extrañar que la *periagogé* platónica se haya interpretado como una conversión. Solo reivindicando lo que esta entraña, en términos filosóficos, se pueden superar las estrechas y espurias fronteras entre la teoría y la praxis. A fin de cuentas, el fin es el ejercicio contemplativo, *bíos theoretikós*, la visión del ser divino que repercute tanto en la existencia individual como social e histórica.

Afrontamos, pues, esta investigación con la pretensión de explicitar que la filosofía -por mucho que perturbe esta afirmación a la academia- es una disciplina espiritual, lo cual -justo es decirlo- constituye una novedad. Atendiendo a las investigaciones existentes sobre el autor, no hay muchos especialistas que lo hayan estudiado desde esta perspectiva. Todos, en verdad, reconocen la profundidad de sus aportaciones y el vasto alcance de sus trabajos, pero analizan sus contribuciones casi siempre desde puntos de vista parciales: la política, la epistemología, el orden, la historia, la antropología, la ciencia noética, las religiones o la teología política, el derecho, las ideologías... En este sentido, a nuestro parecer, se pueden discernir dos estructuras claramente en el trabajo voegeliniano: de un lado, una estructura más superficial, aparente, en la que se introduce por temas especializados o concretos. Y, en segundo lugar, otra más profunda, cuando ofrece la clave existencial, espiritual y metafísica de aquellos fenómenos que estudia. Nosotros, a diferencia de la mayoría de los intérpretes, hemos optado por seguir la segunda pista -la metafísica- porque es la que sugiere el propio Voegelin en un pasaje de su obra, cuando indica con claridad que los problemas de orden social - los problemas, al fin y al cabo, a los que se enfrenta indiscutiblemente la teoría política- solo se pueden solventar “como parte de una ontología general”⁷. No en vano, él mismo comenta que “el problema decisivo de la filosofía” es la experiencia de la trascendencia⁸.

⁶ Para una visión general sobre la posmodernidad, cfr. J. L. Rodríguez, *Crítica de la razón posmoderna* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2006), así como D. Lyon, *Postmodernidad* (Madrid: Alianza, 1996). Nos hemos ocupado del fin de los grandes relatos en J. M. Carabante, *Mayo del 68* (Madrid: Rialp, 2018).

⁷ *LNCP*, p. 25.

⁸ *AFTAL*, p. 42. En otra carta, señala Voegelin a su amigo y confidente: “La esencia de la filosofía a mi juicio reside en la interpretación de las experiencias de trascendencia”, p. 171.

Esta cita pone negro sobre blanco por qué es necesario dejar de encasillarle⁹. Si en ocasiones parece que está próximo a la antropología es porque, en el momento histórico en que vivió, esta había asumido las funciones de la metafísica¹⁰. Como en Heidegger, también en su caso se alcanza el ser a través de lo humano. En Voegelin, la experiencia trascendente tiene lugar en el alma del filósofo, en la psique del hombre y el ser humano es teofánico porque participa de lo divino, ya sea mediante la búsqueda filosófica (*zetema*) o en cuanto destinatario de la palabra revelada (Revelación). En la experiencia del orden trascendente, el alma se ordena y se convierte en medida o criterio del orden social e histórico. La existencia humana, bajo estas consideraciones, se desarrolla como realidad participada, en tensión, puesto que la persona se halla suspendida entre inmanencia y trascendencia. Lo explica el propio filósofo alemán al advertir que la tensión existencial constituye el centro ordenante en tres áreas: en primer término, en la conciencia humana; en segundo lugar, en las sociedades organizadas y, por último, en el tiempo histórico¹¹.

La filosofía como ejercicio espiritual consiste en captar esa experiencia originaria de nuestra condición ontológica mediante los símbolos elaborados para expresarla, es decir, estriba en interpretar y aclarar con el uso de la razón la vivencia trascendente. Creemos que todas sus preocupaciones e intuiciones se pueden reconducir a esa experiencia de la trascendencia a la que una y otra vez vuelve en su obra, hasta el punto de que con la estrategia hermenéutica que aquí empleamos se comprende atinadamente su mérito intelectual, al menos mucho mejor que si estudiáramos cada una de sus contribuciones de forma aislada.

2.MÉTODO Y ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Como ocurre en la mayoría de las tesis en el campo filosófico, nuestra investigación tiene un carácter hermenéutico y está hecha gracias al estudio atento y exhaustivo de los textos de Voegelin. Puedo decir que mi vecindad con ellos ha sido constante desde que lo descubrí, ya que, además del estudio intenso y repetido de los mismos, he tenido la suerte de poder traducirlos y escribir acerca de los mismos. En 2014

⁹ Encasillar es siempre un intento de reducir la complejidad. Por ello, mejor superar la tentación. En el caso de Voegelin, además, hay otro inconveniente: las diversas matizaciones terminológicas que emplea, de modo que podría acusársenos de falta de rigurosidad si optáramos por una de ellas en perjuicio de otras significaciones o sentidos.

¹⁰ Cfr, G. Amengual, *Antropología filosófica* (Madrid: BAC, 2007), p. 8.

¹¹ *AN*, p. 407.

recibí el encargo de la editorial Trotta para revisar una traducción provisional de *Las religiones políticas*. Además de modificar sustancialmente el manuscrito, junto a Guillermo Graíño realicé una presentación que ha servido desde entonces como introducción general -ciertamente sucinta- a la obra de nuestro pensador. Esa edición ha sido importante porque ha dado a conocer al público de habla española un libro central y muy relevante -*Las religiones políticas*, en la versión de 1938-, en donde ajusta cuentas con el nazismo de un modo radical; no en vano, tuvo que huir de Austria. También ha servido para poner en circulación de nuevo *Ciencia, política y gnosticismo*, en una nueva y más ajustada traducción¹².

Hace un par de años la misma editorial me encargó la edición de otro texto crucial: *Hitler y los alemanes* (en prensa) con un extenso comentario de mi autoría. Asimismo, para profundizar en la obra de Voegelin obtuve una beca de la Fundación Witherspoon en 2013 con el fin de participar en un curso organizado en la Universidad de Princeton sobre “Natural Law and Theologico-Political Question”, en el que se abordaban algunos aspectos del pensamiento voegeliniano. He podido disfrutar del contacto cercano, con estancias en la Universidad Gregoriana de Roma, con Roco D’Ambrosio, experto en la filosofía de nuestro autor. Fruto del estudio de la obra de Voegelin, que me ha dado un conocimiento profundo de trabajo, han sido algunas ponencias académicas en reuniones internacionales (UNAM, Universidad de Lucerna) y artículos y textos -especializados y divulgativos- publicados en la última década.

Una vez establecida con claridad la hipótesis de mi trabajo, es preceptivo hablar del método de investigación. He seguido el analítico-crítico: buscando profundizar en las obras de Voegelin, he tratado de sistematizar sus aportaciones y examinarlas empleando como eje vertebrador el concepto de experiencia trascendental. Insisto en que nuestro abordaje trata de dotar de sistematicidad a una construcción premeditadamente asistemática; hemos eludido, salvo cuando era necesario para la comprensión, las aproximaciones más genéticas, que se centran en el modo en que surgen los conceptos. Nuestra misión ha sido explicarlos y, para determinar su importancia, señalar las relaciones o vínculos que pueden tener con otras categorías u otras corrientes filosóficas.

¹² La edición en castellano de *RP* incluye varios textos: por un lado, *Las religiones políticas*, de 1938, pero también *Ciencia, política y gnosticismo*, que nace de unas conferencias que Voegelin impartió una vez que regresó a Europa, en 1959.

Mediante una consulta ininterrumpida e inmediata de su obra, tanto en las versiones inglesas como alemanas cuando ha sido posible, he intentado ir destilando los conceptos y categorías que precisaba para comprender la centralidad de la experiencia en su visión filosófica. Mi principal interlocutor ha sido Voegelin, con quien he buscado dialogar directamente, acudiendo solo a bibliografía secundaria cuando era menester y primando los estudios en nuestro idioma¹³. Como es un autor poco estudiado en nuestros parajes, este modo de proceder es muy pertinente. Por eso, esta tesis tiene un componente metodológico hermenéutico importante. He tratado de seguir con la máxima fidelidad al propio Voegelin y, como la suya, este trabajo tiene un matiz claramente reconstructivo: de la lectura insistente de sus textos he tomado conciencia del alcance que puede tener la reconstrucción intelectual, de modo que, como hace él con los autores que estudia, he pretendido atender a las experiencias que subyacen a su trabajo teórico.

Esta tesis doctoral no avanza de manera lineal, sino en círculos concéntricos. Eso significa que se ahonda sucesivamente en la interpretación y exposición de la experiencia trascendente que se realiza en los primeros capítulos. Es esta la mejor estructura que hemos hallado para la investigación, en primer lugar, puesto que de este modo se resalta el carácter central y fundamental de la vivencia trascendente, al tiempo que se van aclarando paulatinamente sus implicaciones. En segundo término, podemos decir que es la misma metodología que se descubre en la trayectoria voegeliniana. Si deseamos, en este sentido, confirmar que la experiencia humana de la trascendencia es el tema *par excellence* de nuestro autor, nada mejor que seguir su propio camino y operar como lo hizo él: ampliando en cada trabajo nuestra comprensión de la vivencia esencial del ser humano.

Sería imposible enumerar los diversos temas de interés de Voegelin; igualmente, lo sería dar cuenta de sus inquietudes intelectuales e incluso de sus objetos de investigación. Por esta razón, hemos de realizar una advertencia preliminar: hemos sido muy escrupulosos a la hora de seleccionar las cuestiones adyacentes que traíamos a colación en nuestro trabajo. Era necesario hacerlo para no perder, efectivamente, la centralidad de la experiencia, ni dejar de lado el objetivo primario y secundario que nos

¹³ Hay que tener en cuenta que sobre Voegelin se ha escrito mucho. Incluso hay una página web (www.voegelinview.com) dedicada a interpretar su pensamiento. Sería bueno, en cuanto a las interpretaciones, explicitar las diferencias que se aprecian entre sus seguidores americanos, más centrados en la política, y los continentales, que ofrecen una perspectiva más filosófica.

propusimos. Hay, además, dos motivos más que justifican la opción tomada. Así, se encuentran numerosos ensayos -ya lo hemos comentado- que analizan aspectos parciales de las aportaciones de nuestro autor, de modo que quien tenga un interés específico puede acudir a ellos. Por otro lado, no habernos circunscrito al tema de nuestra tesis hubiese hecho inacabable el borrador. Con todo, lo que más ha pesado es la coherencia metodológica: queríamos confirmar si se puede caminar por la obra voegeliniana desembrollando ese núcleo tan palpable que es la experiencia de participación. Apuntamos, a modo de ejemplo, algunas de las cuestiones dejadas de lado: la polémica con Husserl, el problema de la historiogénesis, los imperios ecuménicos, las disputas con A. Toynbee, las clases de gnosticismo...

Antes de resumir brevemente el contenido de los capítulos, es preciso aclarar algunas de las dificultades a las que nos hemos enfrentado a lo largo de la investigación. La primera tiene que ver con el carácter interrumpido de algunas líneas de trabajo de Voegelin. Se ha dicho a este respecto que la filosofía de Voegelin es un comienzo y en realidad está una y otra vez en los inicios¹⁴. Es verdad que no cabe considerar como un síntoma de debilidad los cambios de postura y de opinión -mucho menos en el caso de un filósofo-, pero eso aumenta considerablemente la complejidad de quien se propone reflexionar sobre un autor. De quien aquí nos ocupamos dejó inacabados muchos proyectos; inició otros y su teoría pende de tantos hilos que es imposible abarcarlos todos¹⁵. Por otro lado, quien se aproxima a su obra ha de enfrentarse a la inacabable extensión de la misma y al carácter fragmentario de algunos trabajos. Las *Collected Works of Eric Voegelin* editadas por la editorial de la Universidad de Missouri ocupan 34 volúmenes, pero no llegan a 15 las obras terminadas y más o menos definitivas.

Junto a estas dos primeras dificultades, hay que incluir tres más. Una de ellas tiene que ver con el premeditado carácter asistemático de los trabajos de Voegelin, que optó siempre por el comentario extenso de textos clásicos y que desconfió de las abstracciones porque, a su juicio, acababan opacando la realidad. En segundo término, el que se enfrenta a Voegelin tiene que superar el desafío de su enorme erudición, que puede tanto asustar

¹⁴ Cfr. E. Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of history* (Seattle and London: Washington U. Press, 2014), p. 274.

¹⁵ Algunos de ellos: teoría del derecho, la concepción de la modernidad, el problema de las religiones políticas, la cuestión de la representación política, historia de las ideas, simbolización y lenguaje, etc.

como asfixiar¹⁶. Relacionado con este inconveniente, se encuentra el escollo terminológico. Él mismo fue consciente de la dificultad de la comunicación filosófica tanto porque el significado de los términos se ha ido desvaneciendo -premeditadamente, a través de la usurpación ideológica del vocabulario clásico, o bien de forma impremeditada-, como por el curioso hecho de que un vocablo filosófico a veces se emplea para significar una cosa y la contraria. Aun cuando un ferviente admirador de Voegelin ha brindado al público un diccionario de sus expresiones, especificando el lugar concreto de su obra en que aparecen, ni siquiera esa ventaja despeja del todo los aprietos¹⁷. Por último, debemos llamar la atención sobre la escasa bibliografía existente acerca de nuestro concreto particular tema de estudio, por lo que hemos tenido que ir vadeando el temporal de las interpretaciones y espigando, con la meticulosidad de un etólogo, las consideraciones más vinculadas con la problemática de la experiencia.

Pero ¿cuál será el contenido de nuestra investigación? Partiendo de nuestra hipótesis, dedicaremos, tras realizar unas consideraciones previas -capítulo primero-, un segundo capítulo a presentar la vida de Eric Voegelin y las principales influencias que recibió, a fin de que sirva de contextualización. El tercer capítulo estará dedicado a analizar, en el marco de su teoría de la conciencia, la experiencia de la trascendencia. Es en el alma (en la psique) donde tiene lugar la revelación del orden del ser y por eso el análisis de la conciencia es el punto arquimédico, el lugar del encuentro entre trascendencia e inmanencia. Se tratará, en este apartado, de realizar una caracterización de esa experiencia metafísica, reflexionar sobre sus condiciones de posibilidad y, especialmente, ahondar en su carácter de centro irradiador y fundante. Algunos de los conceptos clave en esta presentación serán los siguientes: participación, realidad, trascendencia e inmanencia, entre otros.

El cuarto capítulo está centrado en sistematizar los frutos epistémicos de la experiencia y sus posibilidades de articulación simbólica. En este sentido, la finalidad es exponer la concepción voegeliniana de la verdad y sus diferentes modulaciones, así como su peculiar filosofía de las formas simbólicas. De acuerdo con Voegelin, la experiencia

¹⁶ Un ejemplo sintomático: la enciclopedia Oxford Reference dice que Voegelin es un “filósofo político prolífico y abstruso”.

¹⁷ Nos referimos al *Dictionary of Voegelinian Terminology*, disponible en línea y realizado gracias a los esfuerzos de J. Elliot. Se trata de un recurso que hemos empleado y muy indicado para introducirse en una obra tan amplia como la de nuestro autor.

del orden trascendente supera los límites del lenguaje proposicional. Eso exige estudiar la naturaleza de la expresión de la verdad, su posible comunicación y, en definitiva, reflexionar sobre lo que permite exteriorizar la experiencia metafísica. Es especialmente importante, a este respecto, incluir en este marco la crítica al cientificismo positivista, en la medida en que a su juicio supone una alteración de la experiencia, de modo que corta y mutila la conexión entre las ideas y las vivencias, entre el concepto y la realidad, de la misma manera que posterga el objeto, privilegiando el método.

La concreción simbólica de la experiencia trascendente tiene sentido siempre y cuando quien se aproxime al orden del ser sienta imperiosamente la necesidad de comunicar su descubrimiento y pretenda, de algún modo, acomodar la realidad social a la medida y realidad trascendente. El conjunto de problemas a que esto da lugar será objeto de nuestra consideración en el capítulo quinto. En él -en el que aclararemos los fundamentos de la teoría política de Eric Voegelin- abordaremos la estructura simbólica de la sociedad, el vínculo entre política y verdad y, especialmente, la teoría de la representación, que constituye el concepto central de su filosofía política.

La experiencia de la trascendencia tiene lugar en el tiempo y de ella -de su descubrimiento- depende la condición histórica del ser humano. Como explica en una de sus obras fundamentales, *Order and History*, “el orden de la historia emerge de la historia del orden”¹⁸. Por otro lado, sin la apertura a un orden diferente al de la inmanencia no puede abrirse el horizonte de la temporalidad. La posibilidad del pasado y el futuro, su comprensión, requiere partir de la idea de presente como “presencia ante Dios”. La historicidad, pues, exige la delimitación de la trascendencia y la inmanencia. En el capítulo quinto, junto con el orden social, afrontaremos la concepción histórica de Voegelin, destacando su comprensión del ciclo histórico como un proceso mundano y al tiempo teofánico¹⁹, ya que el descubrimiento del orden trascendente se lleva a cabo mediante un desarrollo temporal inagotable que transforma la historia en una concreción paulatina de sus simbolizaciones.

Por último, antes de entrar en el capítulo de conclusiones, nos introduciremos en el capítulo sexto en el análisis voegeliniano de las ideologías. Subrayaremos entonces su surgimiento a partir del explícito rechazo del orden trascendente, reflexionando sobre

¹⁸ *OHI*, p. 19.

¹⁹ *AR*, 112.

las perturbaciones sociales e históricas que son consecuencia de una previa enfermedad espiritual. A lo largo de su trayectoria, Voegelin empleó diferentes términos para referirse a ese proceso, especialmente relevante en el origen de la modernidad -movimientos gnósticos y revuelta egofánica, entre otros-, términos que, en cualquier caso, aluden a la cancelación o rechazo del orden del ser. La investigación recorre y sintetiza la obra completa de Voegelin, deteniéndose en la dimensión personal, social y política de la experiencia humana fundamental²⁰.

Desearíamos, al final, dejar constancia sobre cuál es a nuestro juicio la principal aportación de este pensador, que sin duda está llamado a convertirse en un clásico. Más allá de cuestiones de detalle, lo importante es que quien frecuenta las obras de Voegelin asiste a la recuperación del sentido originario de la reflexión filosófica, precisamente aquel que el decurso de la historia y la sociedad de la información parecen amenazar. No resulta trivial, pues, atribuir a la filosofía un significado espiritual y existencial, ni recordar que es la búsqueda y el amor a la sabiduría la atractiva exigencia a la que se compromete quien se siente llamado por la vocación filosófica y el que se resiste a que su alma sea destruida impunemente por los embates de la ideología²¹.

²⁰ *AR*, p. 123.

²¹ *OH III*, p. 68.

CAPÍTULO I

CONSIDERACIONES PREVIAS

1. INTRODUCCIÓN

Aunque Voegelin ha recibido atención por sus contribuciones a la filosofía política y, en verdad, cada vez hay una recepción más amplia de su obra, a nadie se le escapa que es prácticamente un desconocido. Por este motivo, resulta necesario realizar una serie de consideraciones previas que pongan en valor tanto sus contribuciones como su actualidad. En este capítulo perseguimos ese objetivo, así como dar cuenta, de un modo impresionista, de sus principales aportaciones.

“El fin de mi filosofía” confesaba Voegelin “ha sido redescubrir la experiencia de la realidad, además del lenguaje que adecuadamente la expresa”¹. Parte, pues, nuestro autor, de la inquietud política, a la manera de Platón, es decir, de la situación vital que le tocó en suerte vivir. La tarea que se propone es la de redescubrir la realidad, la cual le lleva, como es fácil colegir, a buscar la restauración de las vivencias que allegan al ser humano hasta la fuente última y trascendente de ser. Esa experiencia -contemplativa y práctica, insistimos, y que, en puridad, es un movimiento espiritual mediante el cual el alma se abre luminosamente-, no solo da respuesta al problema “etiológico” del ser humano y del orden inmanente, sino que constituye una fuerza de orden inspiradora y

¹ *AR*, p. 93-94.

vinculante². Es aquí donde aparece el llamado “principio antropológico”, de raigambre platónica, de acuerdo con el cual el orden de la sociedad refleja el orden espiritual de los miembros que la componen³.

Partiendo de lo explicado, hemos creído oportuno centrar nuestra investigación en mostrar cómo la experiencia metafísica -que es la experiencia/vivencia de la fuente trascendente del ser- constituye el elemento unificador de la filosofía voegeliana, de manera que los enfoques parciales que hasta ahora se han ofrecido de su obra se nos presentan como inadecuados. ¿Es apropiado el término metafísica para caracterizar dicha vivencia? El propio autor nos sugiere lo que entiende por dicha palabra: “la metafísica no es una ‘premisa’ (...) sino el resultado de un proceso en el que el filósofo explica a través de símbolos sus experiencias, en concreto, la experiencia de la trascendencia”⁴. Eso no quiere decir que Voegelin no sea tal y como en ocasiones se ha presentado: es, en efecto, un filósofo del orden que propone una nueva ciencia de lo humano (E. Sandoz), un teórico de la política (J. Roiz), un filósofo de la historia (E. Webb), pero en nuestra opinión dichas caracterizaciones, aun ajustándose a la realidad, no expresan la entraña principal de su trabajo. Lo que mejor le define es presentarlo como un pensador metafísico: la experiencia del ser es central porque su descubrimiento repercute en el orden individual, en la política y en la historia, en la medida en que se desborda y condiciona la comprensión de la ciencia, la política y el tiempo humano. Explicando la esa vivencia de fondo, podemos tomar conciencia también de la unidad de la filosofía.

A nuestro parecer, es la atención que dispensa a la vivencia central -una experiencia metafísica, contemplativa y práctica- la que le convierte en un hito de consulta imprescindible en nuestra contemporaneidad. La experiencia trascendente es el punto nodal en el que convergen todo el resto de las investigaciones o cuestiones tratadas por nuestro autor. En efecto, esa experiencia como hemos dicho tiene lugar en el alma humana, en la psique, que opera como el elemento mediador entre trascendencia e inmanencia, como puente o intersticio. Es la irradiación de la trascendencia en la inmanencia, a través de la intercesión del alma humana, lo que constituye, por decirlo así, los diversos campos de la realidad: la realidad humana, la realidad social, la realidad

² *LNCP*, p. 87.

³ *Ibidem*, p. 80.

⁴ Así lo explica Voegelin en una carta a R. H. Heilman, el 22 de agosto de 1956. *SC*, p. 23.

histórica, dando sentido y posibilitando el saber metafísico, el saber político y el saber histórico, que son las áreas que investigaremos en este trabajo.

Por otro lado, y como es evidente, en la vivencia trascendente anclan las diversas dimensiones que descubrimos en la filosofía voegeliniana. Nuestro autor es un filósofo crítico, un filósofo constructivo y un filósofo místico⁵. Con la primera nota se trata de poner de manifiesto que, como los pensadores a los que admiraba, especialmente Platón, su obra está atravesada por la resistencia a la falsedad o, por decirlo con más exactitud, por la resistencia a los intentos de deformación de lo real, siendo la tenacidad por denunciarlos uno de los principales sellos distintivos de su producción. La crítica de Voegelin se dirige no contra los sofistas, sino contra el empeño de las ideologías contemporáneas por no “percibir lo real”, el orden del ser, su fuente última, con la repercusión que esa negativa tiene para todo el espectro de lo humano. En tanto que filósofo crítico o constructivo, la segunda nota, se trata de realzar el objetivo terapéutico de la búsqueda sapiencial. La restauración de lo real, ha explicado E. Sandoz, depende de la “docta recuperación de los hechos de la experiencia humana”⁶. Por último, como filósofo místico, se pone de manifiesto la radicalidad con que aborda y define la problemática de la experiencia, pues con ella se refiere al acercamiento vivencial del hombre a la fuente trascendente, así como a la constatación de que el ser divino opera en la inmanencia, conformando el *Between*, un ámbito de intersección entre lo divino y lo inmanente henchido de tensión y profundidad.

Se ha dicho que quien quiera enfrentarse al estudio y la consideración de la obra de Voegelin requiere la atención de un hábil académico y por experiencia sabemos que el aserto es preciso y ajustado a la realidad⁷. El hecho de centrar nuestra exposición en la experiencia metafísica tiene un inconveniente. A pesar de que está presente en casi todos sus ensayos, en realidad este no ofreció una definición sistemática de la misma. Nuestra tarea ha sido la de reconstruir, con un pie en las reflexiones que se encuentran a lo largo de su obra, un concepto claro y coherente de ella, siendo rigurosos y fieles a los textos. Voegelin se aparta de las construcciones sistemáticas por razones de principio: a su juicio,

⁵ Cfr. E. Sandoz, “Selección de escritos filosófico-políticos de E. Voegelin”, *Estudios Públicos* 52 (1993), p. 374. Por otro lado, M. Montgomery habla de él como “filósofo profético”, “Eric Voegelin as Prophetic Philosopher”, *Southern Review* XXIV (1988), págs. 115-133. Citado por E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind* (Baton Rouge, LSU Press, 1991), p. 10.

⁶ *Ibidem*, p. 377.

⁷ E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction* (New Brunswick and London: Routledge, 2000), p. 10.

el sistema solo esconde lo real, orilla la experiencia del ser, por lo que introducirse en él inexorablemente aleja de la verdad. Este motivo, junto con la clara convicción de que la filosofía es un trabajo siempre en proceso y que hay descubrimientos postreros - experiencias, al fin y al cabo, nuevas- que obligan a matizar tesis precedentes, explica la dificultad a la hora de enfrentarse a sus incontables trabajos; además de la prolijidad de los mismos, de su erudición, de la inagotable bibliografía que utiliza y de sus amplios intereses teóricos, quien se aproxima a él se las ha de ver con un vocabulario específico. No en vano, se le considera una figura oscura⁸. Ahora bien, la prolijidad y la erudición no resultan ser, en su obra, una impostura, sino, en sentido estricto, verdaderas exigencias metodológicas porque la experiencia fundamental ha sido plasmada a lo largo de la historia en documentos y materiales tan diversos como numerosos, lo que necesariamente ha de dejar su investigación siempre inconclusa.

Pese a la precisión terminológica con la que trabajó, sin embargo, él mismo tuvo que afrontar el problema comunicativo de la propia filosofía: si esta, en efecto, expresa de un modo simbólico experiencias que arraigan en un ámbito inobjetivo, no intencional -es decir, que se expresan mediante un lenguaje que desborda la realidad espacio-temporal-, la comunicación de las mismas únicamente puede ser aproximativa. A ese inconveniente se añade la deformación de la simbología filosófica debido al oscurecimiento y lejanía de las experiencias ontológicas de las que nace, a la que nos hemos referido⁹. Por estas razones, nunca llegará el hombre a poseer formalmente el conocimiento de la realidad trascendente; así las cosas, el lenguaje empleado por el filósofo que reconstruye aquellas experiencias solo puede ser alusivo, insinuante.

De qué forma se materializa y articula la experiencia será algo que examinaremos en las páginas que siguen. Son justamente las nociones de orden trascendente y orden del ser -del orden, en fin, al que accede el ser humano a través de la experiencia espiritual- las que vertebran e irradian todas sus obras, y de algún modo constituyen el núcleo de sus aportaciones, dotando de unidad a su trayectoria, a pesar de los cambios de interés y las modulaciones de su pensamiento. Importa por el momento subrayar que, debido al

⁸ El propio Sandoz, discípulo y distinguido conocedor de su obra, explica esa oscuridad por varios motivos (precisión, originalidad y creativa), pero de todos ellos destaca su interés por la verdad y la dificultad de hacerlo en un contexto fuertemente ideologizado. *Ibidem*, págs. 15 y ss.

⁹ *AR*, p. 78.

carácter cuasi-místico de esta experiencia¹⁰, Voegelin es consciente de que solo se producen de forma excepcional, en momentos e individuos concretos. A pesar de ello, los “filósofos místicos” han sentido la urgencia de transmitir el contenido de sus meditaciones mediante símbolos¹¹. Eso explica que con independencia de si él llegó o no a experimentar de un modo tan intenso la trascendencia, sí estimó posible conocer y revivir discursivamente las vivencias de otros. Su método, pues, se asienta sobre la convicción de que la experiencia de la trascendencia puede hacerse inteligible para un tercero mediante la “investigación reflexiva de su sentido”¹². La ciencia no es más que la sistematización y aclaración de esa experiencia fundante que se encarna y a la que, por tanto, tenemos un acceso empírico. De ahí que su obra -y, en analogía con ella, esta investigación- tenga un marcado carácter reconstructivo. Porque es evidente que, si el filósofo se propone redescubrir las experiencias que se transmiten y articulan simbólicamente, ha de dirigir su mirada a quienes las han tenido y elaborado mediante el lenguaje: “La forma más importante de recuperar el contacto con la realidad es recurrir a los pensadores del pasado que no lo perdieron o que se implicaron en la tarea de recuperarlo”¹³.

Quizá sea esto, más que sus convicciones políticas, lo que explique que se le haya considerado como uno de los cultivadores del “mito de la tradición” (J. Gunell). De él se puede decir lo mismo que afirmaba E. Gilson de los filósofos de la Edad Media: se veían a sí mismo como comentadores, más que como descubridores¹⁴. Tampoco Voegelin pretende pasar a la historia como descubridor de nuevas verdades o realizar aportaciones novedosas; eso le hubiera supuesto soslayar el carácter nuclear de la experiencia filosófica; a lo que se dirigen sus esfuerzos es a desentrañar en los textos y símbolos culturales legados por la tradición -desde los restos arqueológicos de origen más primitivo hasta el último poema de P. Valéry o T. S. Eliot- esa experiencia genuina que les dota de todo su sentido. “Restaurar las vivencias que han llevado a la creación de ciertos conceptos y símbolos”¹⁵: he ahí su verdadero anhelo.

¹⁰ La mística parte de una intuición, una visión. En cambio, en la racionalidad discursiva se puede argumentar.

¹¹ *TDOHA*, p. 334.

¹² *WH*, p. 188.

¹³ *AR*, p. 95.

¹⁴ Cfr. E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 2004), p.

¹⁵ *FF*, p. 93.

2. VOEGELIN, PENSADOR METAFÍSICO

Interesados, como estamos, por el Voegelin más metafísico, creemos equivocado -y esta es una de las principales discusiones que mantendremos en esta investigación- inscribir a nuestro autor en el movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica o, dicho más imprecisamente, en las corrientes neoaristotélicas actuales. A nuestro juicio, si cabe calificarlo de rehabilitador, habría que decir que lo ha sido de la metafísica. Son muchos, desde R. Bubner¹⁶ hasta F. Volpi¹⁷, los que le sitúan, junto con Arendt o Strauss, entre quienes se proponen refundar los postulados de la filosofía política clásica, frente a la deriva cientificista de la teoría política de corte analítico, pero subrayan esta condición pasando por alto que ni siquiera las implicaciones prácticas de su teoría se entienden cabalmente si con anterioridad no se capta que su intuición supera las fronteras disciplinarias entre teoría y praxis que, desde Aristóteles, atraviesan toda la historia de la filosofía occidental¹⁸. Sin perjuicio de esto último, Voegelin es más platónico en su pasión por una filosofía de índole sapiencial y existencial y su reflexión entronca claramente con la búsqueda del *agathon* divino -del ser; de la verdad, la belleza y el bien, en conclusión- de factura erótica, en donde la aprehensión de lo bueno impulsa el cambio interior. Es en este contexto, por cierto, donde se revela el alma y sus movimientos de apertura o cierre hacia el ser, en el que debe entender su propuesta de “re teorización” de la ciencia política¹⁹. ¿Qué se quiere decir con ello? La idea que subyace es muy importante: el pensador se percata de que la crisis metodológica y científica -la crisis del saber y de la ciencia- tiene una profunda conexión con la destrucción de lo real. Tanto en esta convicción como en la propuesta de una fenomenología de la experiencia trascendente -tanto como en su interés por explorar la profundidad de la conciencia-, guarda un parecido interesante con uno de los representantes más señeros de la filosofía de la época: E. Husserl.

Aunque el camino que toma cada uno de ellos no es el mismo, lo cierto es que tanto la idea de recuperación de la realidad como del saber que subyace en su planteamiento revelan el alcance metafísico, ontológico y epistemológico, de sus ideas. ¿Qué otro significado puede tener un apunte epistemológico como el que veremos a

¹⁶ Cfr, R. Bubner, *Polis y Estado. Líneas fundamentales de la Filosofía Política* (Madrid: Dykinson, 2015), págs., 64-66.

¹⁷ Cfr. F. Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico*, 1999 (32), p. 316 y p. 328.

¹⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 a5. La edición ha sido la de Madrid: Gredos, 2014.

¹⁹ *LNCP*, p. 16.

continuación y que incluye, de pasada, en una de sus obras? Es característico de nuestro autor recoger en ensayos aparentemente especializados referencias de mayor hondura que, nuevamente, dinamitan las posibles clasificaciones disciplinarias. Es el caso de uno de sus textos más reputados y trascendentales -*Ciencia, política y gnosticismo*-; en él, justo cuando parece estar simplemente esbozando las condiciones del análisis político, conecta la posibilidad de la ciencia con la orientación ontológica: “El análisis es científico y produce una ciencia del orden del ser en la medida en que se encuentra orientado metodológicamente”²⁰, explica. Y, para más aclaración, en otro lugar se expresa de la siguiente manera: “Todos los problemas de hoy tienen que ver con la estructura de la realidad. Y el problema al que se enfrenta la ciencia hoy es la recuperación de la estructura de la realidad para saber y determinar qué elementos de la misma están desapareciendo en nuestra concepción de ella y cómo reintroducirlos para salir de la deformación de lo real”²¹.

Hasta el momento hemos empleado términos como “metafísica” y “ontología” de un modo demasiado impreciso. Sin embargo, una mirada, incluso superficial, por los temas tratados muestran que no está alejado de los principales temas que engloba la metafísica sistemática. Como sabemos, al menos desde Wolff, se integran bajo esta insigne denominación ramas como la ontología, la psicología, la teodicea y, ya sea dentro o fuera, pero muy vinculado a ella, la teoría del conocimiento. En todas estas subdivisiones entra Voegelin, aunque sin aspirar a elaborar una construcción sistemática. Si le interesan esos ámbitos es porque nacen de una experiencia de fondo.

Siguiendo a J. Grondin, sin embargo, podríamos decir que “metafísica”, tal y como aquí la emplearemos, no se refiere tanto a una disciplina con un objeto preciso en la taxonomía del saber, como a esa “corriente de fondo del pensamiento occidental, que parte de los griegos y llega hasta nosotros, que se pregunta por lo que es y, por tanto, por el ser y las causas”²². Este es el legado que tiene en cuenta Voegelin y en el que cabe situarlo para entender, como decimos, su contribución. De hecho, se trata de una corriente -continúa aclarando Grondin- en la que opera la noción de trascendencia de modo recurrente, lo que precisamente viene a confirmar, al menos provisionalmente, aquella

²⁰ *RP*, p. 86.

²¹ *TDOH*, p. 242.

²² Cfr. J. Grondin, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Herder, 2011), p. 22.

hipótesis que manejamos al principio, según la cual antes que un teórico de la política Voegelin es un metafísico *tout court*.

Lo trascendente no apunta solo al polo correlativo a la inmanencia, sino al enfoque metafísico por excelencia, a la dimensión ontológica que atraviesa y desborda lo real. Así afirma Grondin que la corriente de pensamiento metafísica “se reconoce ligada a la idea de trascendencia, apuntada por el prefijo *meta*, en el doble sentido de que aspira a superar las perspectivas demasiado particulares, demasiado limitadas, y a contemplar el ser en su conjunto, desde una perspectiva, por tanto, de comprensión que implica una superación del mismo”²³. No cabe duda de que también en el caso de nuestro autor empleamos metafísica en referencia al orden trascendente del ser, fuente y causa del mismo.

El significado que posee para Voegelin la expresión “orden trascendente”, así como la actividad filosófica, que indaga acerca del alcance teórico y práctico del descubrimiento ontológico, guarda indudables semejanzas con esa tarea intelectual a la que Aristóteles dio el nombre de *Proté Philosophia* o filosofía primera²⁴. Nuestro deseo es fundamentar por qué la experiencia del ser trascendente constituye la condición de posibilidad del saber primero y cómo este halla cobijo en Voegelin en los cuatro sentidos que discernía Aristóteles: como etiología (saber sobre las primeras causas), como ontología (conocimiento acerca del ser en cuanto ser), como *ousiología* (disciplina sobre la sustancia) y, en fin, como teología (sobre el primer ser, una ciencia que es universal, por ser primera y comprender al resto)²⁵.

Sabemos, sin embargo, y hemos de reconocerlo, para ser francos, que el término “metafísica” no era del agrado de Voegelin. Con toda seguridad, él lo hubiera rechazado, consciente de que en el vocablo se han sedimentado abstracciones sin conexión con la experiencia humana. No podemos dejar de darle la razón; es verdad que también la metafísica ha sucumbido a la tentación del sistema y, a pesar de ser la acción vital en la que más esfuerzo habríamos de poner por ahondar en el núcleo de lo real, ha encallado en dogmas y conceptualizaciones pueriles. La metafísica a la que aquí nos referimos es

²³ Idem.

²⁴ Para Aristóteles, la sabiduría o metafísica no era solamente una ciencia divina porque fuera propia de dioses, sino principalmente porque trataba sobre la divinidad.

²⁵ Cfr. J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, o. c., p. 93 y ss.

la antigua búsqueda apasionada de la verdad de las cosas, no ese cliché presuntuoso que, como afirmaba nuestro autor, ensombrecía o dificultaba el análisis riguroso²⁶.

Su propia biografía demuestra que él mismo anduvo a la zaga de esa experiencia metafísica primaria. Su primera aproximación a la ciencia política, que en la época en que Voegelin la descubrió resultaba indistinguible de la teoría del Estado, fue insatisfactoria porque era presa del neokantismo y de una metodología que distanciaba al investigador de la experiencia empírica. De lo que se dio cuenta fue de que, en la ciencia de factura positivista, por paradójico que pudiera parecer, primaba la forma por encima del fondo, de manera que en lugar de centrarse en los hechos y la realidad –cuyo conocimiento había de ser la principal tarea de la ciencia–, obviaba estos extremos, primando la construcción de sistemas arbitrarios y alejándose de lo real. El sistema oblitera la actitud inquisitiva, cierra la posibilidad de la pregunta por el ser y, por tanto, obstruye el camino filosófico. Asimismo, los conceptos pueden terminar sustituyendo a las experiencias que les dan sentido y finalidad. Insatisfecho, vuelve su atención a la metafísica y a la filosofía con el fin de localizar las vivencias empíricas y la familiaridad con la verdad de ser que constituye el origen de la verdadera teoría o *episteme*.

Nosotros, siguiendo su ejemplo, trataremos en esta investigación de explicar cómo tiene lugar esa experiencia que subyace a la reflexión filosófica, así como los símbolos que permiten articularla. La metafísica experiencial que de ahí se deriva está completamente alejada de las concepciones metafísicas dogmáticas. A su manera, también Voegelin inicia un personal ajusta de cuentas, como Heidegger, con la historia de la metafísica abstracta y en su peculiar “deconstrucción” reivindica las experiencias humanas de participación en el ser. Aclara, en resumidas cuentas, las condiciones de una metafísica arraigada en la persona que no rinde como fruto sino un saber provisional sobre la fuente última de lo real, flexible, plural, vivencial, de naturaleza espiritual, sometido a las vicisitudes y contingencias de la historia y que solo de un modo simbólico y aproximado -paulatino e inagotable- se puede ir desvelando. Es una metafísica empírica, anclada en la experiencia, y esa exigencia, que preocupaba tanto a Voegelin, adquiere en su obra rango metodológico. Es empírica porque la experiencia se expresa en símbolos e

²⁶ AR, p. 79-80.

instituciones. De hecho, la clave hermenéutica que aquí proponemos parte de comprender la política y la historia como campos en los que se manifiesta la experiencia metafísica.

Quizá lo que mejor muestra la radicalidad de esa experiencia y su desbordamiento existencial es su dimensión espiritual. Porque la metafísica -la filosofía, en realidad- no es una ciencia, sino un ejercicio interior, una disciplina del espíritu. Reconocerlo en el contexto actual, en el que la filosofía se halla amenazada por el reduccionismo naturalista y el culturalismo posmoderno, puede ser un buen punto de partida para revitalizarla. Sea como fuere, es la puesta en claro de esta matriz espiritual del análisis filosófico -y no las supuestas tendencias conservadoras de la filosofía política voegeliniana²⁷- lo que sitúa a Voegelin entre los defensores de esa tradición sapiencial que nuestra edad duda en apropiarse y asumir. Pierre Hadot ha explicado con rigurosidad el sentido espiritual de la búsqueda filosófica²⁸ y el estudio de la obra de Voegelin nos convence, al fin y al cabo, de que el paulatino alejamiento de la metafísica está más vinculado con la desaparición de la entraña ascética y mística de la revelación filosófica que con la constatación de los límites de nuestro pensar, en palabras de Kant. La experiencia del ser, de la trascendencia no deja indiferente a quien la experimenta y, más allá de las diferenciaciones y disecciones científicas a las que podamos someterla, conmina al sujeto a un cambio radical de vida. La filosofía es, pues, una catarsis, una *metanoia*, que, a través del conocimiento, conduce al objetivo de la *illuminatio* o unión mística²⁹.

Lo espiritual no alude aquí a nada religioso -o, mejor dicho, no tiene por qué hacerlo- sino a lo que los griegos dieron en llamar “psique”, que, si es importante en términos antropológicos, ontológicos y epistemológicos, además de morales, es porque hace referencia al centro en el que se constituya la experiencia del ser, donde resplandece la verdad de las cosas a la luz de la verdad trascendente. Es ahí donde se origina también la ciencia, que no es sino el conato por hacer visible la razón del orden que tiene su origen en la trascendencia, como expresa el propio autor alemán³⁰.

Veremos la manera en que se lleva a cabo esa experiencia espiritual y los caminos -noéticos y neumáticos- a través de los cuales se desarrolla, pero la decisión de que sea el

²⁷ Mark Lilla incluye a Voegelin entre los pensadores reaccionarios y nostálgicos. Cfr. *La mente naufragada. Reacción política y nostalgia moderna* (Barcelona: Debate, 2017), p. 47. Se trata a nuestro juicio de un enfoque ciertamente reductivo.

²⁸ Cfr. P. Hadot, *Filosofía como forma de vida* (Barcelona: Alpha Decay, 2009).

²⁹ *FF*, p. 57.

³⁰ *RP*, p. 87.

hilo conductor de nuestra investigación está justificada plenamente si se atiende a una lectura, aunque sea superficial, de la obra voegeliniana. Para Voegelin, la tradición que arrancaba de los poetas y filósofos presocráticos era mística y es indudable que también él forma parte por derecho propio de esa estirpe. Hay otra razón, no menos relevante que la apuntada, en la que se trasluce por qué Voegelin es el revitalizador de la metafísica que creemos y muestra su indudable importancia teórica. Rémi Brague ha apuntado recientemente tanto la repercusión antropológica de la metafísica, un extremo en el que Voegelin estaría de acuerdo, como el lazo entre la desorientación ontológica y el rechazo de los enunciados normativos morales o estéticos³¹. Y políticos, añadiríamos. Por eso, tanto a su juicio, como en el de otro importante “metafísico”, J. Grondin, la tarea de restaurarla tiene algo de urgente. En ello, la ayuda de Voegelin, como trataremos de mostrar, resulta inestimable.

El contexto filosófico actual necesita el aire fresco que representa su obra para superar el estrecho horizonte en el que acontece su trabajo. En efecto, la metafísica ha quedado arrumbada por diversas fuerzas: el posmodernismo, la filosofía analítica más contemporánea, la dualidad teórico-práctica, etc. Voegelin la retoma, sin embargo, en su sentido originario porque ni siquiera olvida el amplio alcance de la metafísica clásica, que era, pues, y al tiempo, ontología -estudio de lo real-, teología -estudio de la causa última- y antropología. Sin perjuicio de Heidegger, podría ser acusado de cultivador de la onto-teología, por lo que también se aleja de aquellos otros filósofos políticos, como Leo Strauss, que reivindican la problemática teológico-política para poner de manifiesto la distancia tan radical que separa a Atenas y Jerusalén. Frente a estos autores, así como frente a quienes realzan el valor de la secularización, Voegelin une ambas raíces culturales en la misma experiencia, mostrando que Atenas y Jerusalén -Fe y Razón, Filosofía y Revelación- no son tanto fuentes antitéticas como respuestas complementarias a una misma vivencia irrenunciable³².

Al volver la mirada a la experiencia del ser, por cierto, también devuelve la dignidad a lo humano, tan sitiado hoy por fuerzas -el animalismo, el transhumanismo- que amenazan con desvirtuar lo constitutivo de la persona y su constitución racional y espiritual. Y en este punto también resulta indispensable la experiencia de la

³¹ Cfr, R. Brague, *Las anclas en el cielo* (Madrid: Encuentro, 2022), p. 24.

³² *FF*, p. 116.

trascendencia porque, a su parecer, en ella se origina la comprensión universal de la humanidad: lo común que compartimos no son rasgos específicos, sino el presente que vivimos bajo el ser divino³³: “Pero ¿qué significa que el hombre se halle constituido racional y espiritualmente? La razón y el espíritu revelan al hombre como un ser con una experiencia radical: un ser que experimenta y reconoce que no existe por sí mismo, cuya existencia se le presenta como un misterio y que denomina ‘Dios’ tanto al misterio como a la causa del mundo. En este sentido, la dependencia de la existencia (*Dasein*) de la causa divina del ser (*Existenz*) ha conformado el tema filosófico por excelencia hasta hoy” y determinado, pues, la vida como búsqueda³⁴.

3.VOEGELIN Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Cierto: Voegelin puede ser un catalizador para la metafísica, pero ¿qué decir de sus aportaciones para la filosofía política? Según nuestro autor, el saber filosófico es un saber normativo y posee una dimensión pública inexorable, puesto que, a juicio de este autor, la experiencia del ser tiende a comunicarse. La vivencia determina un cambio de vida, pero también actúa como criterio determinante y normativo para el análisis de la realidad social³⁵. El filósofo que alcanza a vislumbrar el orden del ser -como sugiere el mito platónico de la caverna- se propone comunicar la verdad a la ciudad en que vive, intentando adaptar la ordenación de esta última a aquel requerimiento. Por esa razón, siempre se encuentra en peligro su vida, como demuestra el caso paradigmático de Sócrates: al revelar la inconsistencia de la opinión común y poner de manifiesto la verdad, su discurso resulta incómodo, incluso subversivo. El filósofo político es “el representante de una nueva verdad que rivaliza con la verdad representada por la sociedad”³⁶.

Al ahondar en la unidad de la experiencia filosófica, la mirada de Voegelin puede ser un interesante revulsivo para la filosofía política, cuya situación es hoy análoga a la que atravesó la filosofía de la naturaleza cuando tuvo que redefinirse con motivo de la lucha de la ciencia moderna por su autonomía. Si, en los albores del mundo moderno, la filosofía de la naturaleza perdió parte de su crédito ante los incuestionables logros de la ciencia empírica, la obra de Voegelin puede ayudar a redefinir la filosofía política en su

³³ *OH III*, p. 161.

³⁴ *HA*, p. 29.

³⁵ *OH I*, p. 123,

³⁶ *LNCP*, p. 90.

confrontación con la ciencia política, evitando de ese modo que caiga en el empobrecimiento en el que se vio sumida la filosofía de la naturaleza en pleno siglo XVII.

El enfoque metafísico de Voegelin, que incardina tanto la filosofía como la teoría política en una misma experiencia vital, ayudará a recuperar el prestigio de la reflexión política entre los propios cultivadores de la disciplina. Porque el campo de la teoría política contemporánea está atravesado por dualidades que parecen insalvables. Por un lado, la dualidad entre los planteamientos normativos -de corte más filosófica- de los que se orientan más a lo descriptivo. Esas divergencias han repercutido también en la división entre la filosofía analítica y la continental, para distinguir planteamientos centrados supuestamente en el análisis de los hechos políticos o las instituciones objetivas y disposiciones más inclinadas a la metafísica. Desde este punto de vista, y hablando en términos estrictamente políticos, es indudable que si tuviéramos que situar a Voegelin en algún lugar de la filosofía política contemporánea sería en el lado de los continentales. Ahora bien, hay que hacer una salvedad y es que la contribución de Voegelin, sin estar intencionalmente dirigida a superar esa disyuntiva, puede ayudar a resolverla, en la medida en que la experiencia espiritual -que constituye, como apuntamos, la clave de bóveda de su pensamiento- es un “hecho” indudablemente normativo. Acusar a Voegelin despectivamente de “metafísico idealista” sería pasar por alto su insistencia a la hora de recuperar y realzar la raíz experiencial de la ciencia. No se trata de que el filósofo vislumbre un ideal o pergeñe una utopía: lo que descubre es un criterio o estándar verdaderamente empírico “porque expresa la realidad del orden en el alma del pensador”³⁷.

Con independencia de esas clasificaciones, lo cierto es que el marco de la teoría política ha estado definido en las últimas décadas por la *Teoría de la Justicia* de J. Rawls (1971), que ha ocupado en gran parte las discusiones académicas, convertidas en un debate permanente entre comunitaristas, liberales y republicanos³⁸. Tanto Rawls como sus seguidores se sitúan en el flanco analítico. La filosofía política de Voegelin es más profunda porque mientras que Rawls busca combatir la desigualdad asumiendo un punto de vista moral -mostrando la manera de solventar la pugna entre consecuencialismo y

³⁷ *OH III*, p. 157.

³⁸ Cfr. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea* (Barcelona: Ariel, 1995), p. 21. Para el debate en el seno de la teoría política, cfr. A. Swift y S. Mulhall, *El individuo frente a la comunidad* (Madrid: Temas de Hoy, 1996).

deontologismo-, la del primero ahonda en el trasfondo “religioso”, es decir, espiritual de la descomposición contemporánea³⁹. Ello supone una corriente de aire fresco para una materia que solo de un modo reductivo y empobrecedor se puede entender como una reflexión más o menos sistemática sobre las instituciones sociales básicas⁴⁰.

Al haberse dado cuenta de la raíz espiritual de la política y de la unidad entre la reflexión sobre el orden comunitario y la experiencia y conocimiento del orden del ser, Voegelin escapa de un prejuicio que atenaza no solo a los principales cultivadores de la teoría política coetánea, sino también a los grandes filósofos “continentales” de la política del siglo XX, como Leo Strauss, H. Arendt o S. Wholin. Todos ellos, con Voegelin, se enfrentan sin tapujos a la oleada positivista que porfía por cercenar la hondura de la política y amenaza con adaptarla a un molde naturalista. Todos, también, se inspiran en las concepciones más clásicas para superar esos embates. Pero Voegelin se separa de esta estirpe prestigiosa porque de algún modo no puede estar de acuerdo en lo que ellos, implícita o explícitamente, suscriben: que la indagación sobre la política constituye una disciplina devaluada, menor o rebajada. Recordemos a este respecto que para Leo Strauss la filosofía política no solo era la menos filosófica de las disciplinas -por decirlo de otro modo, la más humana-, sino que la búsqueda del *arjé* metafísico primaba frente a la cuestión de la vida justa. La filosofía política, por tanto, se subordinaba a la filosofía teórica⁴¹.

Lo mismo ocurre en el caso de H. Arendt. En la famosa rectificación que hizo a Günther Gauss, con motivo de una entrevista televisiva, H. Arendt apuntó una distinción entre quienes, como ella misma, se dedicaban a la teoría política, y los comprometidos con la filosofía⁴². Si aceptáramos la división de la pensadora alemana, indudablemente Voegelin pertenecería a estos últimos. Pero nuestra pretensión en este trabajo de investigación es, precisamente, mostrar que la obra de Voegelin constituye tanto una apostilla como una crítica a esa diferenciación, como hemos apuntado con anterioridad.

³⁹ Esta es la base de su crítica al nazismo, por ejemplo, y en general a todo totalitarismo.

⁴⁰ Según V. Gerhardt, si se hubiera prestado atención a la obra de Voegelin en lugar de a la de Rawls la filosofía contemporánea habría tomado un derrotero claramente distinto. El análisis de Voegelin es mucho más profundo, tal vez por ello, dice Gerhardt, no ha encontrado el eco que merecía. Cfr. V. Gerhardt, “Politik und Existenz. Eric Voegelins Suche nach der Ordnung in uns selbst”, *Philosophische Rundschau* 48 (2001), 48 (2001), págs. 177-195. Citado por R. Bubner, o. c., p. 66.

⁴¹ *FF*, p. 113.

⁴² Cfr. H. Arendt, *Ensayos de comprensión* (1930-1954) (Madrid: Caparrós, 2005), p. 17.

Porque para Voegelin, el conocimiento no es una cuestión solo del entendimiento; es existencial, en la medida en que tiene que ver con la vida⁴³.

Hasta qué punto la atención a las contribuciones de Eric Voegelin pueden insuflar vida a la teoría política contemporánea se pone de manifiesto si atendemos al movimiento posfundacionalista. Bajo la clasificación de Oliver Marchart, Voegelin sería un posfundacionalista *avant la lettre*, pues como estos está más interesado en indagar sobre “lo político” (la esencia o fundamento) que en resolver los problemas -secundarios- de “la política” (lo organizativo). Se distancia de las teorías políticas posmodernas porque, a pesar de reconocer una base trascendente a la política, no supone que el acceso a la misma le esté vedado por completo al hombre⁴⁴.

4. EL DESORDEN COETÁNEO

Junto con la metafísica y la política, la experiencia de la trascendencia inaugura también la historia en la medida en que esta no es una mera sucesión de hechos -un catálogo o retahíla de sucesos-, sino concretamente el paulatino desarrollo o proceso de esas experiencias espirituales y de los órdenes sociales en que se concretan. Por esta razón, Voegelin señaló que “si una teoría política profundiza en los principios, debe ser al mismo tiempo una teoría de la historia”⁴⁵. El ciclo y orden de la temporalidad conforma, pues, la tercera derivada de la experiencia metafísica.

Voegelin propone “una filosofía del ascenso espiritual”⁴⁶ porque la experiencia desemboca en el descubrimiento del orden trascendente del ser. Pero dicha vivencia tiene lugar o se origina en confrontación con la desintegración o el desorden histórico. Voegelin insistió una y otra vez en mostrar cómo el surgimiento tanto de la filosofía como de la filosofía política tenía lugar en un momento preciso de la historia y, concretamente, constituía una respuesta por parte del filósofo al desorden imperante. Eso significa que solo se puede tomar conciencia del orden y de la trascendencia a través de la resistencia frente al desorden. De hecho, si atendemos a su trayectoria, podemos decir que resulta análoga a la respuesta socrático-platónica a la deriva de la sofística. También él quiso enfrentarse, con su filosofía del orden, a la destrucción ideológica de la comunidad

⁴³ *FF*, p. 99.

⁴⁴ Cfr. O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional* (México D. F.: FCE, 2009), p. 114.

⁴⁵ *LNCP*, p. 13.

⁴⁶ Cfr. P. G. Kuntz, “Voegelin’s Experiences of Disorder Out of Order”, en E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin’s Significance for the Modern Mind*, o. c., p. 138.

política, buscando ofrecer con su propuesta una contestación crítica al desorden circundante mediante la recuperación del clásico amor a la sabiduría⁴⁷.

Las construcciones ideológicas oscurecen el orden del ser. Y de igual modo que el descubrimiento de este último depende de una experiencia espiritual, aquellas proceden de una pseudoexperiencia. Voegelin, de este modo, da luz -una luz metafísica, cabría decir- para entender el desorden contemporáneo porque este también enraíza en el alma. La noción de neumatología ayuda a entender que el desequilibrio político o la falsedad nacen a partir de la negativa del hombre a abrirse al orden del ser; en definitiva, proceden del rechazo de la trascendencia⁴⁸. Si la teoría o la ciencia vuelven a descubrir lo real y el esfuerzo humano paraliza la ofuscación provocada por la segunda realidad -esa superestructura que el tesón sistematizador o el engaño espiritual crea opacando la primera y auténtica- es porque se devuelven las condiciones sociales e individuales que hacen posible la experiencia espiritual del ser trascendente. Este es el marco que posibilita una comprensión más atinada tanto de la categoría de “religiones políticas”, a la que en gran parte Voegelin debe su prestigio, como de su famosa y discutida tesis acerca del origen gnóstico de la modernidad. Más que señalar que hay una continuidad entre el gnosticismo o mesianismo medieval y los movimientos de masas contemporáneos, una tesis que se puede indudablemente discutir y cuestionar en el campo de la historia de las ideas, a lo que apuntaba Voegelin es a las analogías existentes en las experiencias subyacentes⁴⁹.

Al reclamar la relevancia espiritual y existencial, junto con el carácter experiencial, de la reflexión filosófica y metafísica, Voegelin supera esas divergencias que convierten el panorama filosófico contemporáneo en una cacofonía de voces anárquicas. No es extraño que también, frente al desprestigio de las creencias, Voegelin haya reconocido el significado compartido por la razón y la fe, mostrando el trasfondo revelado de la filosofía y el marco racional en el que se desenvuelve la Revelación. En un momento como el actual, en el que se cuestiona la tesis de la secularización, no es menor la importancia que puede tener una aportación como la suya, que sugiere que la

⁴⁷ *OH III*, p. 59.

⁴⁸ *AN*, p. 368-369.

⁴⁹ Como se sabe, H. Blumenberg cuestionó la interpretación que realiza Voegelin, indicando que la modernidad no era una repercusión del gnosticismo, sino más explícitamente el abandono del gnosticismo. Se abordará brevemente la cuestión en el último capítulo de esta investigación. Para un debate acerca de la secularización, cfr. J. C. Monod, *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg* (Madrid, Amorrotu, 2015).

Revelación y la filosofía procedan de una misma fuente experiencial, aunque se diferencie después el camino y la finalidad tomada por una y otra.

CAPÍTULO II

VIDA, OBRA E INFLUENCIAS

1. INTRODUCCIÓN

Eric Voegelin fue un testigo privilegiado del siglo XX, lo cual no solo incrementa el atractivo de su obra, sino que lo convierte en un hito de consulta indispensable para entender lo ocurrido durante la última y convulsa centuria. Si tenemos en cuenta que, según propia confesión, lo que le incitó a pensar fueron, principalmente, los acontecimientos políticos que vivió¹, no cabría decir en su caso que sus circunstancias vitales fueran un factor intranscendente para su obra. Eso lleva necesariamente a quien quiera investigarla a no dejar de lado el largo contexto histórico. Repasemos, aunque sea someramente y a efectos meramente introductorios, algunas de los hechos coetáneos a nuestro autor: Voegelin presenció la descomposición del Imperio Austro-húngaro, por ejemplo, la I y II Guerra Mundial, la irrupción de las ideologías totalitarias y autoritarias, como el comunismo, el nacionalsocialismo y las diversas versiones del fascismo. Además de presenciar cómo Estados Unidos se convertía en primera potencia mundial, junto con los problemas de la Posguerra y la Guerra Fría, también conoció de primera mano -vivió casi veinte años en el sur- los desafíos de la segregación racial y, cómo no, las polémicas en relación con la Guerra de Vietnam. Vuelto a Europa, residió en la República Federal

¹ *AR*, p. 52.

de Alemania a principios de los años sesenta y tuvo un destacado protagonismo en las discusiones en torno a la posibilidad de superar el pasado nazi. Finalmente, experimentó el que ha sido, quizá, uno de los últimos coletazos de la ideología radical: la revuelta estudiantil.

Según ha indicado R. D'Ambrosio, el camino biográfico de Voegelin no es solo importante desde un punto de vista intelectual: tiene una relevancia experiencial, lo que sirve para situarnos en el conjunto de esta investigación².

Con todo, e incluso a pesar de que se ha dicho que “a tenor de todos los criterios pertinentes en relación con los logros académicos, dominio técnico y análisis filosófico, así como amplitud de visión, su trabajo tiene una importancia histórica”, su figura sigue permaneciendo -insistimos- en penumbra³. Contamos, sin embargo, con fuentes únicas para reconstruir su biografía: junto a las referencias personales que se pueden extraer de su obra y que nos informan de datos imprescindibles para entenderla, disponemos de sus propios recuerdos biográficos, además de un libro en el que se recogen consideraciones de quienes lo conocieron más de cerca, como sus discípulos o su esposa, Lissy Onken, con quien contrajo matrimonio en 1932.

2. PRINCIPALES ETAPAS DE LA VIDA DE ERIC VOEGELIN

Eric Hermann Wilhem Voegelin nació en Colonia el 3 de enero de 1901 y era hijo de Otto Stefan Voegelin, ingeniero civil, y Elisabeth Ruehl. Tras vivir su primera infancia en Koenigswinter, un pueblo entonces cercano a Bonn -ahora ya considerado parte de la ciudad-, la familia se mudó, al completo, a Viena en 1910. Se puede decir que este es el primer viaje de una biografía marcada por la itinerancia. No se han aclarado los motivos de la decisión familiar, pero indudablemente condicionó la formación intelectual de nuestro autor. Sabemos que era un joven inquieto y culto y no es casual que la Viena de Wittgenstein -un auténtico hervidero intelectual y cultural⁴- le sirviera para ampliar sus

² Cfr. R. D'Ambrosio, *Ordine, Umanità e Politica. Saggio su Eric Voegelin* (Bari: Cacucci, 1985), p. 8.

³ Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 3. Conviene consultar las primeras páginas, donde se encuentran citas elogiosas acerca de las aportaciones de Voegelin y otras en las que sus coetáneos le comparan con intelectuales de la talla de A. Toynbee, O. Splenger o R. G. Collingwood.

⁴ Un libro fundamental es el de Carl E. Schorske, *Viena Fin-de-Siècle. Política y Cultura* (Barcelona: Gustavo Gili, 1981).

horizontes: en efecto, no había clima mejor que el ofrecido por la capital del Imperio para alguien con sus inquietudes.

El marco es extraordinario y determinante por varios motivos. En primer lugar, como trataremos de mostrar a lo largo de estas páginas, el objetivo de la obra de Voegelin es recuperar la experiencia de lo real. No está de más subrayar, a este respecto, que la figura a la que más próximo se encuentra es Platón. Más allá de las analogías que se pudieran establecer entre la Atenas que decretó la muerte de Platón y la Viena *fin de siècle*, lo que asemeja al pensador alemán y al egregio discípulo de Sócrates es que para ambos la filosofía constituye una terapia suscitada por el estado de descomposición que detectan a su alrededor. De hecho, hay un *leit motiv* persistente en la obra de Voegelin, que una y otra vez recuerda al lector que la ciencia del orden -y concretamente, la política- “surge como reacción a la no existencia o desorden del presente”⁵. En segundo y último lugar, hay que destacar que el ambiente de Viena es primordial para realzar tanto la novedad como la actualidad de su pensamiento, puesto que se han estudiado las continuidades existentes entre las ideas y conceptos que bullían en la esfera pública vienesa y la atmósfera intelectual posmoderna⁶.

Analizando de manera global su trayectoria, conviene a efectos explicativos dividir su biografía en etapas. En cada una de ellas, se señalarán no solo los principales acontecimientos vitales, sino también las obras y trabajos publicados. La división es meramente formal y tiene únicamente una finalidad metodológica. Quizá como en ningún otro pensador, quien proyecta una mirada de conjunto sobre las aportaciones de Voegelin descubre que hay temas, líneas de argumentación e intereses que no desaparecen. Dicho de otro modo: el *corpus* que elabora se construye sobre unas bases muy sólidas que no se alteran con el transcurso de los años. Lo que sucede es que no logra articular sus descubrimientos de un modo definitivo, ni expresarlos con una terminología de modo rotundo o concluyente. De ese modo, es la plasticidad lo que destaca en sus contribuciones: como era un académico muy riguroso y consideraba que su filosofía es un *work in progress*, en trabajos posteriores, sin cambiar intuiciones precedentes, las matiza, concreta o precisa.

⁵ HA, p. 19. En igual sentido, RP, p. 89.

⁶ Especialmente, cfr. W. M. Johnston, *El genio austrohúngaro* (Oviedo: KRK, 2009).

Un rasgo de su personalidad que destacan todos los que le conocieron más de cerca es su pasión por la investigación y sus infatigables esfuerzos. Nunca descansaba, una y otra vez ampliaba la información, consultaba fuentes o se carteaba con los mayores especialistas de cada campo⁷. Todo lo cual explica tanto los cambios en las nociones o términos y el que abandonara numerosos proyectos cuando perdía el interés por determinados desarrollos teóricos⁸.

Teniendo en cuenta estas salvedades, distinguimos las siguientes etapas en su biografía:

1. *Etapas formativa*. Se extiende desde su llegada a Viena, en 1910, hasta la 1930.
2. *Primeras obras. La experiencia del nazismo*. Entre 1930 y 1938, cuando toma la decisión de emigrar. Se trata de un periodo en el aparecen sus primeros ensayos, afronta el problema del nazismo y busca nuevos caminos teóricos, alejándose de la Teoría del Estado de H. Kelsen.
3. *Etapas de emigración y transición*. Década de los cuarenta. Son unos años determinados por su llegada a Estados Unidos, su proceso de nacionalización y sobre todo la sensación de estancamiento intelectual.
4. *Etapas de madurez*. Es el momento en que Voegelin alcanza mayor reconocimiento intelectual y cubre el periodo de 1951 hasta su muerte, en 1985. La invitación a impartir las Conferencias Walgreen en la Universidad de Chicago, germen de lo que será *La nueva ciencia de la política*, en 1951, le convierten en una referencia inexcusable de la ciencia política. Junto a ello, es la época en la que publica sus obras más importantes: *Order and History*, cuyo primer tomo aparece en 1956, y, especialmente, *Anamnesis* (1966), que ve la luz durante su estancia en Múnich, adonde acude para poner en marcha el *Instituto de Ciencia Política*. A su regreso de Europa, ya jubilado, acepta una

⁷ Para Voegelin, era indispensable contar con un sólido y amplio conocimiento empírico. Considera esto “la base de toda ciencia seria”. Se puede atribuir su obsesión por el estudio y el saber comparado a los que él consideraba sus principales modelos intelectuales: Max y Alfred Weber, así como el historiador Eduard Meyer. Cfr. *AR*, p. 42 y ss. E. Sandoz da a conocer cómo era una jornada habitual y cree que su vasta producción es el resultado de sus más de dieciséis horas de trabajo diarias. Cfr. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 76. Por otro lado, su discípulo T. Schabert ofrece un emotivo acercamiento a su forma de trabajar en “El taller de Voegelin”, *Revista de Estudios Políticos* 131 (2006), págs. 5-21. Sea como fuere, nada muestra mejor su diligencia que el hecho de que estuviera trabajando en un manuscrito, concretamente en el texto *Quod Deus dicitur*, el día antes de su muerte.

⁸ El ejemplo más importante es *The History of Political Ideas*. Pero también modifica su proyecto de *Order and History*, como veremos. De ahí que sean tan importantes sus artículos.

oferta en la *Hoover Institution* de la Universidad de Stanford, donde permanecerá hasta el final de su vida.

1. *Etapa formativa*

Antes de decidirse a entrar en la Universidad, Voegelin era un joven preocupado por cuestiones científicas, hasta el punto de que se planteó estudiar matemáticas. La afirmación no debe ser tomada como una mera curiosidad biográfica, ya que esas inclinaciones, además de granjearle fama entre sus coetáneos⁹, fueron decisivas para la elaboración de muchas de sus obras -como, por ejemplo, las que abordan el burdo cientificismo subyacente en la ideología racista- y le ayudaron a mantener la mente siempre abierta a otros campos teóricos¹⁰, ofreciéndolo un horizonte desde el que afrontar reduccionismos de diversa índole: jurídicos, políticos, filosóficos o históricos... También, de un modo incuestionable, nos indica de dónde emana su cultivo de la interdisciplinariedad.

Ya lo hemos afirmado: el clima de la Viena de Entreguerras estaba muy encendido por los conflictos ideológicos. ¿Cuál fue la postura de un joven como Voegelin frente a ellos? Se recuerda habitualmente, cuando se explica su desarrollo intelectual, que se aproximó, justo antes de iniciar sus estudios superiores, a la obra de Marx, a quien leyó fervorosamente durante un verano. La fiebre marxista, sin embargo, no llegó hasta finales de aquel año anterior a su entrada en la universidad¹¹.

Conviene al hilo de esta cuestión referirse al problema de las convicciones políticas de Eric Voegelin. La pregunta parece justificada, pues se parte de que Voegelin es un pensador político y, concretamente, conservador, incluso reaccionario¹². A nuestro juicio, sin embargo -y este es uno de los principales argumentos de esta investigación doctoral-, es equivocado mantener este punto de vista al estudiar sus contribuciones.

⁹ Un amigo de la infancia, Gregor Sebba afirmaba que era el más erudito entre sus amigos.

¹⁰ Son apabullantes, en las conversaciones que mantuvo sobre su vida, las menciones a cursos o lecturas científicas, tanto durante lo que aquí llamamos sus años de formación, en los que asistió a lecciones sobre física, matemática o biología en Austria como en Estados Unidos, como más tarde, en una edad más avanzada.

¹¹ *AR*, p. 111.

¹² En nuestra opinión, le califican de autoritario quienes no interpretan adecuadamente su postura ante la democracia. Para Voegelin, esta no era un régimen absoluto. No era, pues, partidario de la democracia, sino de las “democracias sanas”, diferentes a las oclocracias. Era consciente de que muchas veces de que evitar el totalitarismo exige renunciar momentáneamente a ella. Cfr. *HA*. Por otro lado, su crítica al nazismo -a las ideologías en general- deja poca duda sobre lo que pensaba del poder absoluto.

Voegelin fue, ante todo, un filósofo, un pensador; *strictu sensu*, un científico. Evidentemente fue, asimismo, un ciudadano, con determinadas simpatías políticas¹³, pero no era, ni mucho menos, “un animal político”¹⁴. Buscaba distanciarse, justamente, de las situaciones excesivamente politizadas porque creía que, inmerso en ellas, allegándose demasiado a comunidades espiritualmente enfermas, se debilitaba gravemente la función crítica inherente al auténtico ejercicio filosófico.

Intentó ser libre en un contexto marcadamente ideologizado y polarizado y esta actitud de independencia aumenta indudablemente su atractivo. De hecho, discrepaba de la manía clasificatoria, entendiendo que era un modo de sustituir lo realmente importante: la discusión racional, atenta solo a la verdad. Sobre sí mismo comentó: “Desde el punto de vista religioso, he sido considerado protestante, católico, antisemita, judío típico; políticamente, se ha dicho que era liberal, fascista, nazi, y conservador. En referencia a mi posición teórica, me han identificado como platónico, neoagustiniano, tomista, hegeliano, existencialista, un relativista histórico y empirista escéptico”¹⁵.

Coincidimos con E. Sandoz, para quien, en verdad, es un error catalogarle de conservador: lo que “deseaba era preservar la civilización contra las embestidas de los bárbaros, cualquiera sea la ideología de estos”¹⁶. Prueba palpable de su actitud son las casi inexistentes relaciones que mantuvo con los ideólogos del movimiento conservador americano¹⁷. Aunque tanto W. F. Buckley como Russell Kirk se acercaron a él tras la publicación de sus obras en Estados Unidos, viendo en la defensa de la civilización occidental y en la crítica al izquierdismo que proponía ideas análogas a las suyas¹⁸, en realidad no lo entendían ni captaban las pretensiones más profundas de su investigación.

¹³ En Viena se aproximó al Partido Socialcristiano Austriaco; en Estados Unidos, a los republicanos.

¹⁴ Lo sugiere un importante discípulo de Voegelin, M. Henningsen, en B. Cooper y J. Bruhn (eds.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life* (Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2007), p. 97. Tampoco estaba interesado en lograr mayor difusión de su pensamiento, ni se esforzaba por divulgar sus hallazgos.

¹⁵ *AN*, p. 307.

¹⁶ Cfr. B. Cooper y J. Bruhn (eds.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, o. c., p. 43.

¹⁷ Michael J. Lee considera a Voegelin, como a Strauss, un “tradicionalista” y explica que su influencia fue secundaria en el movimiento conservador de posguerra. Cfr. M. J. Lee, *Creating Conservatism: Postwar Words That Made an American Movement* (East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 2014), p. 15 y, sobre todo, p. 44 y ss.

¹⁸ Voegelin era amigo, sin embargo, de G. Niemayer, profesor de filosofía política en la Universidad de Notre Dame y más implicado en el movimiento. Russell Kirk, por su parte, hizo una reseña brillante y muy elogiosa sobre el primer tomo de *Order and History*, cfr. *The Yale Review*, XLVI (1956-1957) e incluyó a Voegelin entre los historiadores que sostienen una concepción trascendente del curso temporal, junto a C. Dawson o G. Niehbur. Se recoge el comentario también en R. Kirk, *Enemies of permanent things* (Arlington House: New Rochelle, 1969), p. 467 y ss.

Voegelin se refirió en alguna ocasión a “la estupidez del conservadurismo americano”¹⁹. Nadie mejor que el propio Sandoz para zanjar de una vez la discusión: no puede decirse que exista una defensa de la ideología conservadora en Voegelin y esta no era su pretensión, pero “sí que existe una dimensión conservativa” del pasado, como resulta evidente²⁰.

Y ¿en relación con la religión? ¿Era Voegelin creyente? Se aproximó al catolicismo, pero fue educado en el luteranismo. Sin embargo, el interés por lo religioso era teórico y filosófico y no se tradujo en un compromiso práctico²¹. ¿Acaso era Voegelin un místico? Su inquietud por las diversas formas en que lo trascendente irrumpe en lo inmanente y por la posibilidad de que el encuentro con lo divino adopte o bien una forma noética (racional y filosófica) o neumática (revelada) le sitúan en terrenos aledaños al misticismo. En efecto, según él mismo lo definía, el misticismo consiste en darse cuenta de que la tensión del hombre hacia el fundamento divino nunca “puede ser expresada adecuadamente por ninguna simbolización de la verdad en este mundo”²². En este sentido, hay cierta tensión entre el Voegelin con pretensiones científicas y el pensador religioso; a nuestro juicio, quienes subrayan esta disyuntiva lo hacen porque sustentan una interpretación equivocada de su pensamiento. Sí, como teórico de la política, Voegelin reclama una metodología empírica, pero la experiencia del ser desborda el ámbito meramente sensible y, por lo tanto, en su extensión semántica incluye la vivencia trascendente, que se articula en símbolos y se transmite comunitariamente. Voegelin persigue “metódicamente los problemas de la existencia humana hasta su articulación en la experiencia concreta individual”²³.

A pesar de la amplia variedad de intereses, finalmente optó por ingresar en la Facultad de Derecho de la Universidad de Viena, donde estudió entre 1919 y 1922, tras descartar una carrera científica. Sus años de universidad fueron años de una intensa vida cultural. Como la mayoría de los jóvenes de la ciudad, Voegelin también quedó impresionado por la misteriosa figura de Stefan George, poeta asociado con el simbolismo, y gracias a su acercamiento al famoso círculo creado en torno a *Blätter für die Kunst*, el magacín literario fundado por aquel, se familiarizó con las nuevas corrientes

¹⁹ Cfr. B. Cooper y J. Bruhn (eds.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, o. c.p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 43.

²¹ *Ibidem*, p. 53.

²² *AR*, p. 112.

²³ Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 23.

poéticas francesas²⁴. Podemos imaginar el impacto que el ambiente universitario causó en un joven con las inclinaciones culturales y teóricas de nuestro autor. Pero también lo que supuso el fin del Imperio: las sensaciones de este filósofo debieron ser muy parecidas a las que experimentó Stefan Zweig, tal y como las relata este último en *El mundo de ayer*²⁵. Durante su época de estudiante no solo frecuentó importantes círculos académicos y tuvo contacto con corrientes como el positivismo del Círculo de Viena, el psicoanálisis²⁶ o los economistas de la Escuela Austríaca, sino que hizo importantes amigos desde el punto de vista intelectual. Ya pertenecieran o no al campo académico, con muchos de ellos, de origen judío²⁷, se reencontraría posteriormente, tras exiliarse a Estados Unidos.

Terminada la carrera, se decidió, sin dudar, por una carrera académica, frente a otras salidas, como el ejercicio de la abogacía o el ingreso en la carrera funcionarial. La extraña decisión de realizar el doctorado en ciencia política en lugar de hacerlo en derecho obedeció a razones meramente pecuniarias: la familia no disfrutaba de una economía familiar boyante y el hecho de que la investigación en derecho exigiera, oficialmente, cuatro años, a diferencia de los tres que se requerían en ciencia política, fue lo que determinó que optara por esta última²⁸. Realizó su tesis doctoral con Hans Kelsen y Otto Spann; Voegelin participó en los seminarios de estos profesores, junto con otros, que le acercaron a la tradición filosófica y política clásica, a las tendencias jurídicas del momento o a las principales corrientes económicas; en este sentido, nuestro autor también se acercó al grupo creado en torno a Ludwig von Mises, donde trabó contacto con intelectuales como Alfred Schütz, Felix Kaufmann, Friedrich August von Hayek, Oscar Morgenstern o Gottfried von Haberler. Con estos y otros pondrá más tarde en marcha el *Geistkreis*, un círculo “espiritual” en el que, junto con sus discípulos, debatía mensualmente sus trabajos de investigación²⁹.

²⁴ AR, p. 44.

²⁵ Cfr. S. Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo* (Barcelona: Acantilado, 2012).

²⁶ Según explica Sandoz, Voegelin no conoció a Freud, pero tenía amigos que habían estudiado con él. Siempre mostró interés por el estudio de la psicología y por la obra del psiquiatra vienés, como demuestran las referencias de sus obras.

²⁷ Voegelin que tuvo muchos amigos judíos, aunque cuando consiguió un puesto en la universidad, ya estaba vigente la norma que les impedía acceder a puestos académicos. Por esa razón, Schütz tuvo que trabajar en el departamento jurídico de un banco y solo pudo dedicarse a la vida académica más tarde, cuando llegó a Nueva York. Fue uno de los principales discípulos de Voegelin, como manifiesta su larga correspondencia. *AFTAL, passim*.

²⁸ AR, p. 33.

²⁹ F. Engel-Janosi, amigo y participante en los círculos intelectuales, señalaba que se discutían diversos temas, desde la metodología de las ciencias sociales, hasta las obras de Shakespeare o la filosofía judía.

Kelsen y Spann mantenían posiciones teóricas y políticas diametralmente opuestas. El primero había elaborado la Teoría Pura del Derecho, en la que aplicaba el esquema neokantiano a la ciencia jurídica; había participado en la elaboración de la Constitución austriaca de 1920 -en la que se introdujo por primera vez en la historia el Tribunal Constitucional³⁰- y gozaba de un envidiable prestigio científico. Por su parte, Spann era un conservador acérrimo y, además de conocer profundamente la filosofía clásica, había recibido el influjo del romanticismo alemán -Spann fue la vía por la que Voegelin llegó, por ejemplo, a Schelling, que influirá, como comprobaremos a continuación, de algún modo en su obra-. A pesar de todo, Voegelin presentó finalmente su investigación bajo este doble patronazgo con el título *Wechselwirkung und Gezweigung* (Interacción y comunidad, en traducción aproximada), un trabajo en el que contraponía la sociología individualista de George Simmel y la idea de comunidad espiritual de Spann que, por cierto, fue importante en su producción y a través de la cual llegó a la concepción aristotélica de *homonoia*, en el sentido de “participación en el mismo *nous*”. Al parecer la tesis nunca se publicó y no se tienen noticias de la existencia de copia alguna³¹.

Tras la conclusión de la misma, durante la década de los veinte, tiene lugar una de las experiencias formativas más relevantes, la que, inspirándonos en la conocida afirmación kantiana, podemos decir que despertó a Voegelin de su sueño dogmático. Nos referimos a los viajes que realizó a Estados Unidos y Francia³². A pesar de lo que pudiera parecer, tras haber comentado el clima cultural vienés, en realidad el ambiente filosófico era, en opinión de nuestro autor, sumamente provinciano, dominado por el neokantismo, tanto en el campo jurídico -con el ya mencionado magisterio de Kelsen- como en el sociológico -Max Weber-; concretamente, Voegelin se enfrentó a la preexistencia y función directiva que los valores tenían en las ciencias de la cultura, donde se pensaba

Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 37. Al parecer, Voegelin fue el miembro más activo y en su seno debatió algunos de sus trabajos académicos.

³⁰ H. Kelsen ideó esa jurisdicción especial que, sin embargo, no forma parte, como él mismo señaló, del poder judicial. A este respecto, es interesante apreciar la velada crítica a la corte constitucional que ofrece Voegelin en *Hitler y los alemanes*, donde apunta al problema de la separación de poderes y la naturaleza de este órgano. *HA*, p. 130.

³¹ *AR*, p. 26. Voegelin tampoco recordaba nada de su contenido.

³² Había visitado ya Oxford en 1921 durante el verano, con una ayuda para aprender inglés. Unos años después, entre 1924 y 1926, se benefició de una beca de la Fundación Rockefeller y realizó estancias de investigación en Estados Unidos y Francia. En el primer país visitó la Universidad de Columbia (Nueva York), Harvard (Cambridge) y Wisconsin, asistiendo a conferencias y cursos de A. Withehead, J. Dewey y J. S. Commons, este último perteneciente la Escuela Institucionalista americana y promotor de mejoras sociales. En París fue a las clases de Léon Brunschvicg y se acercó de primera mano a la gran literatura gala.

que la vigencia de aquellos podía orillar la experiencia de lo real³³. Los valores, al fin y al cabo, no son realidades objetivas, sino símbolos complejos nacidos de vivencias históricas determinadas³⁴. A este fin, también entendía empobrecedora la perspectiva de la *Wertfreiheit*. Por decirlo de modo resumido, la noción de experiencia que perfilará Voegelin -de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo- es también una respuesta a la conocida *Methodenstreit* y a la permanente discusión acerca del estatuto epistemológico de las ciencias sociales, que se resiente demasiado de la influencia del modelo de la investigación realizada en el campo científico-natural³⁵.

En relación con esos viajes y, en concreto, con su experiencia americana, Voegelin apuntó que “lo más importante fue el hecho de haberme acercado a un mundo para el cual los grandes debates metodológicos del neokantismo, que hasta ese momento yo consideraba como los más relevantes en términos intelectuales, no tenían ninguna trascendencia”³⁶. Sería complicado decir cuáles fueron las particulares líneas de su aprendizaje, pero, a grandes rasgos, esas estancias le permiten, por un lado, conocer tradiciones filosóficas diversas y, por otro, aproximarse a la vida y formas más pragmáticas de entender el contexto social y político.

Tanto a efectos metodológicos como sustantivos eso supuso el inicio de una transformación que, sin embargo, no acabó hasta después de la II Guerra Mundial. El redescubrimiento de experiencias de fondo constituyó una suerte de terapia para Voegelin; es eso, además, lo que resume su principal contribución filosófica: el porfiado interés por desembarazarse de los prejuicios –de todos, políticos indudablemente, pero también filosóficos–, su interés por “recapturar la realidad”, que es, en puridad, el objetivo principal de la filosofía. Especialmente al otro lado del Atlántico, adquirió conciencia de la pluralidad de lo humano, se familiarizó con la filosofía del sentido común y con la forma en que la razón práctica se encarna en instituciones o decisiones judiciales, todo lo

³³ Desde este punto de vista, se puede decir que su obra es una respuesta al neokantismo; así, se encuentra plagada de referencias críticas a la filosofía de los valores. Al fin y al cabo, el reproche que hace a las ideologías tiene este mismo origen. *HA*, p. 70; *LNCP*, p. 27.

³⁴ *AR*, p. 50-51.

³⁵ La *Methodenstreit*, en realidad, es un debate en el seno de la ciencia política, entre corrientes más o menos historicistas, cuyos bandos estaban representados, respectivamente, por Gustav von Schmoller y Carl Menger. La cuestión discutida era el mejor enfoque para comprender y explicar la acción social. Bajo esta perspectiva, también las propuestas de los neokantianos de Baden, de la mano de W. Windelband y H. Rickert distinguían las ciencias culturales como ciencias de valores, ahora bien, sin admitir, como expone la sociología weberiana, los juicios de valor subjetivos.

³⁶ *AR*, p. 60.

cual “le inmunizó frente a obras filosóficas como *Ser y tiempo* de Heidegger y las ideologías políticas basadas en el uso de la violencia”³⁷.

El resultado de estos años de intensa formación intelectual y estudio fue su primera obra, *Über die Form des Amerikanischen Geistes*, publicada en 1928. Aunque se trata de un trabajo muy heterogéneo, que recoge diversos textos, en él se detectan los dos niveles en que se moverá la obra de Voegelin: el nivel más profundo o metafísico y otro de tipo político o social³⁸. Asimismo, aparece, aunque de un modo incipiente, el tema de la conciencia y el análisis de la percepción³⁹, en cuyo estudio combina la filosofía americana (W. James y G. Santayana) con la francesa (H. Bergson), sin descuidar las aportaciones de la fenomenología⁴⁰.

En 1929 fue nombrado *Privatdozent* y empezó su carrera como profesor en la Universidad de Viena, donde había colaborado ya como asistente de Kelsen y de A. J. Merkl en materias como derecho constitucional y derecho administrativo. Por la precariedad del puesto, tuvo que compaginar la enseñanza en la universidad con la docencia para adultos -donde realmente aprendió a hablar y debatir, a defender sus ideas en un contexto hostil- y el trabajo como escritor *freelance*. Hasta su llegada a Estados Unidos, esto es, cumplidos ya los cuarenta años, Voegelin no disfrutó de un puesto docente estable.

2. *Primeras obras. La experiencia del nazismo.*

La segunda etapa de la vida de Eric Voegelin está marcada por dos acontecimientos: en primer lugar, su distanciamiento con H. Kelsen y, en segundo término, su análisis del nazismo, al que dedicará las obras de este período. Se trata de dos fenómenos que nuestro autor aborda en el marco de su crítica a las ideologías. De forma provisional, para entender de qué se trata, conviene partir a este respecto de la noción de “ídolo” aportada en *Novum Organum* por Bacon en referencia a nociones falsas o prejuicios⁴¹. A los cuatro tipos de Bacon -los de la tribu, los de la caverna, los del foro y los del teatro-, cabría añadir los nacidos de los prejuicios políticos. A tenor de esta

³⁷ Cfr. Lee Trepanier, “Eric Voegelin on Race, Hitler, and National Socialism”, *The Political Science Reviewer*, 2018, 42 (1), p. 170.

³⁸ *OFAM*, p. 3.

³⁹ *Ibidem*, p. 23 y ss.

⁴⁰ Cfr. E. Sandoz, *The Voegelian Revolution*, o. c., p. 40.

⁴¹ Cfr. F. Bacon, *Novum Organum* (Buenos Aires: Losada, 2022), p. 34.

clasificación, Voegelin afronta la crítica de los ídolos del teatro o filosóficos, contra Kelsen, y de los políticos, mediante el estudio del biologicismo inherente a la idea de raza del nacionalsocialismo.

En el alejamiento de su maestro, que trataremos en primer lugar, tiene mucho peso la amplitud de la formación intelectual que Voegelin, de manera autodidacta, se esfuerza en recibir desde finales de la década de los veinte y a lo largo de la de los cuarenta. Aunque no lo afirma expresamente, puede decirse que en ese periodo se introduce, de manera mucho más rigurosa, en el pensamiento filosófico clásico y la teología, a través del estudio de la obra de tomistas (A. D. Sertillanges, E. Gilson, J. Maritain) y profundizando en corrientes antropológicas novedosas, como la que representaba Max Scheler. Lo que queremos dar a entender es que en la insatisfacción ante la Teoría Pura influyen necesariamente motivos filosóficos de cierta envergadura.

Voegelin siempre sintió agradecimiento hacia Kelsen. A su juicio, la Teoría Pura se mueve en dos niveles: uno lógico, que considerará siempre válido y del que se ayudará cuando se introduzca en cuestiones de filosofía del derecho⁴², y otro, el sustantivo o ideológico, que someterá a crítica desde bien temprano⁴³. Es el contacto con Kelsen, sin embargo, lo que le lleva a tomar la primera dirección de sus trabajos de investigación y explica, al fin y al cabo, la pretensión de su teoría política: si Voegelin ve la necesidad de “reconstruir su ámbito”, es precisamente porque el neokantismo, representado en este caso por Kelsen, reducía la ciencia política a Teoría del Estado y esta, finalmente, a teoría del derecho, pero con ella, con una mera lógica de normas, no era posible afrontar científicamente los problemas políticos representados, en ese momento de la vida de Voegelin, por el auge de las ideologías⁴⁴.

Aunque había dedicado diversos trabajos especializados a la teoría del derecho y la teoría constitucional, el libro en el que rebate la doctrina kelseniana es *Der autoritäre Staat*, publicado en 1936 en Viena y escrito de modo forzado con el fin de obtener la habilitación para poder enseñar ciencia política (hasta entonces su venia abarcaba únicamente sociología). Se trata de un texto heterogéneo en el que trata algún asunto

⁴² *TNL*, *passim*. Desde muy temprano, vincula la teoría pura del derecho con la democracia.

⁴³ *TAS*, *passim*.

⁴⁴ *AR*, p. 53,

propriadamente político; entre otros temas, analiza la Constitución austriaca de 1934⁴⁵. Voegelin se mostró favorable al Partido Socialcristiano Austriaco y defendió la limitación de los poderes democráticos por la situación de extremismo ideológico que vivía el país, convencido de que un Estado autoritario como el que delineaba la carta constitucional austriaca “constituía la mejor defensa de la democracia”⁴⁶. ¿Cuál era el motivo? A su juicio, mantenía bajo control las ideologías. A diferencia de otras opciones políticas, de tipo revolucionario, pensaba que el Partido Socialcristiano defendía la alta cultura europea.

No se trata de un ensayo menor, a pesar de que es uno de sus primeros trabajos. Y no lo es porque en él se incluyen distinciones que luego irá precisando y articulando, como por ejemplo la distinción entre símbolos políticos, con asiento en la experiencia, y los conceptos teóricos, que constituyen elaboraciones reflexivas de estas⁴⁷. Trata de aplicar su intuición para distinguir entre regímenes autoritarios y totales, aclarando que estos no son sistemas u objetos, sino símbolos cuya significación no se puede apuntar de forma independiente de la realidad a la que se refieren⁴⁸. Además, es posible hallar otro de los motivos centrales de la filosofía voegeliniana en esas páginas tempranas: la raíz espiritual de las ideologías políticas. Sostiene, así, que la concepción totalitaria del Estado bebe de una matriz averroísta y descansa en la creencia de que es posible incardinar la individualidad en sustancias colectivas totales, hundiendo en ellas a la persona individual, hasta que esta desaparece⁴⁹.

En la tercera parte del trabajo enjuicia el positivismo metafísico que sustenta la teoría kelseniana y el estrechamiento del análisis político, consecuencia de limitar la ciencia del derecho a lo formal⁵⁰. La Teoría Pura del Derecho, basada en la distinción entre el reino del ser y del deber ser (*Sein / Sollen*), implica un corte o hiato que hace incomprendible lo normativo; a fin de cuentas, una norma “cuenta con un significado

⁴⁵ Tras el golpe de Estado de E. Dollfuss, en Austria se instauró un régimen de tipo corporativo gracias a la Constitución de 1934, inspirada en la Encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI, publicada en 1934.

⁴⁶ *AR*, p. 41. Sobre la preferencia, en determinadas circunstancias, de un régimen autoritario frente a la democracia para evitar la llegada al poder de ideologías totalitarias, véase *HA*, p. 133. De ahí se parece concluir que, según Voegelin, un modelo autoritario podría haber salvado la República de Weimar y, por tanto, haber evitado la llegada al poder de Hitler.

⁴⁷ Modificará esa distinción para hablar de *topoi* y conceptos. *AR*, p. 51. Sobre la cuestión, se puede ver el capítulo III de esta investigación.

⁴⁸ *TAS*, p. 105-106.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 180.

porque tiene como finalidad regular un determinado ámbito del ser. Únicamente es posible acceder a su significado completo cuando se integra en un contexto de sentido propio del ámbito del ser que busca ordenar”⁵¹. Pues bien, ese contexto era el que, por exigencias de la pureza de su teoría, Kelsen quería eludir. Con la publicación de *Der autoritäre Staat* cambió su relación con Kelsen, quien se alejó de su discípulo. Años más tarde, Voegelin le mandó *La nueva ciencia de la política* y este ensayo no fue del agrado de su antiguo maestro, quien escribió un manuscrito crítico que Voegelin le aconsejó no publicar⁵².

Además de la relación con Kelsen, como decíamos, este periodo estuvo determinado por su enfrentamiento, tanto teórico como biográfico, con el nacionalsocialismo, un conflicto en el que se fragua su peculiar concepción de las ideologías y los movimientos de masas modernos. Es importante dejar claro desde un primer momento que la aversión de Voegelin hacia las ideologías no nace de motivaciones partidistas, lo cual avala su absoluta independencia. Buena prueba de la misma es, como se vio, haber sido catalogado, sucesivamente, de judío, comunista, fascista, católico, hegeliano, conservador... dependiendo desde de qué lado de la trinchera ideológica procediera la caracterización⁵³. Eso muestra la corrupción del ambiente social y académico de la Viena de entonces -que hoy, lamentablemente, no hemos podido superar- y la dificultad de pensar de manera acrítica.

En nuestra opinión, la hostilidad de Voegelin hacia la ideología responde a tres motivos: en primer lugar, nace de la alta consideración que tiene de las exigencias de la honestidad intelectual, aprendida con la vecindad frecuente de grandes académicos, como M. Weber, y de acuerdo con la cual la principal tarea del intelectual es procurarse un buen conocimiento de la realidad; en segundo término, nace de su incomprensión hacia quien disfruta haciendo daños a los demás, incluso matándolos⁵⁴ y, en última instancia, también proviene de su inclinación hacia el lenguaje limpio, claro y con sentido, un lenguaje que, como había aprendido de la obra de Karl Kraus, era destruido por la perversión

⁵¹ Ibidem, p. 207.

⁵² La crítica de Kelsen apareció de forma póstuma bajo el título: *¿Una nueva ciencia de la política?* (Katz: Madrid, 2006). También es un ajuste de cuentas la obra de Kelsen *Religión secular* (Madrid, Trotta, 2015). Según Voegelin, el texto muestra una dudosa comprensión del tema y por eso creía que publicarlo dañaría el prestigio de Kelsen. Cfr. *AR*, p. 53. Sobre las relaciones entre Kelsen y Voegelin, vid. J. M. Carabante, “El discípulo contra el maestro”, *La Torre del Virrey* 3 (2007), págs. 92-93.

⁵³ *AR*, p. 46.

⁵⁴ Ibidem, p. 74.

ideológica, el uso de clichés y la persistente vulgarización⁵⁵. Dicho sucintamente: la ideología es un factor de deformación espiritual que aleja al ser humano de lo real y rebaja la transparencia ontológica del lenguaje, erigiendo una segunda realidad, fantasmagórica y artificial, como trataremos de analizar en las páginas que siguen.

En relación con la ideología nacionalsocialista y con la intención de reflejar el clima político de la época, así como para enfrentarse al auge del totalitarismo⁵⁶, Voegelin escribe en este periodo -precisamente tras alcanzar Hitler el poder- tres libros íntimamente relacionados: *Rasse und Staat* (1933), *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (1933) y *Die politischen Religionen* (1938/1939)⁵⁷. Esta parte de su producción conforma una unidad, si se parte de un hecho que los especialistas en su obra no han tenido en cuenta: tras ser habilitado para el ejercicio de la enseñanza universitaria y darse cuenta del empobrecido campo de la teoría política, se empeña en llevar a cabo una reconstrucción del mismo y decide elaborar una ciencia política global. De ahí que los trabajos y cursos que ofrece vayan en esa línea, que Voegelin no abandona hasta la década de los cincuenta⁵⁸. Con independencia de ello, también existen otras publicaciones no especializadas en las que trataba de explicar el infame alcance del nazismo⁵⁹. Todo ello le granjeó, en primer lugar, la hostilidad de muchos alumnos y compañeros que simpatizaban cada vez más con las putrefactas ideas procedentes de la vecina Alemania y, en segundo término, la desconfianza de las autoridades, de modo que la Gestapo le tuvo desde el primer momento en el punto de mira⁶⁰.

En los dos primeros libros, Voegelin critica el biologicismo inherente al nazismo y la suposición de que lo físico es el único elemento -o al menos el determinante- de lo humano, intentando contrarrestar la corriente pseudocientífica y racista con las

⁵⁵ Ibidem, p. 47.

⁵⁶ Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 50

⁵⁷ Esas obras están disponibles en inglés y se corresponden a los volúmenes II, III y V respectivamente de las *Complete Works of Eric Voegelin*. Hay versión en español de la última: E. Voegelin, *Las religiones políticas* (Madrid: Trotta, 2014),

⁵⁸ Es interesante notar que Voegelin no hace referencia en sus consideraciones biográficas a este esfuerzo de los años treinta por completar una “teoría política”, pero así se desprende de una carta enviada a la Fundación Rockefeller pidiendo financiación para llevarla a término, en 1948. “Mi principal trabajo tiene que ver con la elaboración de una teoría política sistemática. El alcance y la naturaleza del trabajo se ha ido concretando a lo largo de los últimos veinte años”, escribe, afirmando haber concluido ya la teoría del derecho y la parte dedicada al poder, así como reconociendo haber interrumpido el proyecto dedicando largos años a la problemática de los mitos y al contexto histórico de las ideas políticas”. Cfr. P. O. Optiz, “Eric Voegelins *Politische Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten” *Ocasional Papers Eric Voegelin-Archiv Ludwig-Maximilians-Universität, München*, XLVII (2006), p. 12.

⁵⁹ *PE* (1934-1939).

⁶⁰ Voegelin pudo huir de Austria y llegar a Suiza, donde consiguió el visado para viajar a Estados Unidos.

enseñanzas de la antropología clásica y de Max Scheler. Así muestra la unidad psicofísica del ser humano y considera a este último como “epítome” del universo. Para nuestra investigación, nos interesa recordar que, como ha indicado Th. W. Heilke, refuta el cientifismo racista y rebate la idea de que las ciencias naturales puedan ofrecer una “explicación absoluta de la verdad del hombre”⁶¹, una consideración que, a tenor de la persistencia del positivismo naturalista, aunque bajo otras formas, no conviene perder de vista tampoco hoy y que muestra el interés contemporáneo incluso de los primeros trabajos de nuestro pensador⁶².

Por otro lado, tampoco debemos minusvalorar estas primeras aportaciones si se tiene en cuenta los elogios que recibieron, entre otros, de H. Plessner, H. Arendt y A. Gehlen. Arendt considera que los libros de Voegelin eran “el mejor relato existente sobre las ideas raciales”⁶³. A todo ello se suma que constituyen trabajos de clarificación personal que, de algún modo, influyen en su evolución posterior y reflejan su peculiar modo de trabajo. Voegelin combinó siempre un sólido conocimiento de la ciencia disponible en su momento con una atención permanente a problemas prácticos. En esos libros se encamina por la senda de la clarificación antropológica, atisbando, aunque en este primer momento no logre articularlo con mucha profundidad, lo que con posterioridad llamará “principio antropológico” de la política, a saber, el necesario anclaje de la política en la naturaleza humana. “Han de buscarse las raíces del Estado en la naturaleza humana”⁶⁴, afirma, por ejemplo. Junto con esas intuiciones, en esos trabajos se perfila su concepción universalista de la comunidad humana, cuyos orígenes filosóficos y teológicos rastrea, y que, a su regreso a Alemania, le servirá para cuestionar el papel de grandes sectores de la población -académicos, militares, jueces y, sobre todo, confesiones religiosas- durante el nacionalsocialismo. La lectura de Voegelin es que el racismo -y, en general, los movimientos gnósticos e ideológicos coetáneos- se enraízan

⁶¹ Cfr. Th. W. Heilke, *Voegelin on the idea of Race: An Analysis of Modern European Racism* (Baton Rouge/London: Louisiana University Press, 1990), p. 66.

⁶² Como su crítica al naturalismo.

⁶³ Cfr. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1998), p 143. Cfr. D. J. Levy, “Ethos and Ethnos. A introduction to Eric Voegelin’s Critique of European Racism” en R. Bernasconi y S. Cook, *Race and Racism in Continental Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), p. 98 y ss. A juicio de Levy, hay pocos trabajos como el de Voegelin y el suyo es indispensable para entender el fenómeno del racismo por su aparato científico y filosófico, aunque se haya pasado por alto en las investigaciones sobre los orígenes del racismo.

⁶⁴ *RS*, p. 2.

en concepciones restrictivas de la comunidad humana e irrumpen, precisamente, cuando empieza a declinar el universalismo cristiano y la “imagen primaria del hombre”⁶⁵.

¿Qué decir de *Religiones políticas*, una de las obras de Voegelin que más ha dado que hablar y que más confusiones ha provocado? Publicada en 1938, coincidiendo con la incorporación de Austria a Alemania, en ella aborda de un manera más profunda - ontológica, espiritual- la deformación de los movimientos políticos de masas, entre ellos, claro está, el nazismo. Comenzó a trabajar en este asunto en varias estancias de investigación; sabemos que en 1934 fue al Instituto Warburg, ya en Londres, una estancia muy formativa e incluso clave para su comprensión de la transición religiosa a la modernidad y su interpretación de la magia y el gnosticismo. Asimismo, en 1936, había impartido en Viena, en el contexto de un curso sobre *Cuestiones políticas del presente*, varias lecciones sobre “El fascismo y el nacionalsocialismo como religión”.

Ahora bien, el propio Voegelin reconoce que la categoría de “religiones políticas” no es suya y que constituía una suerte de lugar común estudiar la política como una variedad de la religión, como había hecho, con anterioridad a él, Louis Rougier⁶⁶. A veces se asocia este libro con su teoría acerca del gnosticismo y, aunque tienen relación, en realidad en esta primera aproximación busca diferenciar las religiones supramundanas o de salvación, que sitúan lo divino más allá del mundo, de las intramundanas, en las que lo divino está contenido en el más acá⁶⁷. En este sentido, estamos de acuerdo con P. J. Opitz en que la recepción contemporánea de este texto, que se vincula con *La nueva ciencia de la política*, distorsiona su contenido⁶⁸.

Sus investigaciones posteriores le llevan a abandonar la expresión -en efecto, religión es un término demasiado ambiguo-, aunque se mantiene lo que en *Las religiones políticas* es evidente: que los símbolos y las dinámicas políticas tienen raíces espirituales y es a esas “experiencias radicales” a las que hay que prestar atención con el objetivo de entender cabalmente la convivencia comunitaria del ser humano. Lo expresa en el interesantísimo epílogo: “La vida del hombre dentro de la comunidad política no puede quedar acotada como ámbito profano, en el que solo se plantean interrogantes relativos a

⁶⁵ *THRI*, 5 y ss.

⁶⁶ *AR*, p. 78. Con todo, E. Gentile, estudioso de las religiones políticas, considera que, sea o no Voegelin el que inventó el término, su uso en referencia a los regímenes totalitarios nace gracias a su aportación. Cfr. E. Gentile, *Polittics as Religion* (Princeton: Princeton U. Press, 2006), p. 2.

⁶⁷ *RP*, p. 32.

⁶⁸ Cfr. P. J. Opitz, “Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten”, o. c., p. 6.

la organización del derecho y el poder. La comunidad es también un ámbito de orden religioso y el conocimiento de una situación política resulta incompleto en un punto fundamental si no abarca también las fuerzas religiosas de la comunidad y los símbolos en que se expresan”⁶⁹. Por otro lado, y no es menor la relevancia, aquí por primera vez comienza a moverse en el gran horizonte de las civilizaciones y culturas, que será característico de su trabajo⁷⁰.

La edición original del libro no terminó comercializándose, salvo algunas copias, porque la tirada fue confiscada por las autoridades nacionalsocialistas, que también prohibieron la difusión del resto de sus obras. Pero Voegelin volvió a publicarlo más tarde, cuando se encontraba ya en Estados Unidos. En esa segunda edición incorpora un prólogo en el que explica la primera recepción del libro y se refiere, implícitamente, a la opinión de Thomas Mann sobre su contenido⁷¹. Lo que allí dice sobre Hitler lo concretará más tarde, en su regreso a Alemania en la década de los sesenta: además de interpretar el totalitarismo como una respuesta espiritual equivocada que condiciona la descomposición política y social, insiste en que el problema del mal no es ético, sino religioso y que, sin un adecuado diagnóstico, la lucha contra él es meramente anecdótica o superficial⁷². La polémica suscitada con H. Arendt, aunque se produce unas décadas después, está relacionada con esta interpretación, pues estriba en saber hasta qué punto contribuye o no lo espiritual en el ámbito político. La pensadora judía no estaba de acuerdo en interpretar los regímenes totalitarios como una religión secular⁷³.

Durante este periodo, Voegelin siguió combinando docencia e investigación. Hasta 1930 fue ayudante de Kelsen; cuando este, por el ambiente de la universidad, decidió dejar Viena y aceptar la cátedra en la Universidad de Colonia, Voegelin comenzó a colaborar con uno de sus principales discípulos, A. Merkl. En 1935 obtuvo el

⁶⁹ *RP*, p. 68.

⁷⁰ Cfr. P. J. Opitz, “Eric Voegelins Politische Peligionen. Kontexte und Kontinuitäten”, o. c., p. 6.

⁷¹ Voegelin envió un ejemplar de la primera edición al novelista, quien dijo que se trataba de un libro “estimulante e instructivo”, pero lamenta la “objetividad acrítica” que debilita la denuncia moral contra el régimen. Una copia de la carta de Thomas Mann se puede ver en P. J. Opitz, o. c., p. 66.

⁷² *RP*, p. 24.

⁷³ Voegelin recibió en 1952 el encargo de *The Review of Politics* para realizar la reseña de *Los orígenes del totalitarismo*, publicado un año antes. En su comentario señaló que Arendt empleaba un método positivo y orillaba los fundamentos filosóficos y religiosos del fenómeno totalitario. Arendt le contestó insistiendo en que no había lugar para Dios ni lo sus sucedáneos en ese tipo de sistemas. A esta respuesta le siguió la contraréplica de Voegelin. Para una reconstrucción del debate, cfr. P. Baehr y G. Wells, “Debating Totalitarianism: An exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin”. *History and Theory*. Vol. 51, No. 3 (2012), págs. 364-380.

reconocimiento como profesor asociado e impartió intensamente lecciones en varios centros académicos. Tanto sus publicaciones como su círculo de amigos le situaron en el bando de los enemigos del nacionalsocialismo. De ahí la suerte que corrieron sus publicaciones y de ahí también que anularan su *venia legendi* muy poco después del *Anschluss*, el 22 de abril de 1938.

Nunca pensó Voegelin que se vería en la necesidad de emigrar; hasta el último momento, confió en que las potencias europeas no capitularían ante Hitler. La Gestapo inspeccionó su casa y justo en el instante en que iban a requisarle el pasaporte, huyó a Zúrich. Es conocido el relato de su huida, pero menos la dolorosa situación familiar que hubo de afrontar: sus padres, su hermana y sus suegros no ocultaban sus filias nazis y tal vez eso explique que en su propia autobiografía no mencione a nadie de su familia. Una vez reunido con su esposa en la capital suiza, emprendió su exilio hacia Estados Unidos, tras haber recibido una oferta como profesor a tiempo parcial en la Universidad de Harvard, por intermediación de un amigo, J. A. Schumpeter.

3. *Etapa de inmigración y de maduración*

La llegada a Estados Unidos marcó un antes y un después: desde que aterrizó, su disposición es convertirse en un pensador americano. Es importante tenerlo en mente porque todos sus movimientos en Estados Unidos y las decisiones laborales están tomadas teniendo en cuenta su deseo de alejarse de lo que representaba el Viejo continente, devastado por las ideologías totalitarias, y su interés por distanciarse de la vitola de “*émigré*”. Adquirida su nueva nacionalidad en 1944, incluso la vuelta a su Alemania natal será frustrante. Siempre se sentirá más estadounidense que europeo⁷⁴.

Antes de instalarse definitivamente en el sur, realiza un corto periplo en el que ocupará diversos puestos académicos. Así, nada más llegar, en 1938, trabaja durante un año como profesor en Harvard, pero sin posibilidad de renovación; en 1939, consigue un puesto en Bennington College (Vermont). Cuando esta última institución le ofrece un puesto permanente, declina: encuentra el ambiente sumamente ideologizado. Esto explica su voluntad de apartarse de las instituciones académicas de la Costa Este, a pesar del prestigio del que disfrutaban. Se trataba de centros repletos de refugiados europeos, con un ambiente exacerbado, de modo que permanecer allí le hubiera impedido realizar su

⁷⁴ Cfr. B. Cooper y J. Bruhn (eds.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, o. c., p. 218.

pretensión, que no era otra que “romper definitivamente con su pasado y en adelante ser solo americano”⁷⁵. Con esta voluntad, acepta una oferta en la Universidad de Alabama, en la que permanecerá dos años y medio como profesor asistente.

Aunque nos hemos referido ya al valor formativo que tuvieron sus viajes académicos a Estados Unidos, no es superfluo dejar constancia de que la inclinación americana de Voegelin nace de un convencimiento filosófico. La interpretación del desarrollo histórico ofrecida por nuestro autor es, como se sabe, francamente pesimista y parte de la idea de que el mundo moderno renuncia de modo explícito a la herencia grecolatina y judeocristiana de la que procede. Sin embargo, la forma en que se ejecuta esa deserción cultural no se produce de igual forma ni con la misma intensidad en todas partes del mundo, ni siquiera en todas las instituciones. En su opinión, la tradición espiritual, junto con el recuerdo de la experiencia de la trascendencia y el vocabulario apropiado, han quedado mejor salvaguardadas en el Nuevo continente que en el Viejo, donde la labor de zapa de las ideologías ha sido devastadora. Alemania en concreto es la antítesis de América, bastión del espíritu⁷⁶.

En esos primeros años en Estados Unidos, Voegelin tiene primero que familiarizarse con el sistema político y jurídico americano, ya que imparte clases de Constitución Americana y Administración Pública. Al mismo tiempo, se convierte en miembro de la Asociación de Ciencia Política Americana. Gracias a los contactos que va trabando en el ámbito académico, recibe ofertas interesantes. Robert J. Harris le ofrece un puesto de profesor asociado en la Universidad de Luisiana, donde permanecerá desde 1942 a 1958, cuando tome la decisión de regresar a su continente natal. En el periodo al que nos referimos enseña teoría política⁷⁷ y numerosas disciplinas, ya que, por aquel entonces, solo había cinco profesores en el departamento. En Luisiana encontró un ambiente libre, en donde le dejaban trabajar como quería, y halló numerosos estímulos intelectuales⁷⁸. Más tarde, fue nombrado *Boyd professor*, una figura creada por el *staff*

⁷⁵ AR, p. 85.

⁷⁶ Véase a este respecto, HA, p. 20. La misma idea aparece en el último párrafo de LNCP, p. 225.

⁷⁷ De la misma manera que en Austria, también en Estados Unidos la labor docente de Voegelin llama la atención por su intensidad y dedicación. Así, impartió clases de Historia de la Diplomacia, Teoría Política China -para lo cual aprendió los rudimentos del idioma-, Política Comparada, Filosofía del Derecho... Ahora bien, el curso principal siempre fue Historia de las Ideas Políticas.

⁷⁸ Allí enseñaban, entre otros, Robert Penn Warren o Katherine Anne Porter. No nos resistimos a señalar la relación que mantuvo con el departamento de literatura, por la influencia de lo literario tiene en su obra. Él mismo rindió tributo a Robert B. Heilman, que le acercó a las grandes obras americanas y le enseñó a escribir y hablar correctamente en inglés.

para pagar salarios más elevados, mejorar las condiciones del claustro y así retener a las grandes figuras⁷⁹.

Esta etapa de su vida está marcada por el interés de convertirse en un científico político⁸⁰, siguiendo sus primeros empeños por elaborar un sistema propio y fundamentado de teoría política. Así al menos, con ese brío y disposición, comienza en su nuevo destino. No en vano, traba relación con Morstein-Marx, editor de McGraw-Hill, quien le encarga una historia de las ideas políticas para alumnos universitarios. Voegelin llevaba tiempo trabajando en el desarrollo de los conceptos políticos; la idea era escribir un libro de texto, inspirándose en el elaborado por G. Sabine. A medida que profundizaba en el decurso del pensamiento político, crecía tanto el tamaño del borrador como sus propias dudas metodológicas. Eso le obligó a retrasar cada vez más la entrega del manuscrito y a profundizar titánicamente en el trasfondo de ideas políticas desde Grecia hasta el presente. En ese trabajo ahondó mucho en las tradiciones religiosas - especialmente en los orígenes del judaísmo y el islam- y se introdujo en el estudio de fuentes orientales, gracias a sus contactos con el Instituto Oriental de la Universidad de Chicago. Esa labor tan intensa le permitió comprender la historia no como un desarrollo lineal y progresivo, sino de un modo más complejo, tortuoso y verosímil⁸¹.

Quienes han estudiado la obra de Voegelin coinciden en que estos años de posguerra son un periodo de indecisión⁸² y se refieren, como él mismo hace, a las dudas que el estudio de las fuentes le crearon sobre la noción de “ideas políticas”. En nuestra opinión, es muy injusto afirmar que es una década de parálisis⁸³, aunque indudablemente Voegelin debió de sentirse frustrado al ver los problemas que tenía delante y constatar su incapacidad para “penetrar en ellos”⁸⁴. Además, el hincapié que a veces se hace en esta etapa, subrayando que había llegado a un callejón sin salida en su recorrido por las ideas políticas, deja de lado otro aspecto filosófico de enorme envergadura. Me refiero tanto al descubrimiento como al estudio ininterrumpido de *La crisis de las ciencias europeas*, la famosa conferencia que Husserl impartió en Praga, en 1934. La crítica de este texto, de

⁷⁹ AR, p. 91.

⁸⁰ Ibidem, p. 85.

⁸¹ Ibidem, p. 90.

⁸² Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 77.

⁸³ Monika Puhl ha estudiado con exhaustividad el periodo en que Voegelin permaneció en Baton Rouge, así como el ambiente, los amigos e incluso los viajes realizados. Allí pasó los años más productivos de su vida, según Puhl. Cfr. M. Puhl, *Eric Voegelin in Baton Rouge* (Munich: Fink WilhemVerlag, 2005).

⁸⁴ AR, p. 91.

la que se ocupa Voegelin desde finales de los treinta hasta la publicación de *Anamensis* (1966), determina el cambio de orientación en su trayectoria, tal y como pone de manifiesto su correspondencia con A. Schütz y L. Strauss⁸⁵.

Pero ¿en qué consiste dicho cambio? Desde el lado de la historia del pensamiento político, Voegelin se percató de que las “ideas”, tomadas de un modo separado, son más bien deformaciones ideológicas; así, no son relevantes las nociones, sino más bien las experiencias de las que nacen y los símbolos que coadyuvan a articular o expresar las vivencias subyacentes⁸⁶. Del otro lado, a través del análisis de la concepción husserliana de conciencia, se percató de que la estructura intencional de esta última, que posibilita la experiencia del mundo sensible, descansa en la experiencia de participación o vivencia de la trascendencia, la experiencia fundamental, al fin y al cabo. Esta etapa desemboca, pues, en un importante cambio de orientación y traslada a Voegelin desde el campo exclusivo de la teoría política al de la filosofía. Él mismo afirma que fue en 1943 cuando se percató de que “el centro de la filosofía política ha de ser la teoría de la conciencia”⁸⁷. A través de su aproximación a la filosofía clásica y patrística, le parece “ridículo pretender que no existe más conciencia que la conciencia de objetos del mundo externo”⁸⁸. Por eso, desde entonces su vocación no será solo reconstruir, como deseaba desde joven, el ámbito de la ciencia política, sino más bien “recapturar la realidad”, frente a sus deformaciones ideológicas⁸⁹, sin orillar, ciertamente, la dimensión individual, social e histórica de esa pretensión.

Asimismo, a pesar de que la *History of Political Ideas* a cuya redacción se había comprometido nunca vio la luz en vida de Voegelin⁹⁰, el trabajo dedicado a su elaboración no fue en balde, ya que mucho de ese material lo aprovechó en otras obras, especialmente en *Order and History*. Tampoco se puede decir que fuera un periodo improductivo: el volumen de las *Collected Works of Eric Voegelin* que recoge sus trabajos publicados

⁸⁵ Ambas relaciones epistolares tienen como tema central el comentario en torno a la obra de Husserl. La correspondencia con A. Schütz cubre desde 1938 hasta 1959; con Strauss, desde 1942 a 1964, además de una carta esporádica que le envía Voegelin en 1934, sin contestación, durante su estancia en Londres, ciudad en la que en esa fecha se encontraban ambos, para concertar una cita.

⁸⁶ AR, p.90.

⁸⁷ A, p. 3.

⁸⁸ AR, p. 97.

⁸⁹ Ibidem, p. 121,

⁹⁰ Los ocho volúmenes de lo que consta fueron publicados tras su muerte, como parte de las *Collected Works*.

durante esos años (concretamente, de 1940 a 1952), incluye diez artículos, a los que hay que añadir reseñas en revistas especializadas.

4. *Etapa de madurez*

No es posible determinar con exactitud el momento en que Voegelin dejó atrás los años de indecisión. Es evidente que no hubo un hecho puntual o determinante que marque la transición. Sin embargo, podemos fechar la ocasión en 1951, año en que es invitado a impartir las famosas Conferencias Walgreen en la Universidad de Chicago, en las que toma cuerpo *La nueva ciencia de la política*, tras un periodo de investigación por Europa propiciado por una ayuda de la Fundación Guggenheim. El título de las conferencias es muy sintomático del cambio de interés de Voegelin, que amplía el foco de atención de la teoría política a aspectos filosóficos más amplios: “Verdad y representación”. En la obra, además de volver a criticar los postulados del positivismo científico y la aplicación de los criterios metodológicos de las ciencias empíricas a la ciencia social, incluyendo objeciones al postulado de la neutralidad axiológica weberiana, Voegelin busca la re teorización de la teoría política, lo cual exige devolver a esta su mordiente ontológico.

Junto a su concepción de la sociedad como cosmos de autocomprensión simbólica⁹¹, advierte de nuevo la relevancia existencial, tanto individual como política, que posee la experiencia de la trascendencia, sosteniendo que es esta la que dota de sentido a la representación política. En efecto, además de una representación existencial, toda sociedad se sitúa y toma posición frente a la fuente trascendente de ser, identificándose con ella, diferenciándose de la misma o, en su caso, negándola. Esa experiencia de trascendencia es, para Voegelin, no solo la experiencia política determinante, sino la más relevante en términos filosóficos y existenciales.

Nuestro autor también apunta en su texto -denso desde el punto de vista filosófico- su famosa teoría acerca de los orígenes gnósticos de la modernidad, apreciando la continuidad existente entre los tímidos procesos de inmanentización tardomedievales y la definitiva mundanización del *eschaton* en la filosofía contemporánea. Esta lectura del curso de los últimos siglos es la posición teórica que más fama dio a Voegelin, la que le lanzó, por decirlo así, al estrellato, a pesar de que no era original y contaba, de hecho, con una larga tradición académica. Es, en cualquier caso, una aportación muy relevante para

⁹¹ LNCP, p. 42.

entender toda su trayectoria y, de hecho, vuelve a ella en otras ocasiones -por ejemplo, a la cuestión le dedica uno de los primeros cursos que imparte en Múnich, cuando regresa a Europa, en 1958⁹²-. Más tarde revisó su postura para enriquecer con otros factores e influencias históricas, como el neoplatonismo, la explicación sobre el auge del inmanentismo. Independientemente de ello, es la aportación que más se identifica con nuestro autor y que ha sido apoyada por algunos, como K. Löwith o J. Taubes, y cuestionada por otros, como H. Blumenberg, quien sostiene una tesis acerca de los orígenes de la modernidad completamente contraria, como apuntaremos⁹³.

En cualquier caso, *La nueva ciencia política* sirvió para consagrar a Voegelin como un teórico de la política a tener en cuenta⁹⁴, además de para situarse en el espectro político como conservador, debido a la intensa defensa que hacía de las bases clásicas y cristianas de la civilización occidental en el marco de la Guerra Fría, la batalla cultural frente a la Unión Soviética y el interés por contrarrestar el nihilismo ideológico. Gracias a ese libro, se convierte en una celebridad, en un intelectual público al que incluso el semanario *Time* dedica unas páginas⁹⁵.

Más importante, a efectos de nuestra investigación, es advertir los avances que durante esta etapa conducen a la clarificación de la experiencia originaria y que irá explicando en los libros que sucesivamente publique. De acuerdo con Voegelin, es la vivencia del ser trascendente lo que caracteriza radicalmente al ser humano y lo constituye como *imago Dei*. Dicho descubrimiento se produce en momentos concretos de la historia -Atenas y Jerusalén- y se desborda tanto en el campo político como histórico. Quien se experimenta como ser participado concibe la vida humana en tensión: en medio de los polos trascendentes e immanentes. La experiencia, de la que depende el orden individual y social, no es nunca definitiva porque la fuente trascendente del ser resulta indisponible

⁹² Se trata de *Ciencia, política y gnosticismo*, recogido en *RP*.

⁹³ En efecto, ya hemos señalado que en *La legitimación del mundo moderno* explica que la modernidad no solo no es gnóstica: consiste, sobre todo, en un alejamiento del gnosticismo. Del mismo modo, frente a quienes como los mencionados y C. Schmitt creen que la Modernidad se caracteriza por el empleo de conceptos teológicos secularizados, Blumenberg enfatiza la novedad del planteamiento. Cfr. A. Rivera, "Blumenberg y el debate sobre la secularización", *Eikasía: Revista de Filosofía* 45 (2012), págs. 237-244.

⁹⁴ Sería imposible dar cuenta de los elogios recibidos por el libro. Para una muestra, baste con citar la opinión de otro "grande" de la Teoría Política contemporánea, como el británico M. Oakeshott, quien en una reseña para *Times Literary Supplement* (7 de agosto de 1953) explicaba que era posible, ciertamente, disentir de las opiniones de Voegelin y que su trabajo era excesivamente ambicioso, pero al mismo tiempo decía que constituía "un vívido y potente" trabajo, relevante para la comprensión de la política europea. Cfr. M. Oakeshott, *What is History? And others essays* (Imprint Academic: Exeter, 2004), p. 229-233.

⁹⁵ "Journalism and Joachim's Children", *Time Magazine* 61 (1953): 57-61.

y no captable de modo intencional. Esto dota tanto al lenguaje como a la historia de su sentido. Claro está que el ser humano puede abrirse o cerrarse a esta experiencia y con ello encaminarse por la senda de la deshumanización. Es lo que hacen las ideologías que, frente a este orden ontológico, erigen una segunda realidad. Al depender el orden -en todos sus sentidos- de la experiencia espiritual, es razonable la estrategia de Voegelin, que apunta, como causa de la desintegración política, a las patologías espirituales o neumopatologías.

Esta es, a grandes rasgos, la filosofía de Voegelin y a aclarar sus bases nos ocupamos en esta investigación. Teniendo en cuenta lo dicho, estamos en disposición de resumir el contenido de las obras que publica durante este periodo. La primera es la voluminosa *Order and History* en la que, partiendo de la experiencia neumática y noética de la trascendencia, explica las sucesivas formas en que las sociedades y civilizaciones han plasmado por medio de diversas simbolizaciones culturales su orden, es decir, su relación con la fuente última del ser. Ahí encuentra sentido la relación de los complejos sociales con la verdad: las autocomprensiones comunitarias -la forma en que nos comprendemos- parten de la relación tanto explícita como implícita con la realidad divina.

Es muy conocida la frase con que Voegelin abre *Order and History*: “El orden de la historia emerge de la historia del orden”⁹⁶. La comprensión de la historia y del orden político depende, a su juicio, de las vivencias espirituales, lo cual le lleva a distinguir entre sociedades compactas -en las que no se ha producido lo que denomina *Leap in Being*, el salto decisivo para la distinción entre trascendencia e inmanencia- y los complejos diferenciados, cuyo decurso existencial se sitúa en el *Between*, es decir, en la tensión entre inmanencia y trascendencia.

Order and History es una obra de erudición admirable y sumamente ambiciosa, puesto que su cometido es abordar las simbolizaciones del orden que han existido. Queda en sus páginas entretejido de un modo magistral el orden humano (la persona), el de la comunidad política (la sociedad) y su evolución temporal (la historia). Es, asimismo, una de las obras más conocidas de Voegelin, aunque a nuestro juicio no la más importante. Su inmensidad y pretensión ha llevado a compararle con filósofos de la historia como O.

⁹⁶ *OHI*, p. 19.

Splenger o A. Toynbee. Y es verdad que no se puede decir que Voegelin, en su interés por explorar el orden social y su simbolización, no les vaya a la zaga⁹⁷.

La obra, que iba a consistir en una serie de tomos, no siguió la programación prevista por motivos metodológicos⁹⁸: Voegelin encontraba cada vez más datos sobre las simbolizaciones de orden en determinados periodos y se dio cuenta de que, a medida que avanzaba en sus investigaciones históricas, quedaba muy limitado el enfoque inicialmente establecido. Por ejemplo, tuvo que retrotraerse para abarcar también periodos sin testimonios escritos⁹⁹; tampoco parecía funcionar la línea explicativa de sucesión cronológica, en función de la cual se alcanzaban grados cada vez más altos de diferenciación. Los tres primeros volúmenes, dedicados, respectivamente, al Mundo Antiguo e Israel, la Polis y la filosofía de Platón y Aristóteles, se publicaron en 1956 y 1957. El cuarto volumen tardó diecisiete años en ver la luz y apareció con el título *The Ecumenic Age* (1974); en su introducción aduce que la tardanza en la publicación tiene que ver con un cambio de planes. Encontraba cada vez más difícil y complicado discernir las simbolizaciones del orden y el posible curso o serialización de las mismas no era como había pensado¹⁰⁰. El quinto volumen apareció póstumamente con el título *In Search of Order* y en él vincula de manera más clara sus investigaciones históricas con su noción de experiencia, así como su teoría de la conciencia.

Hay ciertas similitudes entre los dos proyectos inconclusos de Voegelin -*History of Political Ideas* y *Order and History*- y cabe descubrir entre ellos mucha continuidad. Sin embargo, a pesar de que una de las razones por las que abandonó los dos proyectos tiene que ver con el volumen de información y datos que debía asimilar, en el caso de *Order and History* no hay una ruptura real, pues el principio metodológico se mantiene válido en todos ellos. El motivo por el que transcurren diecisiete años entre el volumen III y el IV es la excesiva carga de trabajo, los cambios acaecidos en la vida de Voegelin y su interés por ahondar en la teoría de la conciencia. Así, es importante tener en cuenta que, desde la década de los cincuenta, Voegelin había manifestado en su correspondencia el deseo de regresar a Europa. De hecho, Horkheimer y Adorno sondearon la posibilidad

⁹⁷ Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 8.

⁹⁸ Voegelin había previsto seis volúmenes que recogieran de modo cronológico el transcurso global de la historia.

⁹⁹ Eso no modificó la estructura de la obra, pero sí que le exigió dedicarse al estudio de la Edad de Piedra. Su trabajo sobre las simbolizaciones paleolíticas de orden se encuentra en *TDOH*.

¹⁰⁰ *OH IV*, p. 46.

de que colaborara en la refundación del *Institut für Sozialforschung*, pero Voegelin declinó la oferta, por desacuerdos de fondo, como es fácil colegir¹⁰¹.

Finalmente aceptó ocupar la cátedra que Max Weber había dejado vacante desde su muerte, en 1929, en la Ludwig Maximilians Universität de Múnich, capital de Baviera, donde también se le ofreció la oportunidad de crear un *Instituto de Ciencia Política* en el que poder formar a sus propios discípulos, algo imposible en la Universidad de Luisiana, que no ofertaba un doctorado específico de teoría política. En realidad, Voegelin no fue la primera opción que manejaron las autoridades, pero intercedió en su candidatura un amigo personal, A. Dempf, y sabemos que en la decisión pesó la proximidad de Voegelin al pensamiento católico y su conservadurismo¹⁰².

Además de los cursos de ciencia política y las conferencias, de los viajes y los compromisos, la principal actividad de Voegelin desde que llegó a Múnich, en 1958, fue poner en marcha, como se ha indicado, un potente instituto de investigación, lo que conllevó muchos esfuerzos organizativos. Logró un gran número de colaboradores (entre otros, E. Sandoz, P. Opitz, M. Hennigsen), dirigió importantes investigaciones y logró situar al centro al mismo nivel que otros, como el mencionado Instituto de Frankfurt o el fundado por A. Bergstraesser en Friburgo. Junto con este último y otros pensadores, Voegelin pretendió revitalizar, tras la II Guerra Mundial y la debacle alemana, la filosofía política, corrigiendo la inclinación de la academia germana hacia la Teoría del Estado y lo jurídico. Este conjunto de iniciativas, de las que no podemos hacer una enumeración exhaustiva, recibieron apoyos públicos de la República Federal, puesto que resultaban claves tanto para fomentar la vuelta del talento expatriado a causa del nazismo, como para contribuir a la formación en valores democráticos de las nuevas generaciones.

¿Cuáles fueron los motivos que llevaron a Voegelin a volver a su país natal, teniendo en cuenta no solo que había obtenido la ciudadanía americana en 1944, sino que había logrado una posición docente envidiable y disfrutaba de inmenso prestigio en

¹⁰¹ Cfr. B. Cooper y J. Bruhn (eds.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, o. c., p. 58-59. Los datos no son muy precisos. En cualquier caso, en 1959, tras la jubilación de Horkheimer, se hizo cargo del Instituto Adorno. No hay ninguna mención a Voegelin en la mejor obra sobre la Escuela de Frankfurt R. Wiggershaus, *La Escuela de Frankfurt* (México D. F.: FCE, 2011).

¹⁰² Así lo confirma H. Maier. B. Cooper y J. Bruhn (eds.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, o. c., p., p- 59.

Estados Unidos?¹⁰³ Es posible hallar de la lectura de sus obras cuatro razones principales. En primer lugar, como ya hemos comentado, le ofrecieron la posibilidad de crear de la nada y dirigir un centro de investigación, organizando y controlando un equipo propio de investigadores. En segundo término, aunque era *Boyd Professor*, el salario en Múnich era más alto. Tercero: también influía la parte sentimental y la posibilidad de trabajar y colaborar con amigos, como el propio Dempf. No menos decisivo fue, por último, su sentido de la responsabilidad que, mezclado con sentimientos de preocupación, le conminaba a intentar fecundar con el espíritu de la democracia y el sentido común americano la naciente República alemana¹⁰⁴.

La labor docente e investigadora desarrollada en Múnich fue un éxito y Voegelin se convirtió en una estrella para la generación que había nacido o bien después de la barbarie totalitaria o que no tenía uso de razón cuando se produjo. También causó sensación entre el público adulto no universitario que acudía a sus clases atraído por sus polémicas. Fueron también años de muchos estímulos intelectuales a través del contacto con filósofos, como H. Jonas, H. Arendt o M. Oakeshott, y académicos de otras disciplinas. El trabajo de sus colaboradores, a los que encauzó hacia el estudio de la tradición política y filosófica de otras culturas, repercutió indudablemente en su proyecto de filosofía del orden. Pero ni su persona ni su obra fueron bien recibidas en el campo especializado de la ciencia política alemana, donde no encontró ningún tipo de arraigo, lo que en cierto modo le aisló. Según T. Schabert -que, por cierto, considera una equivocación que Voegelin se instalara en Múnich- cabe dividir su estancia en la capital de Baviera en tres subperiodos: los comienzos, marcados por la ilusión y esperanzadores, que duraron bien poco; el intermedio, del 1960 a 1964, de evolución y, por último, el de decepción, a partir de 1965, determinado por su deseo de retornar a Estados Unidos¹⁰⁵.

De las conferencias y cursos impartidos en las aulas muniquenses sobresalen tres especialmente: la lección del 26 de noviembre de 1958 en el *Audimax* de la Universidad y el curso impartido a lo largo del verano de 1964, al que se debe añadir el dedicado a la

¹⁰³ Hay alguna contradicción: según P. Opitz, Voegelin siempre había tenido el deseo de regresar a Europa, pero este anhelo contradice la voluntad de dejar atrás para siempre el pasado que el propio Voegelin había expresado en su autobiografía

¹⁰⁴ *AR*, p. 115 y ss.

¹⁰⁵ Cfr. B. Cooper y J. Bruhn (eds.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, o. c., p. 101. Esta apreciación de Schabert se puede corroborar gracias a la información que proporciona E. Sandoz sobre las estancias que Voegelin realizó como profesor invitado en Inglaterra, pero principalmente en Estados Unidos. Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 85-86.

universidad bajo el nazismo. Las primeras intervenciones suscitaron un enconado debate en la opinión pública. En la intervención de 1958, que se publicó un año después con el título *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, el pensador alemán vuelve a interpretar la modernidad como una derivación del gnosticismo, pero, como novedad, empieza a perfilar su concepción de la ideología como artificio ontológico. Al mismo tiempo, insinúa su noción de neumopatología, concibiendo la rebelión frente a la fuente trascendente del ser como una revuelta espiritual, una negativa a reconocerse como *imago Dei* que desestructura y desordena la existencia individual, comunitaria e histórica. La acusación de Voegelin contra los que encarnaban ese movimiento de decadencia espiritual -Comte, Hegel, Marx y Nietzsche-, a quienes les echa en cara la estafa intelectual que cometen, llegó a la primera plana del *Süddeutsche Zeitung*, que, por su parte, acusó a Voegelin de irracional¹⁰⁶.

Mucho peores fueron los agravios que recibió en el transcurso de las lecciones que dedicó al problema del nazismo. Tengamos en cuenta que, tras los procesos de desnazificación y las depuraciones, en la República Federal se estaba corriendo un tupido velo acerca de lo ocurrido durante el Tercer Reich. Escudándose en la necesidad de pasar página, el clima cultural posibilitaba hacer la vista gorda ante antiguos colaboradores, que llegaron incluso a ocupar cargos públicos en la Administración Adenauer. La consigna era la de superar el pasado (*Vergangenheitsbewältigung*), lo cual no era del todo inocente. Por otro lado, los jóvenes universitarios querían penetrar en las causas de lo ocurrido. En esta coyuntura, apareció en *Der Spiegel* un perfil de Hitler escrito por Percy E. Schramm que fue, junto a la pusilanimidad que constataba en sus coetáneos con exnazis confesos y criminales, el impulso que necesitaba nuestro autor para cambiar el curso introductorio a la ciencia política que tenía previsto impartir por otro dedicado a Hitler¹⁰⁷.

En esas clases Voegelin fue meridiano y sostuvo que lo que determinó el ascenso de los nazis al poder fue el lamentable estado espiritual de la población alemana; se comprenderá, dicho lo anterior, por qué la prensa le acusó de arrogante y fobia hacia los alemanes. Quizá por ello mismo el propio Voegelin perdiera interés en trabajar sobre el manuscrito y no entregara el texto de su conferencia para su publicación en la fecha prevista. Si el curso, que vio la luz póstumamente, es interesante en términos filosóficos

¹⁰⁶ *RP*, p. 92.

¹⁰⁷ Una exposición detallada del origen del texto, así como sus implicaciones, se puede encontrar en mi introducción, *HA* (en prensa).

es porque supone la aplicación de la filosofía voegeliniana al análisis de una situación fáctica. Así, repasa en él muchos de los temas que había estudiado: la cuestión de la representación, la devaluación ideológica del lenguaje, el problema de la segunda realidad, las neopatologías, recurriendo a escritores -Kraus, Doderer, Musil- para contrarrestar el analfabetismo espiritual y la estupidez nacionalsocialista¹⁰⁸. Voegelin suscribía la postura de Jaspers y creía que no existía nada parecido a la responsabilidad colectiva, pero eso no eximía a sectores concretos de su culpa en la toma del poder de la ideología totalitaria.

Para entender cabalmente por qué Voegelin ajusta cuentas con el ejército, el poder judicial y, especialmente, las iglesias cristianas y el estrato académico no se puede perder de vista que se trata de colectivos con importantes funciones representativas en la sociedad. Sobre todo, las iglesias y el mundo universitario eran culpables de dejación de funciones, de sectarismo, ya que, en vez de haber posibilitado la pervivencia de la experiencia constitutiva del hombre y abrirse a la comunidad humana universal, al cerrarse conscientemente a ella, se habían encaminado y, peor aún, habían encaminado a la sociedad, por el camino de la deshumanización¹⁰⁹.

Residiendo aún en Alemania, publica la que consideramos su obra fundamental: *Anamnesis* (1966), aparecida, con traducción de G. Niemeyer, en inglés doce años después¹¹⁰, en donde recoge su peculiar teoría de la conciencia y perfila su concepción de la experiencia. Si entendemos que es central no es solo porque Voegelin considere, en efecto, que “el núcleo de la filosofía política ha de ser la teoría de la conciencia”¹¹¹, sino porque a los efectos de nuestra investigación en este libro sintetiza y aclara los presupuestos ontológicos y epistemológicos de su propuesta. Sería un error entender la

¹⁰⁸ Estupidez, se encarga de recordar Voegelin, es un término técnico, empleado en la tradición filosófica y religioso para hacer referencia a aquellos que se rebelan o soslayan la experiencia de la trascendencia. Sería interesante a este respecto estudiar el indudable vínculo que existe entre esta noción y la tesis de H. Arendt acerca de la banalidad -la irreflexión- del mal.

¹⁰⁹ Hay que mencionar a este respecto el análisis que hace Voegelin de la posición de las iglesias evangélicas y la Iglesia católica en *HA*, p. 83 y ss. Se ocupó del peculiar caso de la universidad alemana durante el nazismo en una conferencia impartida en un congreso dedicado a esa espinosa cuestión por la Universidad de Múnich en 1965. El texto de su conferencia se recoge en E. Voegelin, “The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era” en *PE (1966-1985)*, p. 1 y ss.

¹¹⁰ Existen tres versiones de *Anamnesis*: la alemana original, la inglesa de 1977 y la publicada como parte de las *Collected Works*, que por razones obvias consideraremos aquí canónica. La diferencia entre ellas son los textos que incluyen. Por ejemplo, en el último caso, los editores, con buen criterio, recuperan la carta de Voegelin a Schütz en la que presentaba sus objeciones al último Husserl. El texto no aparece en la edición preparada por G. Niemeyer en 1977.

¹¹¹ *A*, p. 3

afirmación antedicha, y con la que se abre *Anamnesis*, como si Voegelin se introdujera por los derroteros de la filosofía de la subjetividad o del yo: en realidad, para él, las formulaciones de esta índole abocan a un callejón sin salida. Por el contrario, si la teoría de la conciencia ha de ocupar el centro de la teoría política -como de la historia o de la biografía individual-, es porque la conciencia es la “*psique*”, el sensorio de la trascendencia, el lugar, pues, en el que se produce el encuentro entre el ser humano y su fuente trascendente y divina.

Una cita indicará, mejor de lo que lo hacemos nosotros, la forma en que Voegelin critica el modelo intencional de conciencia y el marcado acento ontológico de la noción que él propone: “Para mí, el término conciencia no hace referencia a una conciencia humana que es ‘consciente’ de una realidad fuera del hombre, sino que alude a la ‘realidad del *Between*’, a la pura experiencia de la participación”¹¹², al lugar donde intersecan el ser divino y el hombre, el tiempo y la eternidad.

Las expectativas que Voegelin había depositado en su regreso a Alemania no se cumplieron. Poco a poco, se fue convenciendo de que en Europa no hallaría nunca ni el respaldo ni el reconocimiento que las invitaciones y los encuentros en las universidades americanas le proporcionaban. A ello hay que agregar el ambiente en las instituciones académicas europeas de mediados de los años sesenta, demasiado radical, y los *boicots* a las clases de los estudiantes extremistas, tendencias que, unidas a la efervescencia social y a la polarización, ponían el espíritu democrático paradójicamente en entredicho¹¹³. Así, tras llegar a un acuerdo con la *Hoover Institution*, dependiente de la Universidad de Standford, y ser nombrado *Henry Salvatori Distinguished Fellow* justo en el momento de jubilarse, regresó a Estados Unidos.

Desde 1969 a 1974 siguió en activo como investigador en ese centro, no como docente, lo que le permitió visitar muchas otras instituciones académicas¹¹⁴. Eso no quiere decir que, en 1974, cuando llegó el momento de retirarse, Voegelin cesara de trabajar: continuó con su apretada agenda y publicó algunos libros interesantes. Como hitos más reseñables de este último periodo de su vida hay que destacar las conferencias Tomás de

¹¹² *AN*, p. 73.

¹¹³ *AR*, p. 143.

¹¹⁴ Standford era, desde el punto de vista de las revoluciones estudiantiles, un auténtico hervidero y proliferaban el campus las posturas radicales. Sin embargo, la *Hoover Institution* era de tendencia conservadora, un auténtico oasis para nuestro autor.

Aquino que impartió en la Universidad Marquette (Milwaukee), en las que abordó el problema de la simbolización, el encuentro en Toronto con H. Gadamer y H. Bloom en el que discutieron de Platón o la publicación de un tomo de su *History of Political Ideas*.

Eric Voegelin murió el 19 de enero de 1985, en Stanford: hasta la tarde anterior había estado dictado a un discípulo -Paul Caringella- un trabajo que se publicó en diciembre de ese año bajo el título *Quod Deus dicitur*: terminaba una vida dedicada a la investigación y a la reflexión sobre lo trascendente y lo inmanente.

3. CONTEXTO E INFLUENCIAS CULTURALES Y FILOSÓFICAS

Procede ahora contextualizar la obra de Voegelin en el panorama de la filosofía contemporánea. Las principales etapas de su vida coinciden con periodos de intenso florecimiento filosófico, con la aparición de corrientes como la fenomenología, el neopositivismo y la filosofía analítica, el existencialismo, el estructuralismo, las ideologías sesentayochistas, pero no alcanza el momento en que se consolida la filosofía posmoderna. Ahora bien, difícilmente encaja Voegelin en alguna de estas categorías; quizá la más próxima a él sea la filosofía existencial, en su versión ontologista¹¹⁵. El hecho de que no quepa encuadrarle en ellas no significa que no comparta ciertos intereses e inquietudes que dichos movimientos articulan. Como filósofo, Voegelin fue hombre de su tiempo y su reflexión trató, efectivamente, de dar respuesta a los problemas que esas escuelas o corrientes abordan: la conciencia, la posibilidad de la experiencia, el ser trascendente, la diferencia entre ciencia y filosofía, el problema del método científico, la libertad, la esencia y la existencia, entre otros. Como prueba de ese interés por el entorno filosófico que le tocó vivir se puede consultar el elenco de las referencias a sus coetáneos presente en sus obras, desde Husserl hasta Popper, pasando por Sartre y otros filósofos de “moda”.

Si hubiera, en cualquier caso, que subrayar una temática principal en la obra de Voegelin sería indudablemente la trascendencia, no entendida, claro está, como un objeto, sino en su realidad inobjetivable, precisamente. La diferenciación entre trascendencia e inmanencia no es, como afirma nuestro autor en su comentario a *Los orígenes del totalitarismo* de H. Arendt, solo la principal línea divisora en la crisis política que asola

¹¹⁵ Cfr. R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas* (Madrid: Gredos, 1950), p. 15-16.

la filosofía contemporánea¹¹⁶, sino que conforma la piedra de toque que diferencia la auténtica filosofía, entendida a la manera de búsqueda espiritual, de los sistemas ideológicos. De Voegelin se ha dicho que es el mayor pensador religioso de su tiempo¹¹⁷. Tal y como mantenemos en nuestra investigación, es, en efecto, un pensador religioso, lo cual queda atestiguado en la alteración -mínima pero indudablemente relevante- que hace de la definición clásica de filosofía, diciendo que no es meramente “amor a la sabiduría”, sino, con más exactitud, amor al ser, pero a través del amor al Ser divino¹¹⁸.

Es insólito, sin embargo, que la inquietud espiritual que late en la filosofía voegeliniana no se haya estudiado con más detenimiento, como que tampoco se haya llamado la atención sobre la existencia de una corriente heterogénea de pensadores que objetando algunos presupuestos de la modernidad alertan de la pérdida del sentido y, concretamente, de las consecuencias de soslayar la trascendencia. A fin de llenar la laguna existente sobre este conjunto tan variada, podemos situar a pensadores judíos y a pensadores ortodoxos. Voegelin sería, junto con otros, un representante de la corriente cristiana, concretamente protestante. A esta estirpe de pensadores que se preocupan por la trascendencia pertenecerían, sin ánimo de ser exhaustivos: S. Weil, W. Benjamin, M. Buber, F. Ronsenzweig, E. Stein, E. Lévinas, K. Jaspers, G. Marcel, R. Guardini, así como filósofos rusos, como P. Florensky o S. Bulgakov. En la nómina habría que añadir a otras figuras con preocupaciones similares a las de Voegelin como K. Löwith, J. Taubes, H. Jonas, A. Toynbee, C. Dawson, B. Lonergan o R. Niehbur, por ejemplo. También cabría situar a Voegelin en una perspectiva contemporánea de índole espiritual que recupera el sentido secular, filosófico, de conversión, al igual que otros intelectuales, como el mencionado Guardini o R. Girard¹¹⁹. Si de lo que se trata es de considerar la filosofía como un ejercicio espiritual y una forma de vida, Voegelin no mostraría reparo alguno en las tesis de P. Hadot o en lo que un teórico de la cultura, como G. Steiner, comenta al respecto¹²⁰.

¹¹⁶ PE (1953-1965), p. 22.

¹¹⁷ Lo dice Th. J. J. Altizer, “A New History and a New But Ancient God? A Review Essay”, *Journal of the American Academy of Religion*, XLIII (1975), p. 757. Llegamos al texto gracias a E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 8. Religioso no quiere decir fideísta ni miembro de una confesión, sino que lo empleamos en el sentido de espiritual.

¹¹⁸ LNCP, p. 82. Sobre ello llama la atención asimismo Maurice P. Hogan en “Introduction”, *OHI*, p. 14.

¹¹⁹ Lo hemos puesto de manifiesto en J. M. Carabante, *Perfiles filosóficos*, o. c. 6.

¹²⁰ La tesis de G. Steiner es que el arte y el pensamiento -en realidad, toda la cultura- apuntan a la trascendencia, siendo una respuesta a la presencia -o ausencia- de Dios. Cfr. G. Steiner, *Presencias reales* (Madrid: Siruela, 2007).

En cuanto a sus influencias¹²¹, podemos comenzar indicando que si es difícil definir en cualquier filósofo el nombre de quienes, de algún modo, han influido en su trayectoria, resulta más complicado en el caso de Voegelin, tanto por la amplitud de sus temas de estudio como por una razón de fondo: tan interesado se muestra en recuperar las experiencias espirituales e intelectuales que subyacen a las teorías que su obra constituye una suerte de reconstrucción del largo curso de la tradición filosófica, desde los presocráticos hasta filósofos contemporáneos. Por eso, en ocasiones es complicado diferenciar lo que es propio de Voegelin y original de lo que supone un préstamo legítimo de la obra de otro autor. Su anhelo consiste en recapitular las experiencias centrales de quienes le precedieron y actualizarlas, precisando sus articulaciones o revisando sus nociones, pero en todo caso con la intención de hacerlas propias en lo que tienen de permanente y de verdad. Todo ello hace que no quepa responder a la pregunta por las influencias “con precisión ni tampoco remontar su trabajo a una sola fuente”¹²².

A continuación, trataremos de apuntar las influencias más destacadas, indicando la forma concreta en que ejercen su influjo en la trayectoria voegeliniana o en que nuestro autor toma sus conceptos y nociones. Por lo pronto, cabe proponer una tipología de influencias, distinguiendo entre las influencias de filósofos de aquellas literarias. Proponemos la distinción, sin embargo, sabiendo que él no la aceptaría puesto que precisamente es consciente de que la profundización noética no es exclusiva del filósofo: la experiencia fundamental del ser humano -la vivencia de la participación en el orden trascendente- puede tenerla cualquiera y cualquiera, por tanto, puede articularla. No estaríamos equivocados al afirmar, con independencia de lo dicho, que todos los que han ejercido influencia en su obra comparten un mismo rasgo: son, si cabe hablar así, grandes pensadores, esto es, pensadores no ideológicos, interesados en captar la realidad de sus experiencias y de no deformar, por la causa que sea, las mismas con la intención de construir sistemas.

Al exponer su vida, se ha aludido ya a la relevancia que tienen figuras como O. Spann, H. Kelsen o M. Weber. En cuanto al primero, que fue uno de los directores de tesis doctoral, es quizá una de las influencias menos conocidas. Sin embargo, la noción

¹²¹ En un libro colectivo, editado por L. Trepanier y S. F. McGuire, se pone de manifiesto el vínculo de Voegelin con las tradiciones filosóficas, en concreto, con Kant, Hegel, Schelling, Heidegger o Gadamer. Cfr. L. Trepanier y S. F. McGuire, *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought* (Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2011).

¹²² Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 37.

de comunidad universal que atraviesa toda la obra de nuestro autor bebe directamente del sociólogo austriaco. Spann habló de la existencia de diversas razas, pero en base a una humanidad común, tal y como destaca E. Voegelin en *Race and State*¹²³. Por su parte, la Teoría Pura de Kelsen introduce a Voegelin en los rigores del trabajo intelectual y nunca dejará de reconocer que el jurista le enseñó “la precisión conceptual”¹²⁴. Además, es en contraposición a la obra de Kelsen como Voegelin empieza a tomar conciencia de la necesidad de reconstruir el campo completo de la ciencia política, lo que le conducirá a penetrar en el estudio de la filosofía en un sentido más amplio.

Junto con Kelsen, en lo que atañe a la actitud y metodología científica es imborrable la huella de M. Weber, en cuyos escritos aprendió lo relevante que es el conocimiento comparado y, especialmente, la honestidad intelectual¹²⁵. De hecho, la actitud anti-ideológica de Voegelin nace a partir del ejemplo de Weber, que le enseña que “nadie que sea un ideólogo puede ser un científico social competente”¹²⁶. La tutela de Weber, a quien por cierto no conoció, es tan evidente que cabe decir tanto que su obra se teje en diálogo con él, como que Voegelin dio el paso que Weber, por su formación neokantiana y el dogma de la neutralidad axiológica, no se atrevió a dar, lo que finalmente le condujo a “dejar fuera del campo de su consideración el análisis de las experiencias que ofrecen el criterio de orden existencial y la acción responsable”¹²⁷.

Hasta ahora hemos apuntado influencias de tipo metodológico o existencial. ¿Qué decir de las influencias filosóficas? Es evidente que la filosofía que pesa más en todo el *corpus* voegeliniano es la filosofía griega. Así, en su obra aparece la concepción heraclítica de la razón como nota común entre los seres humanos o la consistencia de la relación y proporcionalidad entre el pensar, el decir y el ser, a la manera de Parménides. A menudo Voegelin se refiere a la filosofía clásica como un momento en el que se permitió la diferenciación de las experiencias fundantes y cuyo horizonte no ha sido superado. En

¹²³ Voegelin no estaba de acuerdo con las implicaciones racistas de la obra de Spann, pero descubre el concepto de *homonoia* en su trabajo. Después incidirá en esta noción para hacer referencia a la universalidad de la comunidad humana. *RS*, p. 102 y ss.

¹²⁴ *AR*, p. 20.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 45.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 46.

¹²⁷ *AR*, p. 12. Así, Voegelin entiende que Weber es un místico, aunque no pudo articular correctamente la importancia de la trascendencia y, por ello, fue víctima de las corrientes inmanentistas. Cfr. *HA*, p. 169. Por otro lado, acusa a Weber de desconocimiento de la tradición metafísica realista, lo que le impidió reconocer en los “valores” fuerzas anímicas ordenadoras. *LNCP*, p. 28 y ss.

este sentido, en Grecia nace la filosofía, la ciencia y la política y se articula un vocabulario técnico específico a emplear en la reflexión sobre lo humano.

Sin embargo, sobresale -como ya se ha comentado- la obra de Platón. Sería imposible consignar aquí todo lo que Voegelin asimila de él y, como no podía ser de otra manera, mucho de eso irá apareciendo a lo largo de las siguientes páginas. Creemos necesario, sin embargo, señalar que comparte principalmente la concepción terapéutica de la filosofía y su sentido espiritual: desde este punto de vista, la filosofía es la búsqueda y amor al *sophon* divino¹²⁸. Como Platón, también la filosofía voegeliniana nacerá a partir de la conciencia del desorden, como crítica y revulsivo. Especialmente relevante, junto con el movimiento de *epistrophe*, *periagogé* y *anabasis* que también Voegelin hace suyo, es la idea de *Metaxy* que traduce por “Entre”, es decir, la idea de participación, puesto que es la condición de intermedio, como suspendido entre el polo de la trascendencia, fuente del ser, y la inmanencia, lo que caracteriza y constituye la vida del hombre, tensionada entre esos dos horizontes¹²⁹.

En el caso de Aristóteles, Voegelin tiene en cuenta que fue el fundador de la metafísica y, junto con Platón, le atribuye el papel de aclarador del problema etiológico, a saber, de la experiencia de que “el hombre no existe por sí mismo, sino gracias al fundamento divino de toda la realidad”¹³⁰. Además de servirse de Aristóteles como el iniciador de la filosofía o ciencia política y como el que aclaró la lógica científica como acercamiento a las diferentes regiones de lo real¹³¹, asume su tipología humana, que diferencia a quien se dirige por la razón de quien no lo hace, y especialmente el papel del *spoudaios*, el hombre cabal o realizado plenamente, como medida de la sociedad, al ser su alma estructurada por el orden divino del ser¹³².

Junto a la tradición griega, es digno de notar la relevancia que tiene en la obra de Voegelin las enseñanzas de la Revelación, tanto hebrea como cristiana. Es, así, uno de los pocos pensadores que ha tratado las fuentes escritas de estas tradiciones como textos filosóficos, partiendo de su intuición principal: al entender que, a efectos teóricos, existenciales, sociales y científicos, es menester recuperar o reconstruir la experiencia de

¹²⁸ LNCP, p. 82.

¹²⁹ AN, p. 133. También hablará de experiencia *metaléptica*, pues *metalepsis* es el término empleado por Aristóteles para dar cuenta del enclave del *nous* de la persona en el *Nous* divino. OH IV, p. 250 y ss.

¹³⁰ AR, p. 49.

¹³¹ LNCP, p. 49.

¹³² HA, p. 37.

la trascendencia, la vivencia de que la inmanencia participa y tiene su fuente originaria en un ser divino trascendente, reconoce que la concreción de dicha vivencia no es patrimonio de nadie; por el contrario, la constatación de la participación en el ser divino puede dirigirse del hombre a la fuente (vía filosófica o noética) o bien dirigirse de la fuente trascendente al hombre (vía revelada o neumática). La prueba de que Voegelin tiene en alta consideración los textos de la revelación aparece en las largas secciones que dedica a la experiencia del orden en Israel y el primer cristianismo en los tomos correspondientes de *Order and History*.

En la restauración de esas experiencias -en definitiva, en la restauración de lo real- Voegelin no tuvo más remedio que acudir, además de a la filosofía clásica y la revelación, a la metafísica medieval y realista. Estudió a Santo Tomás y la neoescolástica¹³³. Eso supuso para él una apertura al ser inobjetivable, es decir, a la existencia de realidades más allá de las que hacen posible la percepción sensible. Esas lecturas, junto con las de las corrientes místicas -especialmente, el maestro Eckhart-, le llevan a darse cuenta de que es “ridículo pretender que no hay más conciencia que la de objetos del mundo externo”¹³⁴.

La influencia del realismo y de tendencias próximas que aceptan la experiencia metafísica corre pareja con el valor que adquiere en sus años formativos la tradición del sentido común escocés. De hecho, su reivindicación de la racionalidad en sentido clásico está vinculada a la posibilidad de hacer juicios y conducirse propia del hombre cabal¹³⁵. Ya hemos señalado que la aproximación a la filosofía anglosajona, de tipo empirista y desprovista del aparataje técnico y abstracto de la tradición continental, fue para Voegelin una corriente de aire fresco. De los pensadores americanos, hay un considerable influjo, en su articulación de la experiencia y en su crítica a la noción fenomenológica de conciencia, de William James: reconoce que en la concepción de experiencia pura, este último asume un modo moderno de reflexionar acerca de la posición intermedia del ser humano y de la realidad de la participación en el ser, superando la distinción entre sujeto y objeto propia de la estructura intencional¹³⁶.

¹³³ Entre los autores que menciona en sus reflexiones autobiográficas, aparecen los principales tomistas del siglo XX: Sertillanges, Maritain, Gilson, Lubac... Cabría decir que el realismo tiene un peso considerable en Voegelin, pero no es un realista en sentido estricto, como veremos en el siguiente capítulo.

¹³⁴ *AR*, p. 71.

¹³⁵ *AN*, p. 410-411.

¹³⁶ *OFAM*, p. 52.

Hay, además, otras influencias centrales en su obra también patentes. Según su propia confesión dejó en él una fuerte impronta J. Bodino, un autor que le convenció de la función del misticismo en los momentos de desorden social¹³⁷. Asimismo, y partiendo de Bodino, Voegelin se sintió muy próximo siempre tanto en sensibilidad como preocupaciones intelectuales al espiritualismo francés. De hecho, podría decirse que, como este, también él intentó en un primer momento “fundar sobre la experiencia interna de la conciencia una metafísica realista”¹³⁸, aunque con los matices que veremos en el siguiente capítulo. La corriente espiritualista, aunque variada, comparte una misma oposición a los dogmas positivistas, recuperando, como su nombre indica, lo espiritual. En concreto, H. Bergson aparece en la obra de Voegelin tanto como uno de los principales analistas de la conciencia -si bien, para nuestro autor, su interés por moldear esta última a partir de la percepción sensible es erróneo- como por dos aspectos importantes de su teoría acerca del papel social de la religión: la distinción entre sociedades abiertas y cerradas y la importancia de las figuras representativas para el movimiento histórico y social¹³⁹. Voegelin hará suya esas ideas, aunque también las modificará.

Nuestro autor se preocupó del idealismo alemán y de esa corriente especialmente le interesó F. W. J. Schelling. Este filósofo le ayudó, por un lado, para comprender que una historia de las ideas, tomadas en abstracto, “constituye una deformación ideológica de la realidad”¹⁴⁰. De Schelling también hereda el término “neuropatología”, que constituye la clave para explicar los desórdenes sociales e históricos como síntomas y secuelas de una enfermedad espiritual¹⁴¹.

Junto a estas figuras centrales, que tanto impacto tuvieron en su formación, es posible indicar influencias más parciales, procedentes de ámbitos científicos más especializados. Así, para su iniciación en los movimientos gnósticos y para advertir de la continuidad de corrientes pseudoespirituales, estudió con profundidad la obra de Ferdinand Christian Baur y quienes ya en el siglo XX, pero siguiendo las intuiciones de aquel, detectan en algunos fenómenos contemporáneos una huella gnóstica, como Henri

¹³⁷ AR, p. 113. Concretamente, lo que tuvo siempre en mente es la famosa carta de Bodino a Jean Bautru.

¹³⁸ Cfr. R. Vernaux, *Historia de la filosofía contemporánea* (Barcelona: Herder, 1989), p. 124.

¹³⁹ Cfr. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Madrid: Trotta, 2020), especialmente, p. 181 t ss. No me ha dado tiempo a investigarlo, pero se pueden establecer semejanzas también con Th. Carlyle y su teoría de los hombres representativos. No he encontrado, por otra parte, una referencia explícita a ella.

¹⁴⁰ AR, p. 63.

¹⁴¹ HA, p. 41.

Charles Puech, Gilles Quispel o Hans von Balthasar¹⁴². El análisis del fenómeno o la simbología de los integrantes de la Escuela de Chicago como H. J. Frankfurt o M. Eliade aparecen mencionados en algunos de los análisis voegelinianos. Otros autores ejercen de ángeles tutelares, como G. Santayana o A. Withehead.

Al elenco de pensadores cuya lectura fue determinante, se añade el de creadores, literatos, poetas e intelectuales públicos. Entre ellos sobresale Karl Kraus, el publicista austriaco, fundador de *La antorcha*, que le ayudó a comprender la función pública del lenguaje y el vínculo entre este y la realidad. Kraus denunció con su particular *vis* satírica la devaluación de la lengua por la perversión ideológica¹⁴³. La estela de su denuncia la seguiría, entre otros, G. Orwell. Precisamente para comprender las secuelas ontológicas de las ideologías, Voegelin acude a la obra novelística de autores como R. Musil o H. Doderer, quienes acuñan la expresión “segunda realidad” para referirse al estado de alienación y fantasmagoría en el que viven quienes aceptan el sistema ideológico. Concretamente, con Doderer, advierte de la “resistencia a percibir la realidad”. Este tipo de nociones las analizaremos en el último capítulo, cuando nos refiramos a la rebelión del hombre ante la experiencia fundamental de la trascendencia.

Desde un punto de vista histórico, hay dos contra-influencias. Lo que se quiere decir es que la obra de Voegelin crece y se erige frente a dos autores muy importantes: me refiero a Hegel y a Nietzsche. Como la de Hobbes, también la sombra de estos filósofos está presente en todos sus libros. Sobre el primero: Voegelin embiste contra todo pensar sistemático. Cree que la postura del idealista alemán, según la cual la filosofía se había de convertir en ciencia, aniquila la tensión existencial y cancela la búsqueda. Por otro lado, en referencia al segundo, se da cuenta de que su criterio es el del hombre desnortado, es decir, la voluntad afligida, la enferma. Ambos parten de la muerte de Dios, lo que ya nos sugiere qué es lo que puede quedar de la experiencia trascendente.

Para terminar con el apartado de influencias, es imprescindible indicar que al analizar bajo una luz comprensiva la obra de Voegelin se puede detectar quién es el principal interlocutor de nuestro autor. Y este no es otro que M. Heidegger. Parece que Voegelin sí que se propuso contrastar sus propias intuiciones con las que tuvo el autor de *Ser y tiempo*, aunque quizá si Heidegger hubiera hecho lo propio hubiera ampliado su

¹⁴² AR, p. 66.

¹⁴³ Ibidem, p. 17.

mirada filosófica, saliendo de los textos para abordar las experiencias, y transformado con ello también su concepción política, como indica D. Walsh¹⁴⁴. Este último trata a los dos -a Voegelin y a Heidegger- de “revolucionarios” y nota en ellos una notable ambición filosófica, en la medida en que se retrotraen a la filosofía griega -a los inicios-, pero no a fin de repetir o rehabilitar lo periclitado, sino para proponer un nuevo comienzo con una rabiosa radicalidad.

Aunque son contadas las ocasiones en que Voegelin se refiere a Heidegger, lo cierto es que ambos comparten un mismo diagnóstico sobre la situación de la filosofía contemporánea, si bien, como es evidente, difieren en las respuestas que ofrecen ante la misma. A nuestro juicio, el autor de *Ser y tiempo* es la sombra -a veces la némesis- de Voegelin. Ambos hacen de la diferencia ontológica el pilar de su propuesta, aunque la forma en que la interpretan sea diversa. Ambos leen de una manera análoga la historia de la filosofía como una destrucción de la experiencia originaria. Por decirlo con D. Walsh, con sus disparidades, la obra de Voegelin y Heidegger converge¹⁴⁵; la principal objeción es la inclinación de Heidegger al gnosticismo y la mirada apocalíptica, así como su negativa a aceptar la trascendencia¹⁴⁶, aunque el propio Walsh cree que Voegelin no comprendió del todo la filosofía heideggeriana.

Se ha intentado dar noticia de los autores y corrientes que más influencia tienen tanto metodológica como sustantivamente para comprender las aportaciones de Voegelin, especialmente aquellas sobre las que gira la presente investigación. No creemos en modo alguno que las hayamos agotado, toda vez que la obstinación de Voegelin por abordar las experiencias fundamentales -siempre individuales-, así como su repercusión en la historia del espíritu hace imposible abarcarlas a vista de pájaro, como se suele decir. Por esta razón, el apartado de influencias en el preciso caso de Voegelin siempre es tentativo y provisional. La decisión que hemos tomado para no dejarnos en el tintero alguna de ellas es la de estudiarlas con más exactitud en el momento más apropiado de la exposición que sigue. En cualquier caso, las incontables referencias y el inmenso material bibliográfico

¹⁴⁴ Cfr. D. Walsh, “Eric Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse”, en L. Trepanier y S. F. McGuire, *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought*, o. c., p. 167.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 178.

¹⁴⁶ Para Voegelin Heidegger el gnóstico más relevante de nuestro tiempo. Subraya su enfoque parusístico, así como la forma extremadamente depurada en que presenta su propuesta gnóstica. Cfr. *RP*, p. 103-104. Ahora bien, según Walsh, a medida que en Heidegger se atenúan las tendencias apocalípticas, en los sesenta, converge más con los intereses y la filosofía de Voegelin.

que Voegelin emplea no revelan solo su capacidad como investigador, sino la minuciosidad que le exige su principal objetivo teórico: ir a la zaga de las experiencias de la trascendencia convencido de que el espíritu siempre sopla donde quiere y en los lugares más insospechados.

CAPÍTULO III

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA. LA VIVENCIA TRASCENDENTE

1.INTRODUCCIÓN

Toda la obra intelectual de Eric Voegelin está atravesada por una intuición temprana, de índole metodológica: la convicción de que el conocimiento se ha convertido en un conjunto de abstracciones y se ha separado de forma inevitable de la base experiencial de la que, por necesidad, surge. Así lo indicaba nuestro autor en sus reflexiones autobiográficas: “La principal y quizá más importante regla metodológica que ha guiado mi trabajo ha sido la de volver a las experiencias que engendran símbolos”¹. El análisis de la experiencia que lleva a cabo se sitúa en el marco de lo que llamó la filosofía de la conciencia, no porque Voegelin propusiera una teoría subjetivista de la misma², sino porque se dio cuenta de que había un cambio en sus intereses teóricos, lo que imprimió una nueva orientación a su trabajo, conduciéndole del campo de la filosofía política al de la ontología.

¹ AR, p. 121.

² La expresión filosofía de la conciencia exige una aclaración, puesto que dependiendo de las corrientes filosóficas se entenderá una cosa u otra. Por ejemplo, en el caso de J. Habermas, se entiende por filosofía de la conciencia la reflexión epistemológica moderna, centrada en la relación sujeto y objeto. Para un análisis de esta tradición en el contexto de la obra habermasiana, cfr. J. M. Carabante, *Entre la esfera pública y la política discursiva*, o. c., p.70.

Sin lugar a duda, la conciencia ocupa un lugar preferente en las investigaciones filosóficas actuales, especialmente con el auge y difusión de las ciencias cognitivas³. Ahora bien, también es cierto que “conciencia cubre una amplia variedad de fenómenos mentales”⁴. Bajo su marchamo, se incluyen problemas que contribuyen a poner de manifiesto que, como saber, la filosofía no tiene respuestas definitivas y está siempre por decirlo así, dando vueltas a temáticas idénticas.

Pero ¿a qué alude el término conciencia? Conciencia, por un lado, tiene que ver con el modo en que conoce el ser humano la realidad; también con la subjetividad y con el problema mente/cerebro, o alma/cuerpo; resulta común, asimismo, hacer referencia con ella a la conciencia moral, etc. Sea cuales sean las respuestas que se den a estos desafíos, sugerimos lo que denota “conciencia” a fin de que se vea la oportunidad de recuperar las reflexiones voegelinianas, no porque solvente esas inquietudes de un modo definitivo o absoluto, sino porque con su ampliación del campo semántico de “conciencia” dota de una nueva legitimidad al encuentro del hombre con lo que llamaremos la realidad inobjetivable. Su contribución alumbra en este sentido los límites de las actuales teorías sobre la conciencia, meramente ónticas, y certifica la imposibilidad de reconstruir, en base a las mismas, las investigaciones ontológicas.

A nivel introductorio, cabe hacer la siguiente apreciación: la teoría de la conciencia de Voegelin no es una teoría metodológica, ni una epistemología. Es una ontología porque hace que trasluzca la realidad de la que sujeto y objeto forman parte, situándose en el plano pre-teórico de su constitución. Por ello, a efectos de nuestra investigación, nos interesa su filosofía de la conciencia en la medida en que aborda el problema filosófico fundamental: a saber, el de la experiencia. Experiencia es un vocablo que menta la relación del ser humano con la realidad, ya sea a nivel cognitivo -en la relación sujeto/objeto- como pre-cognitivo. La tematización de la experiencia tiene lugar, como se sabe, en la filosofía moderna, cuando quiebra la inmediatez del acceso natural por obra del racionalismo y el empirismo.

³ Para una panorámica de la filosofía de la mente hoy, cfr. M. A. Sebastián, *El problema de la consciencia* (Madrid: Cátedra, 2022).

⁴ Cfr. Van Gulick, Robert, "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consciousness/>>.

Al buscar respuestas a la cuestión de la experiencia Voegelin se sitúa en el intersticio entre la filosofía tradicional, de corte metafísico, y la moderna, de índole epistemológico y de algún modo ofrece al lector de hoy un camino alternativo al tomado por la orientación hacia la subjetividad. En este sentido, su tratamiento de la cuestión resulta condicionado, como es habitual entre los filósofos modernos, por la necesidad también de apuntalar y salvar el estatuto específico de la ciencia, de modo que el análisis de la psique y los movimientos interiores del alma humana se enmarca en “la recuperación de la ciencia de la destrucción de la misma que caracterizó la era positivista”⁵. Por esta razón, la aclaración de lo que constituye la conciencia y la diferenciación de niveles de la misma -básico, fundamental u originario, y derivado-, puede contribuir a percatarse de lo que quiso decir al afirmar que “el ámbito empírico necesario de conocimiento constituye todavía la base de toda ciencia rigurosa”⁶.

Al rebasar la estructura cognitiva (sujeto/objeto), Voegelin propone la ampliación del campo de la experiencia humana. Así uno de los principales interlocutores de su trabajo -bien implícita, bien explícitamente- es Kant, quien como se sabe diferenció entre conocimiento puro y empírico en función de la dependencia y relación, justamente, con la experiencia⁷. A la postre, sin embargo, en Kant la experiencia queda reducida a percepción sensible, a fenómeno. Precisamente, contra esta reducción se dirige Voegelin. Por emplear la terminología del de Königsberg, se podría sostener que a nuestro autor le interesa analizar específicamente las condiciones de posibilidad del noúmeno⁸, aunque esta afirmación sea un contrasentido en el contexto de *La crítica de la razón pura*. Si es kantiano Voegelin, es, pues, un kantiano *sui generis*.

Con todo, la interpretación que proponemos a continuación implica aceptar la conclusión a la que llegó Kant: sí, es imposible la metafísica en cuanto “conocimiento”, pero esa imposibilidad no exige rechazar la experiencia de la metafísica, el asunto filosófico por excelencia. Lo que sucede es que el modo de experimentar las realidades no experimentables sensiblemente no se acomoda a la relación cognitiva (sujeto/objeto), sino que la desborda, como se pone de manifiesto en el riguroso análisis de la estructura básica de la conciencia que consideramos en los siguientes epígrafes. Nuestro pensador, a fin de

⁵ LNCP, p. 16.

⁶ AR, p. 42.

⁷ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Taurus, 2005), B 3, p. 43.

⁸ OH V, p. 64.

cuentas, parte de Kant y acepta en gran parte los resultados, pero, a fin de no rechazar la posibilidad de la experiencia metafísica, le es preciso ampliar las fronteras de la vivencia humana para insertar dentro de ella la experiencia primaria, que es la de la trascendencia, negando, en última instancia, que la epistemología o la gnoseología reemplace a la ontología: “La epistemología -comenta en su correspondencia con Strauss- es un tema de eminente importancia para la filosofía, pero no agota el campo filosófico”⁹.

Antes de proceder al análisis de la teoría de la conciencia y explicar la manera en que Voegelin “rescata” la experiencia metafísica, no estará de más indicar por qué creemos que los esfuerzos por ampliar el campo de la vivencia humana son importantes en el contexto filosófico y cultural contemporáneo. Hay varias razones -y algunas se han apuntado ya- por las que merece la pena dar a conocer las contribuciones de Voegelin: en un contexto marcado por la polarización ideológica, muy similar al que le tocó en suerte vivir a él, y un clima indudablemente relativista, la recuperación de la verdad y la importancia de su búsqueda son sanadoras, de eso no cabe duda. Y si algún sentido poseía la filosofía para Voegelin era el terapéutico.

Junto a ello, el autor de *La nueva ciencia de la política* nos asiste para diagnosticar las causas de la pérdida de sentido, favoreciendo que continuemos profundizando sobre la crisis moderna y posmoderna -sobre la crisis de la civilización, en última instancia- e indicando con absoluta clarividencia que el olvido de la experiencia filosófica fundamental -a cuyo análisis dedicaremos este capítulo- es la causa última de la desorientación existencial, histórica, filosófica, cultural y política. A tenor de ello, él era muy consciente de que “la restauración de las fuerzas de la civilización”¹⁰ pasaba por no dar la espalda a la trascendencia, pero que igual de nocivo que olvidarla era el hipostasiarla, convirtiéndola en un objeto, en el tema de una metafísica dogmática¹¹.

La recuperación de la verdadera metafísica exige rehabilitar una experiencia más amplia, tanto a nivel filosófico como humano. Voegelin nos enseña que la vivencia de la verdad y su restitución como fuente ordenante del actuar humano es posible siempre que reivindicemos la psique como el *locus* de encuentro entre trascendencia e inmanencia y

⁹ *FF*, p. 46.

¹⁰ *LNCP*, p. 225.

¹¹ Voegelin entiende por metafísica dogmática aquella reflexión sobre el ser que transforma este en un objeto, de modo que es cognoscible por la estructura intencional. Pero la realidad del ser es inobjetivable; constituye un índice, el marco de la realidad-ello.

siempre que no entendamos la relación con la fuente del ser de manera objetivista. No queremos dejar pasar la oportunidad de señalar por qué la propuesta de Voegelin es relevante en nuestro ambiente tecnológico y a la luz de nuestras circunstancias culturales. A nivel superficial, se suele decir que la técnica y la tecnología no son más que instrumentos, pero lo cierto es que son formas de estar en el mundo basadas en una determinada experiencia humana. La pérdida de la trascendencia, su olvido, han hecho que se resintiera nuestra manera de posicionarnos ante la realidad, reduciendo el contexto y las cosas que nos rodean a un “estar a la mano”. Los entes nos salen al encuentro como objetos bajo una relación cognitiva que impulsa el utilitarismo.

A ello se añade la proliferación de experiencias vicarias, en las que las vivencias quedan desprovistas de su materialidad, obstaculizando lo real y primando lo virtual. Se trata de algo que ha constatado Giorgio Agamben de forma incisiva: “En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues, así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia (...) Para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia”¹². El proyecto voegeliniano se antoja, por ello, como una parada ineludible para entender nuestra relación con el mundo y superar el nihilismo al que condena dar la espalda a la experiencia fundante o trascendente¹³.

2. LOS NIVELES DE ANÁLISIS DE LA CONCIENCIA

En relación con la propia obra voegeliniana, entre los expertos hay un claro acuerdo sobre la centralidad de esta parte de sus aportaciones. El propio Voegelin fue consciente de que su teoría de la conciencia era la espina dorsal de su teoría política e incluso si, como aquí hacemos, se le interpreta como un cultivador de la ontología, también cabría entender que la conciencia constituye el principal núcleo de la misma. Con ello, estaría ya confirmada una de las principales hipótesis de este trabajo de investigación, la que sugiere que no se puede entender el *corpus* voegeliniano desde el

¹² Cfr, G. Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011), p. 7.

¹³ *A*, p. 83.

prisma de la ciencia política, puesto que tanto esta como su teoría de la historia y su concepción del hombre se asientan sobre la reconstrucción de la experiencia ontológica fundamental, la del ser, la de la trascendencia o fuente última de la realidad¹⁴. Desde este punto de vista, se puede decir que la restauración de la vivencia trascendente tiene el mismo sentido que una reivindicación de la ontología, hasta el punto de que la teoría política e histórica de Voegelin se asientan precisamente sobre la experiencia filosófica fundamental, cuyo orden se expresa y se articula de un modo simbólico, no de forma meramente enunciativa.

En la revisión que hace Voegelin de la experiencia filosófica fundamental, que es también la experiencia humana central o, por decirlo con sus propias palabras, la vivencia “que constituye al hombre”, al revelar su vínculo con el ser trascendente y su condición teomórfica, es posible diferenciar dos niveles de análisis: el nivel metodológico -formal- y el sustantivo. A lo largo de este capítulo nos ocuparemos del segundo, evitando, pues, apartarnos del objetivo principal de nuestra investigación, aunque es necesario apuntar, brevemente, algunas consideraciones acerca del primer estrato.

Lo primero de todo es situar la filosofía de la conciencia en el plano metafísico u ontológico, aun cuando son estímulos de naturaleza política los que despiertan el interés de Voegelin por este tema de investigación. De hecho, la teoría de la conciencia es el punto de engarce y de transición entre el Voegelin político y el Voegelin metafísico. Si Voegelin llega a la metafísica lo hace por el camino de la crítica ideológica y el análisis del orden histórico.

Pero ¿cómo puede pivotar la teoría voegeliniana sobre la noción de conciencia? La primera toma de contacto con la realidad social circundante por parte de Voegelin es similar a la experimentada por Platón: la palanca que activa siempre y en todo caso la reflexión es la necesidad de contrastar el desorden y la desintegración política¹⁵. Este sería, a fin de cuentas, el contexto de descubrimiento de la toda filosofía. Pues bien, teniendo en cuenta esto, la conciencia conforma el lugar de encuentro entre el ser humano y el orden trascendente del ser, en el que se halla la fuerza estructurante que contrarresta la deriva política propiciada por las ideologías. Esta es la razón por la que Voegelin afirma que “el problema del orden humano en la sociedad y la historia [dicho de otro modo, la

¹⁴ Se emplean en esta investigación esos términos como sinónimos.

¹⁵ Son incontables las ocasiones en que repite esta idea. *RP*, p. 88-89.

cuestión principal de la política y el decurso histórico, JMC] surgen del orden de la conciencia. Por este motivo, la filosofía de la conciencia es el elemento central de la filosofía política”¹⁶. Esta afirmación deja claro que hayamos optado por abordar, como primer capítulo de esta investigación, las partes que componen la filosofía de la conciencia, gracias a la cual Voegelin deslindará su comprensión de experiencia y de orden, para más tarde hacer lo propio con la traducción política e histórica de aquella, dejando, como comentamos en nuestra introducción, para el último capítulo el análisis de las deformaciones de la experiencia, que no son, desde este prisma, más que rupturas, premeditadas o no, de la vivencia del ser divino.

Esta filosofía de índole espiritual¹⁷, según la cual los fenómenos políticos, sociales y culturales se pueden interpretar como síntomas neumatológicos o desórdenes del alma, no podría haber surgido sin esta orientación de los problemas del orden humano a la conciencia. Cabe apuntar, en cualquier caso, que el interés por la problemática de la conciencia, evidente en su primer trabajo, *On the Form of American Mind*, donde Voegelin incluye ya una importante crítica al modelo intencional de la misma, apoya una primera caracterización de nuestro autor no tanto -ni solo- como teórico de la política, sino como filósofo *strictu sensu*, teniendo en cuenta que es la conciencia uno de los principales temas de los que se ocupa la filosofía moderna¹⁸. De modo que podemos dar la razón a D. Walsh cuando sugiere que su meditación en torno a la conciencia y el descubrimiento (rigurosamente hablando, el redescubrimiento) de su dimensión existencial y ontológica sitúan a Voegelin en el centro de la filosofía del siglo XX¹⁹.

Aunque su principal aportación es la de abrir y ampliar, más allá de los estrechos contornos del yo, la subjetividad, enraizando al ser humano en el enclave del ser y subrayando su esencial apertura al fundamento trascendente del mismo, Voegelin, con un interesante guiño a la filosofía moderna, opta por el empleo del término “conciencia” y

¹⁶ *A*, p. 21.

¹⁷ En efecto, espiritual cabe llamar a toda perspectiva que se sustenta sobre la posibilidad de la experiencia trascendente. Voegelin hablaba de “experiencia religiosa”, pero después abandonó este último término por la relación entre la religión y el dogma.

¹⁸ Bajo el marchamo del “alma”, la cuestión de la conciencia y del yo es uno de los seis temas que ocupa a los pensadores tras la Edad Media. Cfr. H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Madrid, Revista de Occidente, 1974), p. 93.

¹⁹ Cfr. D. Walsh, “Introduction” en *A*, p.10.

lo utiliza con un sentido parecido al que tenía el clásico de *psique*²⁰. No es de extrañar, a este respecto, que el punto de inflexión en su trayectoria intelectual coincida con el estudio exhaustivo de la obra de Husserl *Las crisis de las ciencias europeas*, a la que considera “el logro epistemológico más significativo de nuestro tiempo”²¹.

La formación de Eric Voegelin coincidió con la difusión generalizada en el ámbito filosófico del neoakantismo que, al fin y la postre, supone la consagración de una de las intuiciones principales de la filosofía moderna: la sustitución de la ontología por la metodología y la epistemología. De hecho, es esta una de las puntas de la lanza del positivismo, junto con la suposición de que la concepción gnoseológica de las ciencias naturales constituye el modelo de conocimiento por antonomasia. Para el neokantismo, “el uso de un método se convierte en el criterio de la ciencia” y, por tanto, subordina la relevancia teórica a un criterio que pervierte el fin propio de la ciencia, que es el conocimiento de la realidad²². Si este modo de proceder es equivocado, es porque supone una restricción del objeto del saber.

La labor reconstructiva que caracteriza la obra del filósofo alemán procede de la constatación de esta insuficiencia, una constatación que se produce en un momento muy temprano de su carrera y que aparece vinculada a la metodología empleada en la ciencia política de aquel momento, a la que veía desgajada y autonomizada del contexto histórico-social. Es este hecho, concretamente, el que le obliga a dejar de lado uno de los proyectos más ambiciosos que emprendió, la elaboración de una monumental historia de las ideas políticas, abandonado precisamente tras percatarse de que no son las abstracciones las que determinan los cambios históricos, sino que es necesario traspasar el umbral de lo teórico y metodológico para allegar a las “experiencias inmediatas” de donde mana el orden de la historia²³.

La apertura de Voegelin a la ontología y el replanteamiento de la cuestión de la conciencia, por tanto, tienen su causa principal en el estudio de las corrientes filosóficas coetáneas y en la insatisfacción que le provocan. Aun reconociendo que la epistemología

²⁰ Siguiendo los estudios clásicos de Rohde y de Snell, Voegelin explica que el sentido de *psique* hace referencia al lugar en que se produce el encuentro trascendencia e inmanencia. Sería sinónimo de conciencia, siempre que esta no se entienda de forma reduccionista. E. Voegelin, *TDOH*, p. 199 y ss.

²¹ *AFTAL*, p. 31.

²² *LNCP*, p. 18-19. También, *HA*, p. 76. Asimismo, *AR*, p. 12. La insatisfacción con el neokantismo es lo que, además, le distancia de su maestro, Hans Kelsen: *AR*, p. 49.

²³ *AR*, p. 90.

es un tema filosófico importante, señala no toca su problema principal, puesto que se trata de una disciplina que se sitúa, en realidad, en la antesala de la verdadera filosofía y de los proyectos filosóficos más fundamentados. Además de interpretar esto como un motivo de índole personal que le conduce inexorablemente a nuevos horizontes especulativos, se ha de entender que es asimismo el principal criterio hermenéutico para entender toda su filosofía. Así, es el cansancio o fatiga, y el callejón sin salida, al que conduce la prioridad de lo epistemológico la principal razón que explica el alcance ontológico y el motivo por el que, como intentamos mostrar en esta investigación, se pueda considerar a Voegelin como un auténtico metafísico²⁴.

Lo confirma él mismo en la siguiente cita extraída de una de sus obras: la deficiencia de un planteamiento exclusivamente epistemológico le lleva, como hemos dicho, a darse cuenta de que “restaurar la apertura a la realidad (...) era la principal tarea de la filosofía”²⁵. Hay alcance ontológico en su intento de superar el paradigma de la conciencia y la subjetividad porque reclama devolver la atención a la realidad que subyace al sujeto y que sustenta tanto a este como al objeto al que se dirige el intelecto. Este trabajo de profundización, hasta llegar al fundamento último que funda incluso la relación cognitiva, es arduo e intenso y requiere, entre otras cosas, reconstruir las categorías filosóficas fundamentales, con el fin de rescatarles de su reducción positivista²⁶. Entre ellas, ocupa un lugar destacado la noción de conciencia y la experiencia; de esa reconstrucción nos ocuparemos en las páginas que siguen.

3.LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA

A simple vista, la problemática de la conciencia se sitúa en un nivel diferente del que es propio de la pregunta ontológica. La separación entre ambas, aunque apuntada por la distinción parmenídea entre el ser y el pensar, se consolida a lo largo de la Edad Moderna como consecuencia del interés compartido, tanto por el racionalismo como por el empirismo, por el alma, la mente, el yo o la subjetividad, todos ellos términos de alguna forma análogos desde entonces. En filosofía, sin embargo, el uso cognitivo de conciencia, que alude a un saber sobre el saber, a un saber reflexivo, es el predominante y, de hecho,

²⁴ Somos conscientes de que Voegelin critica la metafísica, pues entiende que esta es limitada y objetivista. Pero a nuestro juicio, por la imbricación clásica entre metafísica y ontología, también hay una metafísica no reduccionista. En el texto se emplea las dos nociones, cuyo sentido cabe deducir del contexto.

²⁵ *AR*, p. 72.

²⁶ *AR*, p. 96.

el renovado atractivo que adquiere la interioridad y lo subjetivo constituye, indudablemente, una consecuencia de la posibilidad, ya presente en Descartes como en Locke, de autoconocimiento: la autoconciencia no es otra cosa más que la posibilidad de relacionarse con uno mismo como si fuera un objeto entre otros de conocimiento²⁷. En definitiva, conciencia, aunque hace referencia hoy a una multitud de fenómenos, es un término vinculado con el paradigma de lo mental²⁸.

No se antoja casual, sin embargo, que la inquietud teórica por la conciencia corra pareja con la transformación científica, del mismo modo que, incluso en un periodo más tardío, tampoco responde al azar la preocupación por ella bajo la primacía del positivismo, cuando la relación entre sujeto y objeto marque la comprensión de la propia subjetividad. Si no fue hasta pasada la Edad Media cuando, en realidad, se atisbó la profundidad de la problemática de la conciencia no es, evidentemente, porque el periodo precedente a la modernidad desconociera u obviara los términos estructurantes del conocimiento, sino porque, en el marco de lo que podríamos llamar la metafísica clásica, el ser desbordaba al pensar. A nuestro juicio, la revolución científica y, con ello, el predominio del modo de conocimiento propio de las ciencias empírico-naturales, así como el atractivo por explotar las posibilidades de intervención técnica que ofrecen, confluye con la postergación de la ontología y la primacía alcanzada por la estructura cognitiva sujeto y objeto. Ese proceso de alteración de las categorías ontológicas lo ha puesto de relieve M. Heidegger, que se ha referido a la alteración del ser y a su transformación en ser pensado²⁹.

Nuestra investigación no tiene, en cualquier caso, una finalidad histórica, sino sistemática. No buscaremos, por ello mismo, explicar el cambio de perspectiva y la constitución de la subjetividad, aunque para entender la propuesta de Voegelin es necesario apuntar el proceso de inmanentización de esta, que corre parejo a todos los fenómenos que acabamos de mencionar. Lo que ocurre, al fin y a la postre, es que, al trasladarse el foco a la vida mental, se acaba dejando de lado u orillando, bien deliberada o inconscientemente, lo real. El nacimiento de la psicología, como rama independiente y distinta de la psicología filosófica, se nos antoja sumamente elocuente; al mismo tiempo,

²⁷ Cfr. Charles Taylor, *Fuentes del yo* (Barcelona: Paidós, 1996).

²⁸ Recientemente se ha publicado una obra que analiza el reemplazo del alma por mente (Mind). G. Makari, *Alma máquina. La invención de la mente moderna* (Madrid, Sexto Piso, 2021).

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000), p. 73.

cabe discutir si ese marco psicologista ha sido superado, teniendo en cuenta las discusiones contemporáneas sobre la relación entre mente y cerebro o los modelos subyacentes a los proyectos de Inteligencia Artificial³⁰.

En cualquier caso, a lo largo del curso de la modernidad, se produce una suerte de internalización del saber, centrándose la atención en el yo interior y olvidando el ser y lo real como campo prioritario de la reflexión. Frente a estas tendencias, si en Voegelin tiene interés la conciencia, es precisamente como camino crítico: es el pensador de origen alemán uno de los que más se ha detenido a explicar esta transformación en la noción de conciencia y también uno de los que más insistentemente ha apostado por abrir y ampliar la misma, desplazando su luz del ámbito del yo al ámbito del ser. Por eso consideramos inexcusable volver a él. Al recuperar la unidad intrínseca del complejo conciencia-realidad-lenguaje, Voegelin no aísla el ser del pensamiento, ni ninguno de ellos de su articulación lingüística³¹.

Se ha leído el transcurso de la modernidad a todos los efectos como una suerte de idealización de la conciencia, un reemplazo que se pone de manifiesto en la sustitución del término “alma” por el de “mente”, especialmente en la filosofía británica: al que nos hemos referido³². Indudablemente, la noción de conciencia que ofrecerá Voegelin como alternativa a la interpretación cognitiva e intencional de la misma exige la superación del dualismo antropológico implícito en la concepción moderna. Como se explicó en el capítulo introductorio, una de las primeras convicciones antropológicas del pensador alemán tiene que ver con la necesidad de recuperar la unidad psicofísica del ser humano, que opera como base sustentadora de su teoría de la conciencia. La reivindicación del ser y de su fuente última aparece necesariamente vinculada con el análisis del ámbito pre-teórico y con la inserción del hombre en tanto cuerpo en el contexto material del que forma parte.

Frente al abstraccionismo, que posibilita hendir la unidad la unidad corporal y espiritual del ser humano, nuestro autor se da cuenta de la conexión entre lo espiritual y lo corporal: “las funciones físicas y psíquicas [entiéndase, espirituales, JMC] del hombre son la expresión completa de su mente activa”³³. En lugar de proponer una reflexión

³⁰ Cfr. E. J. Larson, *El mito de la Inteligencia Artificial* (Barcelona: Shkelton Books, 2022).

³¹ *OH V*, p. 31.

³² Cfr. L. Bossi, *Historia natural del alma* (Madrid: Antonio Machado, 2008).

³³ *RS*, p. 32.

idealizada, a la manera de la fenomenología de corte trascendental, Voegelin realza el peso de la experiencia personal del filósofo e incide en resituar el análisis de la conciencia en ella: en efecto, para pergeñar una teoría de la conciencia “no disponemos de otro instrumento que la conciencia concreta del analista”³⁴. En otro lugar, abunda en la misma explicación: “La conciencia no es una mónada que existe en la forma de una imagen momentánea, sino una conciencia humana, esto es, que reside en un cuerpo y en el contexto del mundo externo”³⁵.

3.1. *La intencionalidad*

Voegelin fue consciente de la condición histórica del pensar filosófico, de modo que no se le pasó por alto que la filosofía no es una aventura abstracta, sino que tiene lugar siempre en una intersección de tradiciones. Así, en su momento existencial, era un interés común a muchas corrientes filosóficas la cuestión de la conciencia: William James o H. Bergson, entre otros, son algunos de los autores que se preocuparon, de alguna forma, por reflexionar por el modo de ser de lo mental³⁶.

Sin embargo, fue concretamente la fenomenología, fundada por E. Husserl, la escuela que con mayor profundidad criticó el modelo psicologista y apostó, frente a la deriva inmanentista moderna, por abrir la conciencia a lo real, algo patente, como se sabe, en lo que se conoce como el grito fundacional de esa corriente: “A las cosas mismas”. Este cambio de orientación marca también a Voegelin, que dio la bienvenida al interés de Husserl por devolver un estatuto riguroso a la investigación filosófica, frente a la deriva científicista, y valoró positivamente la forma en que se enfrentó al psicologismo³⁷. “La fenomenología -explica D. Walsh- no exigía adoptar una posición objetivista con respecto al tema que se abordaba. Constituía una profundización mucho más intensa acerca de lo que puede conocerse desde dentro de la perspectiva revelada por la misma verdad. La reducción fenomenológica permitió la revelación del ser que estaba ya dado de antemano en la relación entre la conciencia y el fenómeno”³⁸.

³⁴ A, p. 4. Compárese esta apreciación con la “epojé” que reclama Husserl como paso metodológico para el cultivo de la fenomenología.

³⁵ Ibidem, p. 31.

³⁶ En realidad, la preocupación por los estados mentales caracteriza a la filosofía moderna. Así lo entiende el propio Voegelin que se refiere a Hume, Brentano, Hogdson o Reid, entre otros. *OFAM, passim*.

³⁷ *LNCP*, p. 24.

³⁸ Cfr. D. Walsh, ““Eric Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse”, o. c., p. 167

Voegelin se acercó a la fenomenología gracias a A. Schütz³⁹, uno de los principales y más fecundos discípulos de E. Husserl y el que condujo el método fenomenológico a la investigación social. Voegelin, a pesar de que, como se ha comentado, reconocía el mérito epistemológico de Husserl, tildó al autor de *Las investigaciones lógicas* de “especulador averroísta” y gnóstico⁴⁰, sosteniendo que se situaba en una perspectiva ahistórica y absoluta, impidiendo penetrar en las diversas manifestaciones del espíritu⁴¹. A su juicio, con todo lo que prometía, la fenomenología se había quedado en una especie de “propedéutica” filosófica y con sus mimbres no se podía ahondar -ni mostrar alternativas- a la crisis civilizatoria ocasionada por las ideologías.

La crítica a la que Voegelin somete la perspectiva de Husserl no tiene un interés sustantivo por varios motivos: en primer lugar, es parcial, puesto que se detiene exclusivamente a considerar determinadas partes del *corpus* husserliano, obviando otras; además, en segundo término, Voegelin no estudió en profundidad la fenomenología, como queda patente en la respuesta de A. Schütz a su misiva, en la que expresa su disconformidad con la exégesis voegeliniana, que observa la propuesta de Husserl desde la perspectiva de la filosofía de la historia⁴². En tercer y último lugar, lo que sugiere que la estrategia interpretativa de Voegelin respecto de Husserl no es acertada es el hecho de que ha pasado prácticamente desapercibida entre los fenomenólogos⁴³. Con todo, retiene algo de interés para nosotros, ya que en esos textos críticos con *La crisis de las ciencias europeas* se empiezan a destacar en el trasfondo de los intereses de Voegelin algunos de los temas que marcarán su trayectoria, especialmente las construcciones gnósticas de la historia y la adulteración de la experiencia filosófica, es decir, la sustitución de la auténtica búsqueda de la sabiduría y el contacto con el ser trascendente por un supuesto

³⁹ Alfred Schütz fue uno de los principales discípulos de Husserl, a quien se debe la apertura de la fenomenología al campo de la sociología. De origen judío, tuvo que emigrar a Estados Unidos. Sus estudios han sido muy importantes para el desarrollo de diversas corrientes de pensamiento social, como el construccionismo social (Th. Luckman y P. Berger) o la etnometodología (H. Garfinkel). Se puede ver U. Ferrer, “El significado en la acción subjetiva según Alfred Schütz”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 3 (1991), págs. 159-172.

⁴⁰ Voegelin escribió una pormenorizada crítica de *La crisis de las ciencias europeas* y mandó el texto en sendas cartas, casi idénticas, a dos de sus interlocutores: el propio A. Schütz y L. Strauss.

⁴¹ *FF*, p. 57. *AFTAL*, p. 38.

⁴² Consúltese la carta de A. Schütz a Voegelin fechada el 11 de noviembre de 1943. *AFTAL*, p. 49 y ss. Al final, con cordialidad, sostiene Schütz que las intenciones de Husserl son distintas a las que supone Voegelin y “refutan todas las objeciones que mencionas en tu crítica” (p. 58).

⁴³ No he encontrado ninguna mención entre los que se han encargado de estudiar la obra de Husserl. Cfr. DJ. Levy: “Europe, truth, and history: Husserl and Voegelin on philosophy and the identity of Europe”, *Man and World* 26 (1993), págs.

conocimiento apodíctico. A ello se une que, como Husserl y Heidegger, Voegelin trata de poner de manifiesto el entramado ontológico y el vínculo entre los entes y el ser que se descubre en la experiencia pre-teórica. Así, aunque no es necesario entrar en la crítica a la fenomenología, el estudio que hace de la misma es el trasfondo de su reconstrucción ontológica.

Intencionalidad

Conciencia, subjetividad o yo son algunos de los términos filosóficos sobre los que la modernidad se detiene a reflexionar. El análisis crítico que ofrece Voegelin acerca de los mismos, su denuncia de la restricción ontológica que supone la interpretación moderna de conciencia, se ha de sumar a las objeciones históricas y políticas que presenta a la decantación gnóstica del pensar postmedieval. El acento que la filosofía moderna pone sobre el individuo y su intelecto, así como el hincapié en la epistemología, corre parejo tanto a la transformación de la metodología científica como a la postergación de la ontología: las consideraciones sobre el ser se orillan y toma el testigo el discernimiento del “ser conocido”.

La teoría de la conciencia voegeliniana no juzga equivocado el centrarse en el análisis de la conciencia; tampoco considera errónea *per se* la senda moderna. Sí que cree inservible restringir lo que se entiende por conciencia a la percepción de objetos sensibles, puesto que esta decisión metodológica acota el campo filosófico y limita la experiencia metafísica; en efecto, propiamente hablando, el objeto metafísico no es una “cosa” que la razón perciba a la manera del ente natural y lo someta a la dinámica de la representación. ¿Significa eso que Voegelin se sitúa en la corriente anti-representacionista como a veces se sugiere⁴⁴? A nuestro juicio, no está claro que nuestro autor plantee una enmienda a la totalidad de la concepción representacionista, ya que entiende que el análisis sensible de la conciencia es válido; lo que objeta es que sea el único.

Pero ¿a qué nos referimos con el término conciencia? Filosóficamente hablando, “alude a la capacidad de algunos seres vivos, en particular, los seres humanos, de experiencias, reconociéndolos de forma directa, contenidos mentales que pueden estar referidos a objetos externos o bien a estados o procesos del propio sujeto”⁴⁵. Cuando se

⁴⁴ Así parece darlo a entender K. Keulman, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory* (Pensilvania: Penn University Press, 1990), p. 58 y ss.

⁴⁵ Cfr, J. Muñoz y J. Velarde (compiladores), *Compendio de epistemología* (Madrid, Trotta, 2000), p. 143.

refiere a un saber sobre el saber, es decir, a un tipo de conocimiento reflexivo, como se pone de manifiesto en la frase “ser consciente de algo”, se habla de autoconciencia. Las diferencias entre el significado clásico y moderno, son, a este respecto, decisivas porque la subjetividad, como término estructurante de la relación cognitiva, no adquirió ni en la filosofía antigua ni medieval la determinación que sí alcanzó posteriormente. El motivo es de peso, ya que en el primer caso el pensar filosófico se basaba en la experiencia radical del ser, mientras que la Edad Moderna tematiza el yo. No en vano, surge lo que Habermas ha llamado “filosofía de la identidad o de la subjetividad”. Se produce, como ya se ha mencionado, un proceso de inmanentización de la gnoseología, que se centra en las condiciones subjetivas de la experiencia, como paradigmáticamente revela Kant, dejando de lado la referencia a lo real⁴⁶.

El tema de la conciencia, pues, tal y como lo aborda Voegelin, implica el análisis de la relación entre ser humano y realidad, o sea, la cuestión de la experiencia y, consecuentemente, el del posible conocimiento de la misma. Dicho de un modo más contundente: en la problemática de la conciencia se unen lo ontológico y lo gnoseológico. Desde este punto de vista, cabría decir que, al menos a primera vista, la filosofía de Voegelin se sitúa en línea con la fenomenología de Husserl, en la medida en que ambos comparten un mismo interés por volver la mirada del espíritu sobre las cosas y, de algún modo, el eco de aquel apremio con que Husserl demandaba una vuelta a las cosas queda recogido en el título de unos de los principales capítulos de las memorias de Voegelin: “¿Por qué filosofar? ¡Para restaurar la realidad!”⁴⁷.

El camino, sin embargo, por el que intentan acercarse de nuevo a lo real es distinto, como diferente y dispar es el resultado y fruto de su esfuerzo. Como se sabe, Husserl intentó alcanzar las cosas mediante el redescubrimiento de la intencionalidad, es decir, subrayando la referencialidad de las vivencias a su objeto, a su correlato. De acuerdo con esta concepción, las vivencias constituyen un término de correlación entre la subjetividad o yo y, por otro lado, el objeto de la misma. Esta es la razón que explica que Husserl, al referirse a la conciencia, señale que esta es siempre “conciencia de algo, de objetos para un sujeto”.

⁴⁶ Cfr. R. Corazón, “Conciencia”, en A. L. González (Ed.), *Diccionario de Filosofía* (Pamplona: Eunsa, 2010), p. 196.

⁴⁷ *AR*, p. 118.

Algunos discípulos de Husserl, partiendo de la noción de intencionalidad, siguieron un camino de mayor hondura ontológica. Sin embargo, en los primeros análisis sobre la conciencia del fundador de la fenomenología, no se aclara si la *intentio* tiene alcance ontológico. En *Las investigaciones lógicas*, por ejemplo, Husserl explica que la intencionalidad “es el referirse a algo objetivo en el modo de la representación” y, por tanto, de un modo inmanente al yo⁴⁸, lo cual quiere decir, según el análisis de Voegelin, que se queda todavía en el ámbito de la inmanencia, de la subjetividad, sin alcanzar la médula de lo real. La deriva trascendentalista que toma Husserl en sus reflexiones sobre el yo trascendental apoyarían esta lectura.

Para Voegelin, este modelo de conciencia, de carácter intencional, está construido a partir de la estructura gnoseológica en relación con objetos sensibles y por ello no tiene suficiente gradiente ontológico, puesto que impide tomar conciencia precisamente de la experiencia trascendente en la medida en que esta no puede acomodarse al patrón sujeto/objeto, como veremos a continuación. Como explícitamente reconoce nuestro autor: “Si la experiencia de objetos en el mundo externo es absolutizada como la única estructura de la conciencia, todos los fenómenos espirituales e intelectuales conectados con la experiencia de la realidad divina son eclipsados automáticamente. Sin embargo, como no pueden ser totalmente excluidos -porque al fin y al cabo forman parte de la historia de la humanidad- deben ser deformados mediante proposiciones acerca de la realidad trascendente”, como hace la metafísica proposicional y dogmática⁴⁹.

El problema, al fin y al cabo, es que desde esta perspectiva subjetivista resulta impracticable la superación de la incondicionalidad del yo y, por tanto, queda obstruida la orientación del saber a lo real⁵⁰. Lo comenta Voegelin en su correspondencia con L. Strauss: “El límite que no se traspasa es la subjetividad fundadora del *ego*: el lugar donde el *ego* recibe su función de fundar la objetividad del mundo a partir de la subjetividad no sólo queda inexplicado, sino inevitablemente intacto. En lugar de la elevada fundación en la vivencia de la trascendencia se sitúa la fundación en la particularidad intramundana de una controversia epistemológica establecida por Descartes”⁵¹. En efecto, según Walsh, el principal inconveniente de Husserl y, por extensión, de quienes siguen su estela fue “que

⁴⁸ Cfr. E. Husserl, *Las investigaciones lógicas I* (Madrid: Alianza, 1999), p. 389.

⁴⁹ *AR*, p. 100.

⁵⁰ *AFTAL*, p. 41.

⁵¹ *FF*, p. 63.

no supieron reconocer que la conciencia no puede ser el fundamento de la realidad puesto que se encuentra fundada ya en estructuras de trascendencia que están dadas de antemano”⁵².

Critica al modelo intencional de conciencia

El modelo intencional de conciencia reduce la vivencia o experiencia a la inmanencia, imposibilitando la apertura de la misma a la realidad constitutiva y trascendente del ser. Esta primera estructura de conciencia es la marcada por la intencionalidad, de modo que se refiere a la relación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido. Se trata de un modelo sustentado sobre el paradigma de la percepción sensible.

A juicio de Voegelin, la recuperación de la intencionalidad no salvaría al sujeto del solipsismo, ni solventaría el hiato entre el objeto mental y el ente real, ya que la ciencia de las esencias se virtualiza en la inmanencia de la conciencia. Estima necesario ahondar en lo pre-teórico, en la experiencia pre-dada de la realidad ontológica, en la vivencia de las vivencias, que se halla, de alguna manera, sepultada bajo estratos y estratos de abstracción e idealizaciones. La conciencia a nivel intencional se restringe a ser conciencia gnoseológica, “conciencia de objetos del mundo externo”⁵³. Esta forma de ver el mundo descansa en dos bases, una antropológica y otra ontológica. Desde el primer punto de vista, el ser humano aparece condicionado por ser un mero actor cognitivo, una *res cogitans*, también en las corrientes fenomenológicas, como sugiere la lectura que hace Husserl de Descartes. ¿Y en sentido ontológico? La postergación de la ontología, frente a la epistemología, se deja sentir al mismo tiempo en la forma de descubrir el mundo, que aparece bajo el ropaje de la inmanencia, es decir, de la realidad-cosa, o, dicho de otro modo, como “cosa en el sentido de objeto físico”⁵⁴.

Desde sus más tempranos trabajos -concretamente, desde *On the For on American Mind-*, Voegelin muestra tanto interés como preocupación por el abordaje de la conciencia entre sus coetáneos, especialmente por las investigaciones llevadas a cabo sobre la conciencia interna de tiempo⁵⁵. Pero el basarse, como era habitual en ellas, en el

⁵² Cfr. D. Walsh, D. Walsh, “Eric Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse”, o. c., p. 169.

⁵³ *AR*, p. 71.

⁵⁴ *OH V*, p. 42.

⁵⁵ *OFAM*, p. 23.

sonido o, lo que es lo mismo, al consistir, para este tipo de estudios teóricos, la experiencia sensible el modelo paradigmático, resultan un contrasentido. Es evidente que centrarse en la experiencia de la escucha de una melodía o similares hace posible entender la conciencia como un flujo, a la manera de Bergson o como hace Husserl. Ahora bien, dichas reflexiones, finalmente, abocan a una abstracción de las vivencias normales o pre-intencionales de la conciencia. Pueden, efectivamente, conducir a una mejor comprensión de las raíces corporales de la conciencia, pero, llevadas al extremo o tomadas como experiencias de conciencia absolutas, conducen al olvido “de las estructuras de la conciencia no determinadas por el interés en las fuerzas vitales”⁵⁶ o, lo que es lo mismo, no reconducibles al modelo perceptivo.

A lo que se resiste Voegelin es a reducir el complejo y rico campo de la experiencia filosófica a vivencias de esta índole. La precisión es relevante a todos los efectos y, especialmente, para afrontar dos obstáculos: en primer lugar, el problema de la experiencia y, en segundo término, la crítica de Voegelin al positivismo. Se trata de dos fenómenos íntimamente relacionados que nuestro autor tratará buscando restaurar un sentido experiencial de teoría⁵⁷ que no reduzca esta última a la mera percepción de objetos sensibles. Antes de referirnos al primer obstáculo, creemos que podemos aclarar lo que está aquí en juego refiriéndonos a una distinción wittgensteniana. Como se sabe, en su *Tractatus*, el filósofo austriaco distinguió entre el ámbito de lo que es posible mentar del de lo místico, sobre el que se imponía el silencio. Si aplicamos esta imagen a la filosofía de Voegelin, podríamos indicar que este intenta no convertir lo místico (o la trascendencia) en un objeto de la experiencia, sino explicitar las condiciones de posibilidad de la misma, partiendo de que no es un objeto más entre los objetos del mundo, sino más bien una presencia que, como sujetos, “no podemos percibir” al modo de una cosa. Es este desafío de experimentar lo inexperimentable al que trata de responder la filosofía voegeliniana.

Pero volvamos a los obstáculos que dificultan el análisis de las experiencias subyacentes a la conciencia intencional. En lo que respecta al primero, la decantación de la filosofía hacia una mera acumulación de ideas, sin contacto con la experiencia, se

⁵⁶ AN. p. 65. La mención a las fuerzas vitales no es baladí porque, según Voegelin, la filosofía de la conciencia centrada en el análisis de la percepción sensible hereda muchos de las preocupaciones de las corrientes vitalistas, como resulta claro en Bergson.

⁵⁷ Concretamente, Voegelin habla de la “re teorización de la ciencia política”, pero se puede aplicar a toda su obra filosófica. *LNCP*, p. 14.

traduce, primero, en la conformación de segundas realidades o realidades espurias y, después, en la construcción de sistemas, dos fenómenos muy sintomáticos de la pérdida de contacto experiencial. De ahí que sea menester ofrecer una explicación alternativa a la intencional para contrarrestar la fuerza de estas inclinaciones. Veremos en sucesivos capítulos las consecuencias políticas e históricas de este error experiencial; por ahora, debemos destacar que si el ser humano se ha encontrado abocado a tomar este camino errado ha sido indudablemente por la remoción de las experiencias no intencionales, las principales, del campo filosófico, social y, en última instancia, humano. Voegelin se percató del descamino tomado por la filosofía muy pronto y ello le llevó a adoptar decisiones biográficas importantes. Su intención era mover el centro de interés filosófico de “las ideas a las experiencias de la realidad que engendran símbolos”⁵⁸. La tarea más urgente de la filosofía es, precisamente, recuperar dichas experiencias más profundas, que rebasan las situadas en el espacio y tiempo⁵⁹.

La deriva intelectualista de la modernidad y la obsesión por los sistemas derivan de la obliteración de la experiencia, de su restricción al sentido experiencial de objetos de percepción sensible, que paulatinamente se va imponiendo en el clima filosófico europeo por el prestigio que adquieren las ciencias naturales. He aquí el segundo obstáculo al que se enfrenta nuestro autor: el auge y difusión del positivismo. El positivismo constituye una “restricción análoga a los estrechos horizontes propuestos por los movimientos políticos de masas”⁶⁰. La crítica de Voegelin al positivismo pone el acento en dos de sus limitaciones o deficiencias: en primer lugar, en la suposición de que los “métodos de las ciencias matematizantes del mundo exterior tenían una virtud inherente (...) y la segunda premisa: que los métodos de las ciencias naturales eran el criterio de la relevancia teórica general”⁶¹.

El error positivista arranca de muy lejos. En relación con la cuestión de la experiencia, advierte la revolución de la conciencia en que se inscriben ciertos filósofos alemanes, una revolución en la que, además de plasmarse aquella restricción, se percibe algo de la intuición de lo que se pierde, limitando el intelecto humano al estrecho ámbito del ser sensible. En su reconstrucción, pensadores como Fichte, Schelling o Hegel tenían

⁵⁸ *AR*, p-79.

⁵⁹ *TDOH*, p. 122-123.

⁶⁰ Cfr. K. Keulman, *The Balance of Consciousness*, o.c., 45.

⁶¹ *LNCP*, p. 16-17.

como objetivo “recuperar la base experiencial de la conciencia”, indica Voegelin, que los interpreta un poco interesadamente, es decir, como si, al igual que él, el fin de su trabajo fuera superar los prejuicios intencionales, aunque sin éxito. “El intento de recuperación, sin embargo, fue obstaculizado por la poderosa fuerza de la tradición y el hábito de pensamiento en términos de realidad-cosa [sujeto/objeto, JMC], una tradición que se fortaleció aún más por el éxito de las ciencias naturales, el prestigio de la física newtoniana y, mucho más importante para estos pensadores, el modelo de experiencia que recibieron de *La crítica de la razón pura* de Kant”⁶².

El trabajo del de Königsberg será decisivo porque en la distinción entre noúmeno y fenómeno se establece esa separación entre los dos modelos de conciencia y, al tiempo, se restringe lo que se puede conocer de aquello que resulta incognoscible al sujeto, justamente por no adecuarse a la estructura de la percepción sensible. Lo que Kant denominará *Ding-an-sich*, según la exégesis de Voegelin, es el ámbito de esa experiencia que la modernidad proscribió, excluyendo así las áreas subyacentes de experiencia a las que se accede por medio de la meditación filosófica⁶³. Conforman, pues, lo místico, lo que no es el caso, por decirlo con Wittgenstein. A pesar de lo idóneo que resultan sus consideraciones para dar cuenta de lo inmanente, la noción egológica de conciencia deja de lado las experiencias fundantes o constitutivas del ser humano; a fin de cuentas, lo nouménico o pre-teórico⁶⁴. El saldo, pues, que arroja el trascendentalismo -el idealismo alemán- es desigual: profundiza y aclara las estructuras de la conciencia, pero mantiene su análisis en el ámbito limitado de la subjetividad, sin salir de ella⁶⁵.

Debemos a esta limitación, como ya hemos comentado, el auge del positivismo, cuyo influjo desde bien joven Voegelin detecta. Las corrientes positivistas se sustentan sobre dos premisas, según se ha declarado: en primer lugar, destacan como modelo de conocimiento el ofrecido por las ciencias empíricas y, en segundo término, afirman que este método conforma el criterio determinante de la relevancia teórica⁶⁶. Este modo de pensar pervierte el sentido auténtico de la ciencia. El positivismo tiene muchas caras y nuestro autor, a lo largo de su obra, las sintetiza y aborda. Lo relevante, a nuestros efectos, es resaltar la principal consecuencia que tiene desde el punto de vista experiencial, puesto

⁶² *OH V*, p. 63.

⁶³ *OH V*, p. 64. *A*, p. 82.

⁶⁴ *AN*, p. 75 y ss.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁶⁶ *LNCP*, p. 16-17 y p. 21.

que, al enfocarse en la percepción y conocimiento de objetos sensibles, la metodología positivista considerará subjetiva y, por tanto, arbitraria cualquier vivencia meta-empírica. Al final, no tendrá más remedio que rechazar su propia posibilidad. La exigencia de la “neutralidad axiológica” encarna, de ese modo, el empobrecimiento de la verdadera teoría, es decir, de la no restringida al campo de lo fenoménico⁶⁷. De todo ello cabe concluir que el estrechamiento egológico de la conciencia implica la destrucción de la verdadera filosofía.

Con este método se restringe sobremanera la noción de experiencia, lo cual tiene sus consecuencias para la filosofía clásica. Voegelin se da cuenta de que, a pesar de los prejuicios sedimentados en la epistemología, la teoría tradicionalmente tenía asiento en la experiencia. Así, si no se desea renunciar a la perspectiva empírica (amplia), ni a asentarse en la experiencia, se debe indagar hasta qué punto el limitado análisis de índole positivista agota el campo de la conciencia. Quizá exista otra estructura -más fundamental u originaria- que permita salvar el estatuto científico de la teoría política o la filosofía. De ahí que se refiera a lo que llama “paradoja de la conciencia”, en la medida en que, por un lado, cabe hablar de conciencia para aludir a la intencionalidad -saber objetivo sobre cosas del mundo espacio-temporal- o bien hacer alusión a la misma para referirse a la experiencia y vivencia de lo inobjetivo, de la trascendencia, revelando la posición intermedia del hombre en el mundo⁶⁸.

3.2. *La luminosidad*

La estructura intencional de la conciencia es importante porque muestra a la inteligencia el modo de ser objetivo de las cosas que circundan al ser humano, posibilitando el conocimiento de las ciencias empírico-naturales. Sin embargo, aun admitiendo la validez de esta intelección en su orden, la intencionalidad no sirve para dar cuenta de otras experiencias, justamente las decisivas, que tienen poco que ver con la percepción de objetos físicos⁶⁹. La conciencia cabe explicarla según Voegelin como un sujeto que tiende intencionalmente a la realidad en cuanto esta es su objeto; pero al mismo tiempo como algo en una realidad más amplia que la comprende. Esto quiere decir que el objeto conocido es un aspecto de la cosa real, pero al mismo tiempo es el sujeto de quien

⁶⁷ Ibidem, p. 25.

⁶⁸ *OH V*, p. 29.

⁶⁹ *AR*, p. 71.

la conciencia es predicada. En conclusión, la estructura intencional de la conciencia, válida en su ámbito, es incapaz de explicar el ser, de dar cuenta de experiencias ontológicas más profundas, esto es, de realidades no objetivas, de realidades no moduladas bajo el modelo de la “realidad-cosa”, que, por tanto, no son entes sensibles, ni se pueden percibir empíricamente. Tampoco explica la implicación del yo en el acto de conocimiento. Por decirlo en términos heideggerianos, la objetividad remite al sujeto, cortando al tiempo la direccionalidad del ente al ser.

El análisis de la conciencia, que conduce a la reconstrucción de la noción de experiencia, rastrea en la tradición filosófica para allí descubrir todas sus dimensiones, no solo las epistémicas⁷⁰. Es paradójico, ciertamente, que la conciencia, una instancia que debería abrir precisamente al ser humano a lo real, se haya convertido en un medio de objetivización del entorno que aísla al yo y posterga lo ontológico frente a lo eidético. Voegelin se rebela frente al primado de la epistemología porque se percata de que “no es el saber lo que hace posible el conocimiento del ser, sino el ser que ya está antes del saber lo que se convierte en una iluminación del ser desde dentro”⁷¹. Por eso, el viaje que propone es sortear las ideas para allegar las experiencias ontológicas que son base y sustento de las mismas. La percepción sensible y la intencionalidad no pueden ser el sustrato exclusivo de la conciencia; antes de que estas, por decirlo así, operen es necesario descubrir aquello que une al ser humano con la realidad. Como otros autores de su época, Voegelin obliga al filósofo a lanzar su mirada sobre la constitución pre-teórica.

En efecto, lo fundante no puede ser la experiencia cognitiva, sino una vivencia más amplia e inobjetivable, la de participación en el ser, la de “la realidad de estar en contacto con una realidad fuera de mí”⁷², de consustancialidad, de interpenetración y familiaridad entre el ser del hombre y el ser de lo real. Se trata de una dimensión que denomina “luminosidad” y para cuya caracterización se sirve de la crítica realizada por William James a la “discontinuidad” de la relación cognitiva⁷³, reafirmando que en el nivel iluminativo se descubre la relación consustancial entre ser humano y realidad. Para hacerse una idea de esta experiencia, quizá no sea descabellado recurrir a una imagen freudiana: nos referimos al “sentimiento oceánico” al que alude Freud en *El malestar en*

⁷⁰ AR, p. 99.

⁷¹ Cfr. D. Walsh, “Eric Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse”, o. c., p. 174.

⁷² AR, p. 98.

⁷³ Cfr. W. James, “A world of pure experience”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 20 (Sep. 29, 1904), págs. 533-543.

la cultura: una sensación de eternidad, escribe allí, “un sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior”⁷⁴.

La intencionalidad no es suficiente para explicar la relación del hombre con la realidad. Con independencia de esta conclusión, la filosofía moderna, a pesar de su interés y sus pretensiones, no ha podido encontrar el modelo alternativo de conciencia porque de algún modo se encuentra apresada en el esquema cognitivo y epistemológico. Asimismo, con lo importante que han sido los esfuerzos de Husserl y de otros pensadores por hacerlo, ninguno de ellos parte de la intuición que anima la perspectiva de Voegelin, a saber, que “la epistemología no agota el ámbito completo del pensar filosófico”⁷⁵. Todo lo más constituye si acaso un trabajo preparatorio. En términos experienciales, la estructura cognitiva -la de la intencionalidad- desvela la realidad en tanto objeto e impide la constatación del entramado ontológico. Mucho menos posibilitaría la experiencia de la trascendencia, puesto que el ser trascendente no es un objeto⁷⁶.

Dice Voegelin: “La conciencia no está constituida como un flujo dentro del yo” y la direccionalidad de la conciencia hacia el mundo externo “es un tipo de trascendencia entre varias que no debe convertirse en el tema central de la teoría de la conciencia”⁷⁷. Hay otras experiencias más originales o fundantes: como la conciencia del cuerpo, del mundo externo, la comunidad, la historia y el fundamento del ser. Estas son las experiencias fundamentales, las vivencias de cuyo análisis y articulación se ocupa la filosofía⁷⁸. ¿Cómo es posible la experiencia y la vivencia no intencional? Solo admitiendo, con el pensador alemán, un nivel de conciencia, el de la luminosidad, que condiciona la experiencia no objetiva y, en fin, las vivencias a las que nos acabamos de referir.

La intencionalidad separa, mientras que en la estructura de la luminosidad se da la co-implicación de los entes en una misma realidad participada. Sin esta imbricación no podría el ser humano experimentar en sí lo real, ni siquiera en el simple modo del objeto,

⁷⁴ Cfr. S. Freud, *El malestar en la cultura* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2020), p. 3-4. Lo que separa a Freud de Voegelin es que el primero no está dispuesto a entender dicha experiencia como la vivencia fundamental, sino como una patología o acaso una expresión en las fases más primarias del yo.

⁷⁵ AN, p. 46.

⁷⁶ Ni el ser ni el ser trascendente es un objeto. Si se consideran de ese modo, se “fabrica” una metafísica intencional o “proposicional”, lo que conduce a una ontología dogmática que adultera la experiencia del ser.

⁷⁷ AN, p. 36.

⁷⁸ Idem.

porque sería como si el hombre y los entes se ubicaran en frecuencias distintas: “si el hombre no fuera consustancial con la realidad que experiencia, no podría experienciarla”⁷⁹. Por ello, no hay que admitir solo la presencia de esa otra estructura en la conciencia, sino también suscribir que la luminosidad es fundante, originaria, y que sobre su propia posibilidad se asienta la intencionalidad. De todo ello, se puede concluir fácilmente que antes del conocimiento está el ser; antes de la epistemología, es necesario reafirmar y deslindar la ontología.

Repárese en la manera tan directa con que se expresa Voegelin al respecto: “La ciencia comienza por la existencia precientífica del hombre, por su participación en el mundo con su cuerpo, alma, intelecto y espíritu, por la comprensión que tiene de todas las regiones de la existencia y que le está asegurada debido a que su propia naturaleza es la de epítome. De esa participación cognitiva primaria, inflamada de pasión, surge la ardua vía, el *methodos*, hacia la consideración desapasionada de orden de la existencia en actitud teórica”⁸⁰.

De modo gráfico cabría decir que, mientras en el caso de la intencionalidad, la dirección del foco parte del sujeto hacia el objeto, en el caso de la luminosidad, la luz no procede del polo subjetivo, sino de la realidad, que alumbra la consustancialidad entre hombre y realidad participada⁸¹. La luminosidad es la vivencia de pertenencia al ser, de la conciencia de lo más íntimo de lo real, por lo que, frente al solipsismo que provoca el análisis intencional, refrena el aislamiento al que conduce la reflexión epistemológica moderna. “Este solo se puede superar -explica Voegelin aludiendo al objetivo de la luminosidad- evitando recluir la conciencia”⁸². No es casual, en este sentido, el nombre con el que se refiere a esta estructura originaria de la conciencia: luminosidad. Y no lo es porque, desde este punto de vista, la conciencia no aparece como una capacidad, sino como un proceso de iluminación en el que se manifiestan palpablemente dos verdades: la verdad de la co-pertenencia entre ser humano y lo real y la verdad de la participación del ser del hombre y del ser de la inmanencia en el ser último o divino.

¿En qué medida esta constatación es importante? Antes que nada, la experiencia ontológica es inevitable pues, lo queramos o no, siempre está presente una comprensión

⁷⁹ AR, p. 72.

⁸⁰ LNCP, p. 18.

⁸¹ AR, p. 74.

⁸² AFTAL, p. 154.

acerca del ser: nos movemos en ella⁸³. Así, la luminosidad se vivencia a nivel pre-teórico. En la experiencia de la luminosidad se llega “a lo previamente dado a la percepción, a lo que pertenece la vivencia del hombre como *esse*”⁸⁴. Asimismo, es muy significativo el descubrimiento que hace Voegelin porque apunta la coexistencia de dos niveles o estructuras de la conciencia: una estructura primaria, la de la luminosidad, que abre la realidad bajo la cualidad de la consustancialidad y/o pertenencia, y otra derivada de la misma o secundaria, la intencionalidad, que posibilita la cognición objetiva de la realidad.

Hay que subrayar que estas dos estructuras explican y condicionan la experiencia humana. Así, los esfuerzos que se limitan a la intencionalidad -y que, por tanto, se mantienen en la esfera de lo subjetivo y objetivo, sin traspasarla- son responsables, al fin y al cabo, de que “la más alta fundación de la experiencia de la trascendencia sea reemplazada por un conjunto de problemas epistemológicos basados en la particularidad de un mundo interior originados por Descartes”⁸⁵. Bajo el prisma de la intencionalidad, no es posible, por decirlo brevemente, dar cuenta de vivencias y experiencias más profundas. Con Weber, podemos decir que, restringido nuestro horizonte a la intencionalidad, el ser humano se hace sordo para la trascendencia. La luminosidad, en efecto, “hace referencia a ese aspecto de la identidad y no identidad entre quien conoce y lo conocido, entre pensamiento y ser”, indica G. Hughes⁸⁶.

Por otro lado, la luminosidad, que se concreta en tanto experiencia de la participación, hay que entenderla como un abrirse del horizonte de lo real, ya que implica la superación de la mera percepción y relación objetiva. La luminosidad es lo que hace posible la situación del hombre, su toma de postura existencial, en la medida en que amplía su relación con el mundo en el contacto con una realidad fuera de él⁸⁷. Gracias a la luminosidad, el ser humano constata su existencia intermedia, en el “entre” (*Metaxy*, *Between*) de dos polos, la inmanencia y la trascendencia. Con estas aclaraciones se entenderá mejor por qué Voegelin define la conciencia como “el centro luminoso desde

⁸³ *RP*, p. 86.

⁸⁴ *FF*, p. 122.

⁸⁵ *AN*, p. 60.

⁸⁶ Cfr. G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* (Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1993), p. 34-35.

⁸⁷ *AR*, p. 73.

el que se irradia el orden concreto de la existencia humana en sociedad e historia”⁸⁸, lo que revela la profundidad ontológica de nuestra posición en el mundo.

Del mismo modo, la luminosidad es lo que posibilita la experiencia ontológica y el conocimiento de la estructura de la realidad, algo vetado a la intencionalidad. Por esta razón, a lo largo de su obra Voegelin insiste en que no es posible que esta estructura pivote sobre polos objetivos y subjetivos. Más bien, se trata del encuentro del hombre con la realidad inobjetivable del ser. De ahí que tampoco quepa entender la conciencia a la manera de una capacidad, como es frecuente desde un punto de vista intencional. La conciencia constituye “un evento de iluminación participativa en la realidad y esta comprende a quienes toman parte en este evento”, o sea al sujeto y al objeto como hermanados en una realidad mucho más comprensiva⁸⁹. Desde la luminosidad, el ser humano aparece no tanto como un espectador, sino más bien como un actor en lo que llama “el drama del ser”⁹⁰.

3.3. Consecuencias antropológicas y ontológicas de la luminosidad

Del mismo modo que en la estructura de la intencionalidad, en la luminosidad también se explicita un modo antropológico y un modo ontológico. En el primer caso, el ser humano aparece no ya como sujeto de una intelección, sino como parte integrada unitariamente con lo real. Esto significa que se supera el dualismo porque la consustancialidad posibilita dejar de lado al sujeto como “conciencia pura” y entender la inserción del filósofo en una realidad omnicomprensiva⁹¹. En este sentido, en relación con la subjetividad y la intencionalidad, ya se ha señalado que el “yo” o sujeto comparece en las construcciones intencionalistas como dado o término *a quo*, dirigido al *objectum*, como el término *ad quem* de la relación cognitiva. Pero ese yo -aclara Voegelin- es una estructura derivada de una unidad psicofísica anterior, el ser humano, que se revela, pues, como la condición de posibilidad ontológica del yo intencional. Así, no es el yo o la conciencia intencional la que constituye al ser humano, sino que es en la unidad ontológica previa donde descansa la intencionalidad⁹².

⁸⁸ AN, p. 34.

⁸⁹ OH V, p. 30.

⁹⁰ OH I, p. 39.

⁹¹ AN, p. 81.

⁹² Ibidem, p. 19.

Él mismo lo explica en el siguiente pasaje de *Order and History*: “La conciencia no es una entidad abstracta frente a una realidad abstracta (...); más bien es la conciencia de un ser humano concreto, que vive dentro de una sociedad concreta y dentro de modos históricos concretos de experiencia y simbolización⁹³. Voegelin habla de la dimensión personal, con lo que subraya que en la experiencia que hace posible la luminosidad se integra la estructura completa -esto es psicofísica- del ser humano. Aunque se ha mencionado ya, importa a este respecto destacar que, en el panorama de la filosofía contemporánea, Voegelin se puede considerar como uno de los principales defensores de una concepción no reduccionista del ser humano⁹⁴, a la que llega gracias a su exhaustivo estudio de la tradición filosófica. En este sentido, no se puede dejar de lado que la defensa permanente de la singularidad del hombre por parte del pensador alemán constituye una toma de postura explícita a favor del tomismo en la discusión sobre el intelecto agente y un modo de hacer frente a cualquier forma de colectivismo⁹⁵.

Asimismo, la concepción antropológica de Voegelin está conectada con su interés por ampliar el sentido de conciencia. Por esta razón, concibe al ser humano como constituido racional y espiritualmente o, lo que es lo mismo, como capaz de experimentar noética y vivencialmente la trascendencia. El nivel de la luminosidad nos indica que la forma de experimentar la trascendencia, la fuente divina del ser, no es a la manera de la intencionalidad. Al hilo de ello, recordamos que en alguna ocasión Voegelin califica al hombre como “*viator*”, en función de su vocación escatológica, de la que adquiere conciencia gracias a la estructura de la luminosidad⁹⁶. Adelantemos que, en relación con la trascendencia, eso significa que la plenitud solo es posible en el más allá, frente a lo que supondrá el pensar gnóstico o el historicismo⁹⁷.

⁹³ *OH IV*, p. 125.

⁹⁴ Voegelin se refiere al ser humano de un modo indistinto y habla de “persona” y “hombre”. Con todo, y a pesar de la influencia en él de ciertos personalistas, como Maritain, no puede ser calificado de ese modo.

⁹⁵ En la investigación previa a la elaboración de su inconclusa *History of Political Ideas*, nuestro autor se topa con la discusión medieval en torno al intelecto agente. El debate tenía que ver con la separabilidad de un Intelecto Agente único, del que el alma humana constituía una simple forma. Ese intelecto es el que hace posible la iluminación y el conocimiento, actualizando el intelecto pasivo de cada hombre. Frente a esta interpretación de Avicena y Averroes, Santo Tomás no admite el “*intellectus unus*”, sino la singularidad del alma como sustancia intelectual, lo que impide, a juicio de Voegelin, transferir la idea de alma a una entidad colectiva. Cfr. E. Voegelin, *HPI II*, p. 178 y ss. Asimismo, *FF*, p. 52. Para la problemática sobre el intelecto agente, cfr. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 2014). p. 339 y ss; p. 525 y ss. Asimismo, se puede ver J. F. Sellés, “La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente”, *Espiritu* 52 (128), 2003, págs. 207-226.

⁹⁶ *AR*, p. 122,

⁹⁷ Remitimos al capítulo VI.

Pero continuemos abordando en qué consiste la constitución espiritual y racional del hombre. Demos la palabra a nuestro autor: “¿Qué quiere decir, sin embargo, que el hombre se halla constituido racional y espiritualmente? La razón y el espíritu revelan al hombre como un ser con una experiencia radical: un ser que experimenta y reconoce que no debe su existencia a sí mismo, ante el que esta última se le presenta como un misterio, y que tanto a este último como a la causa del ser del mundo denomina ‘Dios’. En este sentido, la dependencia de la existencia (*Dasein*) de la causa divina del ser (*Existenz*) conforma, hasta el día de hoy, el tema filosófico por excelencia”⁹⁸. Este descubrimiento antropológico -al que se llega en momentos históricos muy precisos, pero que, a juicio de Voegelin, no han sido superados-, contribuye a poner de manifiesto el papel de la estructura de la luminosidad, ya que sin ella la experiencia humana decisiva no sería posible.

Es preciso continuar con las reflexiones antropológicas, puesto que la superación de la perspectiva cognitiva e intencional favorece una comprensión más amplia, encarnada, del ser humano, recuperando la idea clásica de epítome, al ser el hombre un ente específico, suspendido entre lo corporal y lo espiritual. Voegelin entiende que existe algo así como una naturaleza humana y que, a medida que se van diferenciando las experiencias antropológicas, se van descubriendo más y más acerca del sentido de la misma, lo que no quiere decir que suscriba una imagen fija y apodíctica de lo humano. En efecto, esto último implicaría cosificarlo e incurrir en una antropología dogmática⁹⁹. La singularidad de lo humano no es obstáculo para que Voegelin deje de lado la idéntica constitución antropológica, lo que favorece la igualdad de los seres humanos, la consideración de su dignidad y la universalidad de la comunidad humana. Así, la naturaleza de todo hombre es idéntica en cuanto es idéntica su relación con la verdad trascendente¹⁰⁰. Tanto desde el punto de vista filosófico como revelado, la insistencia en nuestra conformación teomórfica sustenta la igualdad ontológica de todo ser humano y la pertenencia a una misma comunidad (*homonoiá*, en sentido heraclíteo y aristotélico, como seres constituidos por el mismo *nous*¹⁰¹). Pero también es cierto lo contrario:

⁹⁸ HA, p. 31.

⁹⁹ Justamente la idea de “naturaleza humana” constituye uno de los motivos de discusión con H. Arendt. Para Voegelin, ni la inquietud moderna ni la perversión totalitaria por pasarla la “verdad definitiva” sobre el hombre la alteran. Cfr. E. Voegelin, “The origins of totalitarianism”, en PE (1953-1965), p. 23. El hombre no es un objeto o cosa, sino que pertenece a la “realidad-ello. Se olvida que la naturaleza del hombre es un descubrimiento histórico”. TDOH, p. 281.

¹⁰⁰ LNCP, p. 87.

¹⁰¹ AR, p. 58.

cuando, como ha ocurrido en la modernidad, el hombre se cierra a esa experiencia, se deshumaniza¹⁰².

En lo que tiene que ver con la apertura ontológica, en este nivel de conciencia se supera la perspectiva de la realidad-cosa para inaugurar el horizonte de la realidad-ello. Con este término, en efecto, Voegelin denota, precisamente, la realidad omniabarcante, que incluye a todo lo que, de alguna manera, es. Es esta la experiencia de la realidad inobjetivable; en pureza, del ser, que se predica de modo no diferenciado y sin más precisiones de toda la realidad. Si se ve en la obligación de acuñar un nuevo vocablo (realidad-ello) es, justamente, porque no encuentra en la historia de la filosofía una expresión análoga que pueda recuperar.

Como él mismo explica: “En referencia a la realidad que comprende a los que participan en el ser, es decir, a Dios, Mundo, Hombre y sociedad, hasta donde yo sé no se ha acuñado ningún término específico. Sin embargo, yo me he dado cuenta de que los filósofos, cuando se topan con esta estructura, aunque sea de modo incidental, en sus análisis, acostumbran a referirse con el pronombre neutro ‘ello’ (...) Por esta razón, yo lo llamo realidad-ello en distinción con la realidad-cosa”¹⁰³. En otro lugar, matiza su explicación: “La realidad-ello es la dimensión ‘comprensiva’ que se experimenta y se encuentra presente en todas las cosas; estas, por su parte, se vivencian como ‘trascendiendo’ en su existencia hacia la realidad-ello. Así, cabe decir que toda realidad-cosa trasciende en la ‘realidad-ello’, mientras que la realidad-ello comprende toda realidad-cosa”¹⁰⁴.

La luminosidad constituye la base de la conciencia, la estructura originaria de la misma, sobre la que a su vez se asienta la intencionalidad. Por ello, “el planteamiento de problemas ontológicos constituye la premisa de la epistemología”¹⁰⁵. Una reflexión similar cabría realizar sobre las estructuras ontológicas, cuya experiencia -cultural e individual- intentó explorar Voegelin, si bien con resultados provisionales. Antes de ser un actor, mucho antes de poder mirar a los entes como cosas, se ha de disponer de una experiencia primaria como ser en el mundo. Es a esta experiencia básica y condicionante a la que conviene prestar atención desde un punto de vista filosófico y permite ampliar el

¹⁰² La deshumanización y el rechazo a lo divino son dos procesos parejos. *HA*, p. 40.

¹⁰³ *OH V*, p. 30.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.93.

¹⁰⁵ *AN*, p. 32.

sentido ontológico de conciencia, entendida como el ámbito en el que se vivencia la participación¹⁰⁶.

Repitamos una idea que es de la mayor relevancia: la luminosidad no es “una” estructura de la conciencia, sino la estructura fundante, originaria, básica, sobre la que cual se puede erigir el nivel de la intencionalidad. Para que pueda descubrirse la realidad-cosa es necesaria la previa constitución de la realidad-ello. La luminosidad es, pues, la condición de posibilidad de la subjetividad y la objetividad: es este el aporte que permite interpretar a Voegelin como un pensador que radicaliza la perspectiva kantiana. Esta consideración es capital, pues es de la que parte nuestro autor para objetar la preferencia moderna y contemporánea por la intencionalidad. Para evitar la objetivización a la que aboca la primacía de esta última estructura, Voegelin concibe la conciencia como un proceso de apertura a lo real, en todo el amplio sentido que posee el término, que tiene como centro la experiencia de participación, una vivencia de índole ontológica, en la que trascendencia e inmanencia se cortan¹⁰⁷. La preferencia por la luminosidad recupera para el pensar filosófico el lugar del *esse* como constituyente del ente: el reconocimiento de la participación -la realidad de la que se sabe partícipe el hombre- conforma ya un replanteamiento de la cuestión ontológica que pregunta e interroga por el fundamento o ser de lo real. Es en este último sentido en el que la luminosidad hace posible la experiencia de la trascendencia.

La luminosidad, entendida de este modo, significaría el modo específico de participación del hombre en la realidad¹⁰⁸. Pero en la medida en que esta teoría de la conciencia se presenta como alternativa al modelo intencional, su validez dependerá de la verificación de las experiencias ontológicas. Por otra parte, Voegelin, al recuperar la correspondencia entre lenguaje, pensamiento y realidad, tiene que precisar la manera en que se concretan en el campo del lenguaje y el pensamiento estas diferencias estructurales, como veremos en el siguiente capítulo. Adelantemos, sin embargo, que, junto al lenguaje proposicional, que refleja la intencionalidad, hay que admitir la dimensión simbólica del lenguaje como correlato de la luminosidad de la conciencia, pues

¹⁰⁶ AN, 378.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 112.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 32.

el símbolo forma el medio en el que el individuo expresa la experiencia originaria de participación.

Asimismo, mientras que la ciencia opera al nivel de la intencionalidad, la filosofía lo haría en el de la luminosidad. Veamos el proceso de reactualización, pues posee implicaciones para la naturaleza de la investigación filosófica. El complejo luminosidad-símbolo convierte la filosofía en una exégesis experiencial, pero la forma intrínseca en la que se simboliza la experiencia de lo luminoso resulta extraña a todo procedimiento empírico objetivante¹⁰⁹. El descubrimiento de la estructura de la conciencia revierte también en el ámbito epistemológico y, de hecho, es justamente la capacidad de reactualizar las experiencias que engendran los símbolos lo que transformará la propia perspectiva metodológica de nuestro autor. Desde estas primeras intuiciones ontológicas, Voegelin entenderá que la tarea principal del analista ha de consistir en la exégesis de símbolos y en la recapitulación de las vivencias trascendentes, pues en estos extremos descansa la aprehensión de la verdad de cada concreción histórica y cultural, así como la posibilidad de enjuiciar la verdad de lo simbólico en referencia a su base experiencial¹¹⁰.

Para caracterizar la reactualización de la experiencia ontológica Voegelin empleó el término clásico *anamnesis* que, desde este prisma, expresaría el proceso que faculta al hombre -al filósofo, al analista- para penetrar en las vivencias originarias de participación. Las propias experiencias anamnéticas de Voegelin fueron las que le condujeron a plantear estas hipótesis que, reelaboradas, se erigen en base de su teoría ontológica de la conciencia¹¹¹. Hay que indicar, sin embargo, que, debido a la imposibilidad de modular estas vivencias en la estructura de la intencionalidad, su comunicación será siempre parcial. Aparece, por decirlo así, un reducto que mantiene el misterio del ser y que, si bien vivenciado, resulta inexpresable debido a su forma no objetivada.

¿No resulta paradójico, en cualquier caso, que la estructura de la conciencia, descubierta por la propia reflexión anamnética, haya pasado desapercibida a todos aquellos que se han embarcado en diversos análisis de la conciencia? Preterir la dimensión de la luminosidad es posible porque la forma no objetiva de la experiencia deja un espacio de libertad en el propio proceso anamnético. Eso explica que, a medida que desarrollaba

¹⁰⁹ *OH V*, p. 206.

¹¹⁰ *FF*, p. 57.

¹¹¹ *AN*, p. 11.

sus intuiciones, Voegelin viera la necesidad de establecer una tercera estructura que, junto a la de la intencionalidad y la luminosidad, diera cuenta de la diferencia entre ambas. Es lo que llamó “distancia reflexiva” que permite explicar el *modus operandi* de su descubrimiento.

“Solo cuando el complejo de la reflexiva distancia-recuerdo-olvido está suficientemente diferenciado y articulado es posible rescatar los símbolos que han sido históricamente desarrollados para describir los fenómenos del olvido (...) y decidir cuáles serán usados en la presente situación y restaurar sus legítimas funciones en el contexto noético”¹¹². La distancia reflexiva es la estructura de la conciencia que hace posible la reconstrucción de las experiencias anamnéticas y su rescate. Es, pues, donde tiene lugar la tematización de la doble estructura de la conciencia y el recuerdo vivencial, pero supone la eventualidad del olvido y la pérdida. En el primer caso, con el recuerdo, se abre lo ontológico y se inicia un proceso noético de corte filosófico; en el caso del olvido, la imaginación anamnética se debilita y se interrumpe el acceso a la experiencia metafísica, clausurando la dimensión luminosa y manteniendo sólo como válida la intencional.

3. 4. La reconfiguración de la conciencia como “psique”. Bases de la ontología voegeliniana

El descubrimiento de la estructura de la conciencia se traduce en la rehabilitación del concepto clásico de psique como lugar donde se produce la experiencia metafísica y, en concreto, donde radica la vivencia de la trascendencia. En este sentido, la reconfiguración de la noción de conciencia sienta las bases de la ontología, que se centra en la participación del ente en el ser como fundamento de la consustancialidad y en la diferenciación entre trascendencia e inmanencia. La ontología voegeliniana, sin embargo, no es una ontología moderna ni al uso. Y no lo es porque la experiencia del ser desborda el nivel de la intencionalidad, de modo que no se aprehende la realidad-ello con las categorías de la realidad-cosa. Hacerlo supondría recaer en una metafísica proposicional y dogmática, esto es, en una “ciencia de proposiciones sobre los primeros principios y sustancias”, que toma el ser trascendente como un objeto espacio-temporal. Si esta opción metafísica es espuria es porque, a tenor de todo lo indicado, adultera la experiencia del ser. En su lectura de la historia de la metafísica, Voegelin atribuye esta dogmatización ya

¹¹² *OH V*, p. 59.

a los estoicos, a quienes acusa de transformar el “lenguaje original de la filosofía, que era lenguaje de símbolos que expresan pasos en el proceso meditativo de experiencia, en proposiciones sobre las realidades simbolizadas”¹¹³.

La ontología voegeliniana es una ontología de las tensiones. “He subrayado - expone en *The Drama of Humanity*- que la esfera de los problemas filosóficos tiene que ser ampliada más allá de la metafísica de las formas [proposicional, basada en la intencionalidad, JMC] a una teoría de las tensiones, de sus polos y su objetivación. Este fue un tema que no trató la filosofía clásica, aunque está inspirado en ella. Si uno permanece atado a la filosofía de la materia y de la forma, no puede llegar hasta el fondo del problema”¹¹⁴ de la experiencia. En efecto, con el objetivo de evitar la cosificación de la realidad, nuestro autor es muy escrupuloso y es consciente de los peligros de incurrir en ese empobrecimiento, especialmente en el contexto positivista y el auge de las ciencias empírico-naturales.

La relevancia que posee esta reconstrucción de la metafísica y la ontología en la obra de Voegelin confirma la hipótesis principal de nuestro trabajo, que es la de interpretar su obra a partir del análisis de la experiencia metafísica fundamental. En apoyo de nuestra tesis, es conveniente traer a colación lo que ha afirmado uno de los principales estudiosos de su obra, Kenneth Keulman, de acuerdo con el cual “Voegelin descubrió que el problema filosófico fundamental es la naturaleza de la realidad. Por lamentable que parezca, sin embargo, esta es la cuestión que muchos filósofos modernos descuidan (...) Si uno intenta, como Marx, abolir el ‘problema de la realidad’, al final lo que consigue es liquidar también la filosofía”¹¹⁵. Estas palabras avalan también la novedad del planteamiento de Voegelin, quien no es, simplemente, un rehabilitador de la filosofía clásica, sino un pensador original que completa la investigación metafísica griega aclarando los fundamentos luminosos de la misma¹¹⁶.

Desde este punto de vista, su contribución implica tanto continuidad como ruptura con la metafísica clásica. En el primer caso, sabemos que la constitución del campo metafísico se la debemos a Aristóteles, en cuyas obras la “filosofía primera” recibe cuatro

¹¹³ *TDOH*, p. 246.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 158.

¹¹⁵ Cfr. K. Keulmann, *The Balance of Consciousness*, o. c., p. 82.

¹¹⁶ Voegelin explica, de pasada, el porqué de esta elusión de la problemática por parte de Aristóteles. Cree que se debe a que todavía el de Estagira estaba muy apegado al mito, a lo cosmológico, podríamos decir. *AN*, p. 358.

caracterizaciones: se habla de ontología como ciencia del ente en cuanto ente, de investigación sobre las primeras causas y principios o *etiología*, de la indagación sobre la sustancia o *ousología* y, finalmente, de teología, en cuanto la metafísica se ocupa de la causa última, separada, trascendente¹¹⁷. No es momento ahora de entrar en las relaciones existentes entre las partes integrantes de la filosofía, pero sí cabría, a la luz de ellas, interpretar la metafísica voegeliniana como un intento de contrarrestar el permanente olvido de la perspectiva teológica.

Si se acepta esta interpretación, Voegelin se aproxima en intenciones a Heidegger, por cuanto como este último, hallamos en sus textos la pretensión de destruir la metafísica proposicional; sin embargo, frente al autor de *Ser y tiempo* no cree que sea cuestionable el carácter onto-teológico de la metafísica¹¹⁸. Llama la atención que con la importancia que tiene esta diferenciación, ningún experto la subraye. D. Walsh, por ejemplo, no la menciona en su trabajo comparativo acerca de ambos autores. A juicio de este último, hay otros aspectos en los que el análisis heideggeriano difiere del de Voegelin: este, indica, se refiere a una variedad más rica de experiencias; además, no se plantea en general la cuestión del ser, sino su vivencia concreta.

Para Walsh, la ruptura de Heidegger con el modelo intencional es más radical, y por eso Voegelin es más propositivo y elabora una filosofía más esperanzadora¹¹⁹. Es más radical el primero porque no ofrece connivencia alguna ni siquiera con el lenguaje, en su opinión demasiado aherrojado por la subjetividad. Sea como fuere, la novedad del planteamiento voegeliniano es recuperar como tema principal de la metafísica lo que su deriva proposicional o inmanentista olvidaba: la dependencia del ente del ser divino. Por ello, constituye un buen contrapunto de Heidegger: si este insiste en poner el acento sobre la diferencia ontológica, el primero, con su hincapié en la participación, lo hace en la forma en que la presencia (*parusía*) del fundamento del ser se trasluce en la multiplicidad de los entes¹²⁰. “La experiencia del ser es al mismo tiempo la experiencia de Dios”, afirma tajantemente nuestro autor¹²¹.

¹¹⁷ Cfr. J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, o. c., p. 92.

¹¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Identidad y diferencia* (Barcelona: Anthropos, 2013), p. 121. En este punto, llama la atención el silencio al respecto de D. Walsh, que ha estudiado la relación entre ambos pensadores.

¹¹⁹ *AN*, p. 13 y ss.

¹²⁰ *AR*, p. 175.

¹²¹ *AN*, p.168.

La experiencia metafísica, la vivencia del ser, no acaece como una relación entre sujeto y objeto, sino que constituye la experimentación de la consustancialidad y la dependencia. Por eso, como veremos a continuación, tras el análisis de la participación, Voegelin comprenderá trascendencia e inmanencia como dos focos o polos interconectados en el universo humano, lo que dota a este último -a la vida del hombre, a la historia, la política y, como es evidente, a la filosofía- de una tensión inextinguible. Antes de entrar a estudiar estos últimos aspectos, es preciso apuntar las consecuencias ontológicas de la diferenciación entre luminosidad e intencionalidad, precisando qué correlato ontológico o formas de ser corresponden a ellas, basándonos en las analogías entre el ser y el pensar.

La apertura a la diferencia entre el ser y su fundamento propiciada en el nivel de la luminosidad hace posible comprender mejor los dos modos de ser de lo real: real pueden ser, de un lado, las cosas en existencia espacio-temporal, el correlato de la intencionalidad o los objetos de la experiencia sensible. Pero real, asimismo, es la conciencia humana en su riqueza -intencionalidad, luminosidad y distancia reflexiva- y, en último lugar, el proceso de participación y relación entre quien conoce y lo conocido¹²². Por decirlo brevemente, para Voegelin hay “dos modos de realidad”, pues “real” es un predicado tanto del ente como del ser. Por un lado, se encuentra la realidad “existente”, que se reserva únicamente para lo fenoménico, lo espacio-temporal. Pero, también “la realidad en el modo de existencia es experimentada como inmersa en la realidad en el modo de la no existencia”¹²³. Con ello hay una realidad en la que se atisba la presencia de lo trascendente y que, por tanto, no puede ser comprendida ni conocida como la realidad-cosa, pues no es susceptible de ser objeto. Se trata de una “realidad no existente”, con un vínculo más intenso con el ser último, pues si la relación con este no se diera, ese ámbito de lo real se disolvería en la nada, como han visto muchos pensadores¹²⁴.

El conjunto de la realidad-ello con la realidad-cosa y el ser humano conforman la comunidad de ser. La experiencia de participación, a la que dedicaremos el siguiente epígrafe, abre e ilumina esta comunidad que comparte un fundamento, pero al mismo tiempo el análisis de la vivencia del ser hace posible diferenciar estructuras o estratos de

¹²² *WH*, p. 113.

¹²³ *OH IV*, p. 233.

¹²⁴ *TDOH*, p. 221.

lo real. Lo que principalmente rinde la experiencia es que el mundo “es un conjunto bien ordenado” y no extraño¹²⁵. Voegelin explica así los cuatros ámbitos en los que se configura ontológicamente esa comunidad y que “comprenden el ámbito completo de ser”¹²⁶: Dios, hombre, mundo y sociedad, cuya captación y diferenciación posibilita la luminosidad¹²⁷.

No se trata, sin embargo, de conceptos ni de objetos, sino de lo que denomina Voegelin índices diferenciadores de la participación en el ser. La precisión no es baladí, porque nos advierte de la insuficiencia del lenguaje a la hora de tratar con esta temática. Al mismo tiempo, aunque sea de pasada, conviene tener en cuenta que la diferenciación de esos ámbitos no es ganada con la simple vivencia, ni del mismo modo siempre, sino que está sometida a las variaciones culturales y al flujo histórico, que Voegelin entiende, partiendo de la relevancia de la vivencia fundamental, como un paulatino proceso de diferenciación. Todo ello lo pone de manifiesto en el párrafo que abre su gran obra *Order and History*: “Dios y hombre, mundo y sociedad forman una comunidad de ser primordial. Esta comunidad, con su estructura cuaternaria, es, y no es, un dato de la experiencia. Es un dato de la experiencia en la medida en que la conoce el ser humano gracias a su participación en el misterio del ser. Pero no lo es porque no le es dada a la manera de un objeto del mundo externo, sino que es accesible solo desde la perspectiva de la participación en ella”¹²⁸.

Para evitar caer en las trampas de la intencionalidad, insistimos en subrayar que el ser no se conforma como objeto ni puede ser reducido a cosa; en ese caso, sería aprehensible en el modo de objeto por la subjetividad, sino que se vivencia en la aprehensión de la participación, que transparenta la conexión ontológica de todo lo real. Por este mismo motivo, la experiencia del ser es una experiencia de relaciones, un haz de referencias que, en último término, reclaman un fundamento común¹²⁹.

¹²⁵ *RP*, p. 83.

¹²⁶ *AN*, p. 103. A partir de esa estructura se desarrollan simbolismos teogónicos, antropogónicos, cosmogónicos e historiogénicos.

¹²⁷ Voegelin llama a esto “estructura cuaternaria” y se refiere a su paulatino proceso de diferenciación a partir de su unión indistinguible en el “cosmos”. *OH IV*, p. 122.

¹²⁸ *OH, I*, p. 39.

¹²⁹ *AN*, p. 78-79.

4. TRASCENDENCIA, INMANENCIA Y PARTICIPACIÓN

4.1 La noción de participación

Como modo de la conciencia, la intencionalidad revela el entorno en su cualidad objetiva, pero se ha visto cómo eso implica un estrechamiento del horizonte ontológico y cómo impide captar -vivenciar- la pertenencia del hombre a lo real. Desde el punto de vista de la luminosidad, sin embargo, la conciencia no es un objeto, sino “una experiencia de participación en el fundamento del ser cuyo *logos* tiene que ser clarificado a través de la exégesis meditativa”¹³⁰. Aparece en esta cita el término “participación”. Se trata, como se ha podido comprobar hasta ahora, de una categoría correlativa a la de la luminosidad. Si Voegelin criticó el reduccionismo de la intencionalidad es, precisamente, porque en ese nivel no cabía tomar conciencia de lo que, empleando una expresión clásica, Voegelin denomina el “problema etiológico”, a saber, que el hombre es el único ser que tiene acceso a una experiencia radical; en fin, “un ser que experimenta y reconoce que no existe por sí mismo”¹³¹.

La participación es uno de los términos más usados por Voegelin, que lo toma de la tradición filosófica. A nuestro juicio, constituye el concepto central de su obra, puesto que la experiencia de la participación, cuya condición de posibilidad es la estructura luminosa de la conciencia, es lo que abre al ser humano a la trascendencia, ya sea a través del camino inaugurado por la filosofía o bien por medio de la senda conquistada por la Revelación, según se verá. La conciencia de participación, en un primer sentido, es la experiencia de que el ser del hombre no es un ser que se autofunda o autoconstituya, sino que deriva de una fuente indisponible para él¹³². Aclarando que su ser es recibido, participado, el hombre se posiciona en el mundo como criatura¹³³.

Veamos cómo explica Voegelin la vivencia de participación: “Me di cuenta de que el centro de la conciencia era la experiencia de participación, esto es, la realidad de estar en contacto con la realidad fuera de mí”¹³⁴. A nadie se le escapa que “participación”

¹³⁰ Ibidem, p. 33.

¹³¹ HA, p. 31.

¹³² AN, p. 75.

¹³³ La idea del ser humano como criatura es una noción muy temprana en Voegelin, pero en la que después no ahonda, aunque en mi opinión se encuentra presente como un vector importante para comprender su obra, ya que está intrínsecamente unida -y es conclusión- de la experiencia trascendente. No me resisto a dar a conocer una cita de un libro precoz de nuestro autor. En *Las religiones políticas* puede leer: “El hombre vive su propia existencia como creatural y, por ello, como problemática”. RP, p. 30.

¹³⁴ AR, p. 72.

constituye un concepto central en la historia de la metafísica y no sería exagerado afirmar que es, para el pensamiento antiguo, la clave de la ontología. Voegelin indudablemente lo toma de Platón, que emplea el término *methesis* a fin de explicar la relación de semejanza y desemejanza entre la realidad inteligible y la sensible. En nuestro autor, el problema es el del vínculo entre trascendencia e inmanencia. A lo largo de sus diálogos, el discípulo de Sócrates acuña otros conceptos para sugerir la imbricación entre esos dos ámbitos de realidad, como *mímesis* y *parusía*¹³⁵. Los entes sensibles “imitan” a las Formas y estas, de algún modo, están “presentes” en ellas, de manera que el ser de las primeras se funda en la autosubsistencia de las últimas.

Platón recurre al concepto de *methesis* porque buscaba solucionar el problema del *chorismós*, esto es, el salto entre el mundo de las ideas y la realidad perceptible por los sentidos. Dicho de un modo claro: la participación es la relación que vincula, al tiempo que diferencia, lo sensible con lo inteligible, aunque Platón dejó, como indica Ferrater Mora, muchos cabos sueltos¹³⁶. Posteriormente, la noción dejó de ser empleada, en la medida en que la ontología realista no requería, en principio, separar la Forma del ser de los entes. Desde un punto de vista metafísico, se suele distinguir entre la participación en sentido trascendental de su concepción predicamental. Mientras esta último supone una distinción entre género y especie, la participación de tipo trascendental es la propia del ámbito del ser y deslinda el ente como lo que tiene ser (*habens esse*), del ser esencial¹³⁷. En términos heideggerianos, la participación se entendería como mutua pertenencia entre el ente y el hombre al ser¹³⁸.

La luminosidad hace posible captar la experiencia de la participación. Cuando se refiere a ella, Voegelin habla siempre de participación trascendental, retomando el sentido platónico de pertenencia y diferenciación. “Platón comprendió el misterio del más allá y su *parusía* o presencia. Las experiencias de la presencia divina y fundante son eventos en

¹³⁵ Cfr. *Fedón* 100b, donde afirma que las cosas “son bellas porque participan de la belleza”. Otro texto clave es *Parménides*, 131-AE. Para ello, Platón, *Diálogos*, Vol III y V (Madrid: Gredos, 1988).

¹³⁶ Por ejemplo, no se sabe si la relación es real o ideal, de modo que las ideas son “paradigmas”. A este respecto, cfr. la voz “Participación” en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Vol II (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965), p. 372. Aristóteles criticó, de hecho, la noción en *Metafísica* 987B - Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994). W. Guthrie considera que concebir las Formas como “paradigmas” resulta más adecuado para entender la relación entre modelo y copia. Cfr. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Vol. 5 (Madrid: Gredos, 1992), p. 160.

¹³⁷ Cfr. C. Valverde Mucientes, *Prelecciones de metafísica fundamental* (Madrid: BAC, 2009), p.750.

¹³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, o. c., p. 77.

el *Metaxy* de la existencia”¹³⁹. Es la importancia que concede a la participación, en efecto, lo que convierte a Voegelin en un pensador existencial, en la medida en que defiende la existencia como la implicación del hombre en la “comunidad del ser”¹⁴⁰. Con todo, y a pesar de lo nuclear que parece la participación y su vivencia en la obra de Voegelin, resulta poco preciso a la hora de desentrañar el contenido semántico del término. La luminosidad descubre, por un lado, la consustancialidad entre todos los niveles de lo real y, por otro, hace posible dirigir la atención a la fuente trascendente del ser, cuya “presencia” o “*parusía*” late en la inmanencia para vivificar y dotar de realidad a todos los entes, incluido el hombre. A esta latencia del ser trascendente la denomina en su obra con un término sumamente elocuente: “*flow*”, que podemos traducir como flujo. La trascendencia o “el más allá no es una cosa más allá de las cosas, sino una presencia, la *parusía*, en todas las cosas de la realidad-ello que las conforma”, sostiene¹⁴¹.

Si se siguen las explicaciones dadas, cabrá percatarse de las dificultades de expresión que la experiencia de lo inobjetivable suscita. Se trata de un inconveniente del que era consciente el propio Voegelin y que nace por razón de principio y por exigencia de coherencia filosófica. Repárese que en la experiencia posibilitada por la luminosidad no nos las vemos con objetos ni cosas a la mano, ni desempeñamos el papel de sujetos que aprehenden, a través de los sentidos, la realidad-cosa. Si ese fuera el caso, debido a la correspondencia entre lenguaje y realidad, podríamos expresar esa experiencia de forma proposicional. La experiencia de la participación sobrepasa lo sensible, lo intencional, porque no es una experiencia “objetiva”, sino supra o metaobjetiva. Así, únicamente cabe aludir a ella de forma aproximada, simbólica o indirecta.

Por otro lado, la experiencia de participación en la comunidad de ser, que es propiamente la experiencia más relevante para la existencia humana, implica una diferenciación, al menos intuitiva, entre la realidad participada y la realidad participante o imparticipada. La luminosidad de la conciencia descubre el trasfondo ontológicamente trascendente, la estructura onto-teológica de la realidad inmanente, revelando que las cosas existentes en el mundo tienen “además del orden de su existencia autónoma y de

¹³⁹ *OHI*, p. 113.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 48.

¹⁴¹ *OH V*, p. 44.

sus relaciones con otras cosas, otra dimensión, la de su relación con el orden del ser divino no inmanente”¹⁴².

Desde este punto de vista, el análisis tomista de la participación se antoja similar al realizado por Voegelin. Como en el Aquinate, para Voegelin la experiencia de participación se establece tanto de forma diacrónica como sincrónica: en el primer caso, la participación en el ser se realiza desde la creación; en el otro, “la participación del ser puede considerarse ascensionalmente como el gradual acercamiento de los seres inferiores hasta llegar a un *maximum*”, lo que remite a la jerarquización ontológica de lo real, que en la inmanencia remite a la trascendencia del fundamento como *plenitudo essendi*¹⁴³.

La noción de participación es clave porque explica el ser de la realidad-cosa a partir de la presencia en ella de la realidad-ello. Asimismo, la participación inaugura el horizonte en que se mueve la vida del ser humano, que Voegelin caracterizará haciendo suyo el término platónico *Metaxy*, *In-Between* o *Between* a secas, que son términos sinónimos¹⁴⁴. Según Sandoz, la participación, constituye la base para la autocomprensión del ser humano: “La participación conforma tanto la esencia del conocedor y lo cognoscible como la perspectiva inevitable para indagar y profundizar sobre lo real. No existe ningún punto arquimédico fuera de la realidad como participación a disposición del ser humano. En consecuencia, sustituye a las categorías de sujeto y objeto en la cognición y la ontología”¹⁴⁵. En definitiva, es la constatación de la participación de la realidad-cosa en el fundamento inasible de la realidad-ello, en la fuente del ser, lo que constituye la base de la experiencia básica de la trascendencia.

La participación –en el nivel filosófico o meditativo- saca a la luz la cuestión por el fundamento de lo real y la relación de identidad y de no identidad, como afirmaba Platón, entre el ente y el ser¹⁴⁶. La génesis de este recorrido intelectual conduce de la vivencia del ente a la percepción de una jerarquía, en la que la conciencia remonta su experiencia del mundo inorgánico hasta el *arjé* o fundamento sin fundamento y a ese fundamento es a lo que Voegelin alude con diversos nombres: Ser, Fuente del Ser, Dios,

¹⁴² AN, p. 164.

¹⁴³ Cfr. A. L. González, “Participación”, en A. L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía* (Pamplona: Euns, 2010), p. 843.

¹⁴⁴ Nosotros preferimos emplear la terminología griega o inglesa.

¹⁴⁵ Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 204.

¹⁴⁶ TDOH, p. 253.

Trascendencia¹⁴⁷. Es la tradicional búsqueda de las causas –una búsqueda que, con independencia de su claridad noética, inquieta e interpela a todo hombre debido a la universalidad de la experiencia originaria-, que culmina en aprehensión inobjetiva de la verdad como símbolo de la participación. En efecto, el ser humano vive la conciencia de participación como problemática o, lo que es lo mismo, como un misterio¹⁴⁸.

4.2 *La tensión existencial*

Se ha sugerido ya lo más importante de la experiencia de participación y es que es inexorablemente una experiencia de diferenciación. Para Voegelin, ser y trascendencia son términos ligados, puesto que la vivencia radicalmente ontológica distingue entre el ser de las cosas y del propio ser humano de su origen trascendente¹⁴⁹. La diferenciación entre realidad participada/trascendente y realidad participante/inmanente es una ganancia histórica que cabe atribuir a dos tradiciones, la filosófica y la revelada. Pero nuestro objetivo en esta primera aproximación es analizar sistemáticamente dicha experiencia. A este respecto, es necesario volver a la idea de “*flow*” y “*parusía*” con el fin de subrayar que entre la trascendencia o la fuente del ser y la inmanencia no hay una separación radical. Si así fuera, la inmanencia perdería su consistencia ontológica y no cabría afirmar la realidad de participación alguna.

A pesar de la importancia de estos aspectos, Voegelin no es muy claro en su definición y mezcla sus análisis con interpretaciones históricas. Se trata de una objeción que, como se ha indicado, cabe hacer en muchos casos a sus planteamientos. Dicho de otro modo: técnicamente hay una inconsistencia que atraviesa su obra, puesto que, si bien considera necesario recuperar el sentido de términos filosóficos concretos, en realidad emplea nociones en ocasiones sumamente vagas. Ahora bien, como estudioso de sus contribuciones, creo que habría por parte de Voegelin una línea de defensa frente a sus ambigüedades: la inefabilidad de la realidad-ello la exige.

A menudo -y he aquí otro problema a la hora de enfrentarse a la lectura de la obra voegeliniana-, emplea diversos términos -unos clásicos, otros acuñados por él mismo- para referirse a un mismo fenómeno. En relación con la trascendencia, por ejemplo, también aparece aludida en su obra con otros términos: Fundamento (*Ground*), Fuente Divina del

¹⁴⁷ Ibidem, p. 207.

¹⁴⁸ *RP*, p. 30.

¹⁴⁹ *AN*, p. 77. *TDOH*, p.213.

ser, Dios, Misterio, *Ens realissimus*, *sophon* divino. Sin ánimo de ser exhaustivo, él mismo se refiere a las diferentes formas con que la tradición filosófica ha denominado al fundamento, que se caracteriza no por “ser una cosa existente del tipo de cosas existentes en el mundo”¹⁵⁰ y, con mucha más precisión, como la fuente y orden en que culminan todos los niveles de ser discernibles en el mundo¹⁵¹. “El fundamento puede ser el alma del mundo que según Platón anima el cosmos o ese Dios Padre igualmente platónico de quien sabemos tan poco que por esa razón nunca ha sido alabado por el ser humano como merece. Puede ser también el *proté arché* aristotélico que en la serie de causas se revela como el divino *Nous* de la metafísica; también el Dios-creador de Israel, el Dios premundano y transmundano de la doctrina cristiana, el alma del mundo neoplatónica, asimilada por Hegel de un modo inmanentista y dialéctico; el *Élan* vital de Bergson, el postrero Ser cuya parusía Heidegger esperó en vano o, finalmente, el Amón-Re cuya parusía la reina-faraón Hatchepsut no tuvo por su parte que esperar”¹⁵². Estos nombres tan diversos revelan la manera en que el ser humano ha vivenciado una misma experiencia y los diferentes símbolos que ha empleado para su articulación.

En nuestra opinión, es mejor interpretar el uso de la noción de trascendencia por parte de Voegelin como un camino para retomar la problemática clásica de la filosofía: la pregunta por el *arjé*¹⁵³. Trascendencia es, así, lo que cabe responder a la pregunta filosófica primordial de acuerdo con Leibniz: ¿por qué el ser y no la nada?¹⁵⁴. Lo que posibilita la luminosidad de la conciencia es reconocer que “las cosas existentes en el mundo tienen, además del orden de su existencia autónoma y de las propias relaciones o vínculos con otras cosas, una relación con el orden divino no inmanente. No hay cosas meramente inmanentes”, concluye Voegelin¹⁵⁵. La inmanencia no agota el ser, aun en contra de lo que postulan las corrientes modernas -y gnósticas-, sino que aboca al ser humano a la experiencia de la trascendencia como fuente del orden y realidad del mundo.

El acento de la reflexión voegelianiana no recae únicamente en la dependencia del ente con respecto al ser, sino en la remisión existencial entre uno y otro, en la

¹⁵⁰ *AN*, p. 164.

¹⁵¹ *RP*, p. 87.

¹⁵² *OH IV*, p. 123.

¹⁵³ Fue Aristóteles quien emplea, por primera vez, *arjé* para explicar las pretensiones filosóficas de los llamados presocráticos. Lo hace con dos sentidos: como punto de partida o principio y como causa originaria. Cfr. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Vol. 1 (Madrid: Gredos, 1984), p. 65.

¹⁵⁴ *HA*, p. 29.

¹⁵⁵ *AN*, p. 163.

reciprocidad, pues, de trascendencia e inmanencia, convertidos en polos ontológicos, en ámbitos de lo real, determinantes de lo antropológico, político e histórico. Voegelin estudia el momento histórico en que se produjo la diferenciación entre trascendencia e inmanencia, tras el periodo de las culturas primitivas, compactas. Son, de hecho, dos los momentos en que ocurre la diferenciación: Israel y Atenas. Este proceso que lleva de universos culturales compactos a los diferenciados, así como a los retrocesos que se han dado en la historia, se produce en el periodo de los imperios ecuménicos¹⁵⁶.

Para evitar la sustancialización de estos polos, Voegelin actualiza la noción platónica de *Metaxy*, que vierte en inglés con el término *In-Between* o *Between*, como hemos visto. Es ese el lugar -entendido figurativamente- de la experiencia: “La experiencia no está ni el sujeto ni en el objeto, sino en el *Between* y eso significa en el *Between* de los polos del hombre y la realidad que experimenta”¹⁵⁷. Se trata de términos que iluminan la naturaleza del modo en que se produce la apertura al ser y el encuentro entre el ente participado y su fundamento. Al indicar que la existencia del ser humano transcurre en el *Metaxy*, lo que se quiere decir es que la vida humana se desarrolla en una mundanidad atravesada por la “*flowing presence*” de la trascendencia.

Metaxy es, también, el término que posibilita al tiempo la reconfiguración de la idea de conciencia: esta es un espacio intermedio o de intersección entre trascendencia e inmanencia, un lugar también llamado psique en el que radica la luminosidad¹⁵⁸. La psique es, nos recuerda nuestro autor, el “sensorio de la trascendencia”¹⁵⁹ puesto ahí tiene lugar la experiencia de la diferenciación entre ser trascendente o participado y ser inmanente o participante. En la luminosidad de la conciencia o psique se produce “la cooperación divino-humana”¹⁶⁰. En este sentido, la interpretación de la participación es distinta en Voegelin y la tradición filosófica. Mientras que en esta última el acento recae en la realidad, Voegelin dota a la experiencia de la participación de un hondo sentido espiritual y hace hincapié en la experiencia interior de la participación, con el propósito

¹⁵⁶ Este es uno de los temas en los que no entraremos. Apuntamos solo que es en Voegelin lo que la Era Axial para Jaspers. En esa fase de la historia, con los proyectos universalistas, se quiebra el orden cosmológico. En esa desintegración y como respuesta a ella, emerge un nuevo orden y la historia, la filosofía, la política... *OH IV*, passim.

¹⁵⁷ *AR*, p. 73.

¹⁵⁸ *OH V*, p. 30.

¹⁵⁹ *AN*, p. 313.

¹⁶⁰ *AR*, p. 112,

a nuestro juicio de agudizar hasta el extremo el sentido vivencial -no cognitivo- de dicha experiencia.

La trascendencia menta la eternidad, mientras que la inmanencia hace lo propio con el tiempo, cuyo ser participa de la inmanencia. El *Metaxy* asegura igualmente no incurrir ni en el panteísmo ni el trascendentalismo: lo relevante es la intersección entre los dos polos del ser. Por esta razón, no es una región temporal o contingente pura, sino que “es” en la medida en que hay presencia en ella del ser divino. Eso convierte la existencia en el lugar donde contacta el ser divino con el ser de las cosas¹⁶¹. Gracias a ello puede definir el tiempo no como una línea sino como el entrecruzamiento de la inmanencia con la trascendencia. Por último, los rasgos del *Metaxy* atraviesan las realidades dotadas de sentido, como la política, la historia, la cultura.

La experiencia es una experiencia humana, no exclusiva de determinados hombres. Dicho de otro modo, una experiencia común, aunque solo algunos son capaces de articularla bien a través de la búsqueda noética (filosófica) o bien a través de la recepción de la palabra revelada o neumáticamente (Revelación). Junto a esta manera de ver la experiencia de participación, que es individual, Voegelin prestó atención a la perspectiva ofrecida por la historia. De hecho, en realidad, si alcanzó a ver el importante papel que desempeña la experiencia individual de participación fue tras estudiar cómo esta se llevaba a cabo colectivamente y determinaba el orden de la historia. No tenemos más remedio que remitir al apartado correspondiente de esta investigación en lo que se refiere a la diferenciación cultura e histórica.

Por ahora nos interesa considerar desde un punto de vista sincrónico la experiencia de trascendencia e inmanencia y el interés de Voegelin por evitar la hipóstasis de esas dos realidades. En efecto, la diferenciación histórica y cultural, que tanta importancia va a tener en las reflexiones de Voegelin, parte de la distinción de trascendencia e inmanencia en la conciencia individual. En este hecho alcanza pleno sentido la luminosidad: con esa dimensión estructural de la conciencia, Voegelin trata de poner de manifiesto la constatación por parte del ser humano concreto de la realidad intermedia, superando o contrarrestando el riesgo de inmanentizar el proceso experiencial¹⁶².

¹⁶¹ *TDOH*, p. 264.

¹⁶² *AR*, p. 73.

Pero ¿cómo se estructura desde un punto de vista filosófico la demarcación? A fin de no recaer en la metafísica dogmática, Voegelin precisa que, más que realidades objetivas o propiedades, “inmanencia y trascendencia son índices que corresponden a la constitución de los seres cuando se interpreta a la luz de la experiencia trascendente”¹⁶³. Índice o polos, medios lingüísticos, que expresan los extremos de una relación tensional, indicadores de esa relación que bascula entre la reciprocidad y la diferenciación. El índice es una manera de referirse a las realidades del *Between*, es decir, a aquellos campos en que se concitan inmanencia y trascendencia, el tiempo y la eternidad. Así, pues, no denotan cosas, sino las relaciones entre lo divino y lo inmanente¹⁶⁴. En resumen: “Trascendente e inmanente son índices metafóricos espaciales que se atribuyen a ámbitos de realidad conformados, respectivamente, por el mundo de las cosas en el espacio y el tiempo y el ser divino y fundamento más allá del espacio y el tiempo”¹⁶⁵.

Creemos necesario dejar constancia de que la reflexión de Voegelin sobre el ser trascendente no implica una declaración de postura o convicción religiosa. Ni tan siquiera cabría decir, a través de su lectura, que es un pensador teísta, puesto que deja claro la imposibilidad de una experiencia de un ser trascendente personal. Se ha dicho que renunciando a caracterizar lo trascendente como un ser personal, Voegelin pretende salvar la inefabilidad del polo trascendente, evitando su objetivización. Ahora bien, también lo es que “moviéndose inexorablemente hacia una consideración de la divinidad que ya no se dirige personalmente a nosotros, (...) se acerca peligrosamente a abolir el drama de la revelación”¹⁶⁶.

5. HACIA UNA CARACTERIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTE

El objetivo principal de este capítulo era abordar la experiencia humana central, la de la trascendencia, la vivencia más determinante tanto desde un punto de vista existencial como filosófico. Si se trata de un problema teórico de primera magnitud es porque hay una especie de círculo vicioso, ya que, aunque cabe explicar el conocimiento empírico desde la intencionalidad, lo que se descubre con la experiencia fundamental es una región de la realidad que está más allá de la experiencia, pero que funda nuestro acercamiento a la realidad que nos circunda. ¿Cómo se experiencia la realidad divina, el

¹⁶³ *WH*, p. 3.

¹⁶⁴ *AN*, p. 375.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 357.

¹⁶⁶ Cfr. D. Walsh, “Eric Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse”, o. c., p. 176.

misterio, Dios? No hay en Voegelin una respuesta; solo la constatación de que esta región de lo místico puede captarla o intuir la el hombre de un modo provisional, en vivencias únicas, y hacer el esfuerzo para articularla con el potencial simbólico del lenguaje, sabiendo que la manera en que lo hace nunca es absoluta, ni satisfactoria, porque jamás podrá descubrir el velo que cubre el fundamento último de forma completa.

Hemos abordado, a nuestro juicio con suficiente claridad y profundidad, cómo Voegelin lleva a cabo la ampliación del concepto de experiencia, redefiniendo con ello lo que se entiende por “empirismo” para incluir la vivencia de regiones de lo real no sensoriales, y descuidadas por la reflexión, en el centro del análisis filosófico¹⁶⁷. Su concepción es revolucionaria por cuanto implica la inversión completa de la consideración más difundida: no es que la experiencia primaria sea sensible y cuestionable la vivencia de la trascendencia, sino que es esta, condicionada por la estructura de la luminosidad, la que abre el mundo bajo la forma de la realidad-cosa.

Hasta ahora se ha optado por exponer la forma en que nuestro autor llega a darse cuenta de la relevancia de dicha experiencia, partiendo de la crítica al modelo intencional de conciencia y profundizando en el nivel anímico de la luminosidad, pues sin esta estructura el ser humano no dispondría del órgano necesario para captar el encuentro entre lo trascendente e inmanente. Voegelin recupera el sentido tradicional de *psique* o alma como lugar en el que se dan cita tiempo y eternidad, trascendencia e inmanencia; es también ese encuentro el que dota de tensión a la existencia del hombre, una tensión que, como veremos en sucesivos capítulos, irradia desde la conciencia a otras esferas, como la historia y la política. Se han presentado, así, las líneas maestras de la contribución voegeliniana, que se puede sintetizar diciendo que busca convertir la diferenciación entre inmanencia y trascendencia y su captación psíquica mediante la luminosidad en el punto arquimédico de todo lo humano.

Son incontables las dimensiones de esa experiencia, del mismo modo que son variados los análisis que se pueden realizar acerca de la misma. Como se ha comentado, en el siguiente capítulo analizaremos dos de las principales formas en que se articula la vivencia de la trascendencia: la filosófica o noética y la neumática o revelada, según los

¹⁶⁷ E. Sandoz, “Selección de escritos filosófico-políticos de E. Voegelin”, *Estudios Públicos* 52 (1993), p. 378.

descubrimientos que debemos, respectivamente, a Atenas y Jerusalén¹⁶⁸. En este momento, lo que nos compete es intentar llevar a cabo una caracterización general de la experiencia de la trascendencia.

También Voegelin buscó dilucidar, como hemos mencionado, los contornos de dicha vivencia mediante lo que denominó “experimentos anamnéticos”, a través de los cuales pretendía actualizar aquellas vivencias ancladas en su memoria que antecedían a las construcciones de la intencionalidad, es decir, “experiencias de la trascendencia de la conciencia en el cuerpo, en el mundo externo, la comunidad, la historia y en el fundamento del ser que son dadas en la biografía de la conciencia y que, por esta razón, anteceden a la reflexión sistemática de la conciencia”¹⁶⁹. Para hacerlo, hemos de partir de la superación de la imagen del mundo compacta, admitiendo, aunque sea de modo provisional, que el ser humano es capaz de captar gracias al alma las relaciones de identidad y diferenciación entre los entes y el ser del que participan.

La experiencia de la trascendencia puede ser considerada, tal y como Jaspers hablaba de la Era Axial, como “una explosión espiritual”¹⁷⁰ en la vida del individuo que le conduce a una transformación existencial. Se trata, asimismo, de una experiencia teológico-religiosa, ontológica y antropológica de enorme e indudable calado, a pesar de que la exégesis de la misma le esté vetado al hombre medio, pues requiere situarse en la distancia reflexiva de la meditación. Es, también, una experiencia de participación, de identidad y de diferenciación. Abordemos detenidamente algunos de estos rasgos.

En primer lugar, hemos dicho que la vivencia tiene un significado teológico y religioso porque en ella “el alma se sitúa ante Dios”¹⁷¹, entendiendo el término no de modo personal, sino metafísico: como fuente del ser. De ahí el alcance ontológico de la misma, en cuanto la experiencia contribuye a iluminar tanto la participación tensional entre el ser y los entes, especialmente el ser humano, como la estructura ontológica de la realidad. Lo indica Voegelin: esa experiencia “elucida la tensión hacia el fundamento

¹⁶⁸ La diferencia se encuentra en la iniciativa: si es el ser humano quien se ve incitado a lanzarse en busca del *sophon* divino o si, por el contrario, es este último, en la revelación, quien atrae y le dona la palabra revelada.

¹⁶⁹ *AN*, p. 36.

¹⁷⁰ Voegelin habla de Edad Ecuménica. *OH IV*, p. 167.

¹⁷¹ *AN*, p. 163.

divino no como si esto fuera una mera estructura de la conciencia, sino como la tensión fundamental de toda la realidad”¹⁷².

A la hora de referirse a esas experiencias a menudo nuestro autor emplea el término *Ereignis* (Evento), aproximándose a Heidegger, para quien este hace referencia a la “mutua pertenencia” de hombre y ser¹⁷³, a la indistinción entre sujeto y objeto de la auténtica experiencia ontológica. Si se supera la tendencia inmanentista del autor de *Ser tiempo* y se subraya el necesario abocamiento de la ontología en la teología, las similitudes con Voegelin resultan patentes y las hemos puesto de manifiesto. A este respecto, es quizá oportuno referirse a las corrientes posfundacionalistas posmodernas, pues la alusión a las mismas realza tanto la originalidad del pensamiento voegeliniano como su novedad. Históricamente, el siglo XX ha sido un siglo marcado por el antifundacionalismo: positivismo, existencialismo, estructuralismo y posestructuralismo son corrientes antimetafísicas, en sentido lato, que orillan la pregunta por la fuente del ser. Ante ellas, Voegelin aparece como una suerte de contestación. En este contexto, lo que O. Marchart ha denominado “pensamiento posfundacionalista” es una tendencia nacida en el seno de la teoría política de finales del siglo XX y principios del XXI para replantear, siguiendo a Heidegger¹⁷⁴, la pregunta por las bases últimas de la convivencia social. Hasta aquí, nada impediría situar a Voegelin entre los teóricos de los que habla Marchart en su ensayo, teóricos que, en muchos casos, recuperan también la noción de “evento” y el carácter constitutivo del acontecimiento en la esfera de lo político. Ahora bien, si los representantes del posfundacionalismo, como Laclau, Nancy, Badiou o Lefort no renuncian a la posmodernidad es porque atisban la falta de certeza y absoluta accidentalidad del fundamento. Para ellos “la sociedad siempre estará en busca de un fundamento último, aunque lo máximo que puede lograr es un fundar efímero y contingente por medio de la política (una pluralidad de fundamentos parciales)”¹⁷⁵. Es este rasgo lo que separa a Voegelin de esta nómina, pues la postura de nuestro autor es

¹⁷² Ibidem, p. 361.

¹⁷³ Cfr. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, o. c., p. 11.

¹⁷⁴ Además de Heidegger, estos autores, de tendencias dispares, reivindican también la diferencia schmittiana entre la política y lo político. Esa diferencia operaría en el ámbito de la ciencia política como “diferencia fundamental”, al mismo nivel que la distinción entre ente y ser. Como veremos en el capítulo correspondiente, Voegelin reflexiona sobre esa distinción, replanteándose la pregunta por el ser de lo político y hallando la respuesta en la experiencia de la trascendencia.

¹⁷⁵ Cfr. O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, o. c., p. 23.

más clásica y no renuncia a la capacidad de la razón para discernir y articular de un modo simbólico la experiencia de la trascendencia o fuente última del ser.

Pero ¿qué consecuencias tiene calificar la vivencia originaria de “evento”? Hacerlo supone incidir en la dimensión vivencial y transformadora de la experiencia y restar importancia a su valor epistémico. Por decirlo brevemente: la experiencia ontológica no rinde ningún tipo de ganancia cognitiva ni amplía, a la manera de los juicios sintéticos kantianos, el ámbito del saber humano, puesto que es a nivel de la intencionalidad en el que se lleva a cabo el descubrimiento de objetos. La experiencia originaria tiene carácter iluminativo porque “aclara” la estructura de lo real en toda su extensión y “las relaciones de orden en la realidad”¹⁷⁶, pero se mueve en una zona intermedia, entre el conocimiento y la ignorancia.

Sus contenidos no son “partes de información, sino el comienzo de un proceso de purificación”¹⁷⁷. Se trata de una vivencia netamente espiritual y filosófica por cuanto agudiza y refuerza la profundización sobre los fundamentos y los vínculos ontológicos que guarda lo real. No se descubre ni el ser ni los entes, sino que se gana en diferenciación. Como tal, pues, la experiencia es holística y la diferenciación se produce a nivel filosófico o meditativo. En concreto, “la experiencia en el ser diferencia el orden de las cosas a) en su autonomía; b) en las relaciones recíprocas entre las cosas; y c) en relación con el origen” o ser divino¹⁷⁸. Remarcar el carácter eventual de la experiencia trascendente no exige entenderla como un momento puntual. La experiencia es siempre un proceso que compromete la existencia humana en su conjunto.

Finalmente, como se ha adelantado al comienzo de este epígrafe, la experiencia de trascendencia tiene un sentido antropológico y esto por dos razones principalmente. En primer lugar, porque al caracterizarlo como un evento en la vida del hombre se vence la tentación de transformarlo en algo abstracto. Ya se ha comentado con anterioridad: el evento se produce en la conciencia o psique de un ser humano concreto y por esta causa es imposible -y falaz o fraudulento- someterlo a cualquier tipo de sistematización. Pero, en segundo término, el acercamiento al *sophon* divino revela la naturaleza humana. Voegelin, sin embargo, no suscribe un concepto fijista de naturaleza humana y la causa

¹⁷⁶ AN, p. 331. En este sentido, afirma Voegelin que la experiencia no es en realidad en sí misma “un acto de cognición”, OHI, p.40.

¹⁷⁷ OHI, p. 490.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 164.

de ello es obvia: el ser del hombre no es un objeto, por lo cual es “imposible erigir conceptos como el de naturaleza humana en constantes de la realidad”¹⁷⁹. Pero las vivencias ontológicas esclarecen gradualmente dimensiones del ser del hombre a partir de su primer descubrimiento histórico, cuando se toma conciencia, por experiencias profundas, de su esencia específica.

Esto es lo que sostiene Voegelin tajantemente en *Hitler y los alemanes*: “el hombre constituye un fenómeno descubierto por primera vez en lugares y circunstancias históricas muy específicas. Concretamente, han sido dos los momentos en los que ha tenido lugar la experiencia de lo que es propiamente el ser humano y que han permitido que se desarrollara y difundiera una noción del mismo válida y vinculante para toda la humanidad”¹⁸⁰.

Pero, concretamente, ¿qué es aquello que descubre la filosofía y la Revelación acerca de lo humano? Esas instancias perciben los movimientos del alma hacia el ser divino trascendente, así como nuestra constitución teofánica, constatando, además, que la persona no “existe por sí misma, sino gracias al fundamento divino que sustenta toda la realidad”¹⁸¹, que su existencia depende “de la causa divina del ser”¹⁸². Esta es la experiencia constitutiva y radical: en la vivencia de la trascendencia, al ser humano se le revela su naturaleza tensional, de modo que toma conciencia de su existencia en el *Between*, entre el polo de lo temporal y el más allá, hasta el punto de que vive el hombre en tensión escatológica¹⁸³. Lo relevante a este respecto es notar la atracción ejercida por la trascendencia, que impele al hombre a “volverse” hacia el fundamento divino. Ahora bien, como aludiremos en el momento de tratar de las ideologías, si la experiencia trascendente es constitutiva de la verdad del hombre, la negativa a abrirse a ella provoca la deformación y el desorden existencial.

Para explicar mejor la diferencia entre la experiencia de la trascendencia y las experiencias cognitivas, hay que partir de que en la primera no hay un objeto, por decirlo así, epistémico. Eso dota a las experiencias de una insustituible variedad y,

¹⁷⁹ *AR*, p. 147.

¹⁸⁰ *HA*, p. 29. Está claro que se refiere a Atenas y Jerusalén.

¹⁸¹ *AR*, p. 49.

¹⁸² *HA*, p. 39.

¹⁸³ *AN*, p. 323. Voegelin hace suya la idea clásica de la existencia humana como peregrinaje, con lo cual considera al ser humano como *viator*, según se indicó. La tendencia escatológica imprime un peculiar sello tanto a la vida individual como comunitaria e histórica. *AR*, p. 124 y 147.

correlativamente, al no ser experiencias “objetivas”, de una pluralidad de formas simbólicas en las que se pueden expresar. Finalmente, la diferencia explica la riqueza de la historia espiritual y cultural de la humanidad, como trató de poner de manifiesto Voegelin en los análisis contenidos en *Order and History*¹⁸⁴. Las experiencias son análogas, en efecto, puesto que, a pesar de la variedad cultural y simbólica de la historia, hay un único fundamento o fuente de ser y este es trascendente -o, en palabras de Voegelin, es común “la experiencia de un único fundamento”¹⁸⁵- pero son múltiples e inexorablemente variadas las formas en que se concreta y expresa lo vivenciado. Por decirlo de modo más claro, la realidad es siempre la misma, lo que cambia es la capacidad de diferenciación¹⁸⁶. Al fundarse no en la intencionalidad, sino en la luminosidad, “hay espacio para que sean numerosos los modos de experiencia que, a su vez, producen la multitud de expresiones simbólicas”¹⁸⁷.

Tomando expresiones conocidas de H. Bergson, Voegelin caracteriza al alma protagonista de esa experiencia como “abierta”, del mismo modo que tilda con el mismo adjetivo a las sociedades que se conforman a la verdad descubierta por los hombres representativos, cuya existencia queda transformada por la cercanía con la fuente divina y trascendente del ser¹⁸⁸. La apertura a la trascendencia es también la apertura y constatación del orden del ser: “El acto de la experiencia del ser confronta al hombre con el problema de la relación entre el orden del ser y el hombre que lo vivencia y es consciente del mismo”¹⁸⁹.

6.LA NOCIÓN DE ORDEN

Es momento ahora de referirse a uno de los principales términos del pensamiento voegeliniano, el de orden, cuya importancia nunca será sobreestimada, hasta el punto de que, según Sandoz, lo que propone nuestro autor es una filosofía o ciencia del orden. Aunque relevante, no estamos de acuerdo en que sea el eje sobre el que pivotan todas las aportaciones de Voegelin y ello por una razón principalmente: el orden es una noción

¹⁸⁴ Hay historia del espíritu porque, por un lado, las experiencias de la trascendencia son equivalentes y análogas y, por otro, varían o se distinguen en su articulación.

¹⁸⁵ *AN*, p. 346.

¹⁸⁶ *AR*, p. 109.

¹⁸⁷ *AN*, p. 73.

¹⁸⁸ *LNCP*, p. 79.

¹⁸⁹ *AN*, p 166.

clave, pero vicaria y deudora de la experiencia trascendente, que es, a fin de cuentas, el *locus* donde el orden se vivencia y valida.

¿Exactamente a qué se refiere Voegelin con el vocablo? No es cierto, como afirma Thomson, que nuestro autor no incluya en sus ensayos una definición de orden¹⁹⁰, lo que ocurre es que, por razones de metodología filosófica, no puede más que aludir al mismo de forma simbólica y tentativa. Sea como fuere, orden tiene un sentido ontológico, pues hace referencia a la estructura última de la realidad que es diferenciada en la psique, siendo, como ha indicado Rhodes, el equivalente a la idea platónica de *kosmos*¹⁹¹.

Sin disentir de ello, creemos que la clave de la experiencia de orden es la precisión que añade Voegelin en uno de los intentos por iluminar lo que supone: “Por orden entendemos tanto la estructura de la realidad experienciada como la sintonía del ser humano con un orden que no es de su creación”¹⁹². A nuestro juicio, orden es el instrumento que emplea para contrarrestar la fuerza de la autonomía, cuyo sentido ontológico, especialmente en la modernidad, supone tanto la posibilidad del ser humano de sustraerse a la estructura de lo real -o no armonizarse a la misma, sin consecuencias de ningún tipo- como, en su caso, de transformarla. Atinadamente observa D. Walsh cómo “la sumisión a un orden ontológico cuya fuente se halla más allá de nosotros invalida el proyecto de dominio del hombre sobre la realidad”¹⁹³.

Si Voegelin habla de orden en este caso, es también para diferenciar la experiencia filosófica de la trascendencia como armonía, en la que el ser humano no se siente enajenado, sino identificado con lo real, frente a la experiencia alienante que determina la actitud del gnóstico ante la realidad, orientada por impulsos rebeldes. Esa conjunción entre ser humano y realidad, el acuerdo del hombre ante la realidad del mundo, es captado mediante la noción de orden, cuya experiencia conduce a la persona a cerciorarse de que “la estructura del orden del ser no cambia por mucho que alguien la encuentre defectuosa y huya de ella. El intento de destruir lo real -aclara Voegelin- no destruye el mundo, sino que aumenta el desorden de la sociedad”¹⁹⁴. De hecho, como veremos en el capítulo que

¹⁹⁰ Cfr. W. M. Thompson y D. L. Morse (eds.), *Voegelin's Israel and Revelation: An Interdisciplinary Debate and Anthology* (Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2000), p. 257.

¹⁹¹ Cfr. J. M. Rhodes, "On Voegelin: His Collected Works and His Significance," *Review of Politics*, 54 (1992), págs. 621-647, 1992.

¹⁹² *AR*, p. 75.

¹⁹³ *AN*, p. 18.

¹⁹⁴ *RP*, p. 84.

cierra esta investigación, el desorden es, principalmente, la secuela de la negativa a conformarse con el orden intuido en la vivencia radical.

La fuente de ser se descubre en la conciencia como un centro ordenador en tres áreas principales: la personal, la social y la histórica, lo que determina la penetración del más allá en la región de la inmanencia. Hablamos, así, del orden del alma, del orden político y del orden de la historia en la medida en que esta estructuración desvela la diferenciación de inmanencia y trascendencia y el empeño del ser humano por adaptarse a lo captado en el proceso noético o espiritual de intelección. De todos ellos, el orden de la conciencia es que el actúa de intermediación, puesto que en la psique se hace patente el movimiento de adaptación al ser divino: “En la apertura del alma (...) se hace visible incluso el fundamento y el origen del orden del ser en el más allá, lo que Platón denomina *epekeina*, en el que alma participa mientras sufre y consigue su apertura”¹⁹⁵.

En otro momento afirma que la “conciencia es el centro luminoso del que irradia el orden concreto de la existencia humana en sociedad e historia”¹⁹⁶. Estamos ahora en condiciones de entender cabalmente la famosa afirmación voegeliniana, de acuerdo con la cual el orden social e histórico deriva del orden de la conciencia, puesto que ahí, en el interior de la psique, es donde se transparenta el orden trascendente, del que deriva la comprensión de la comunidad política y de la historia. Al hilo de ello, R. D’Ambrosio constata que en el pensador alemán “la dimensión intelectual, la dimensión política y la histórica están interrelacionadas estrechamente, porque las tres tienen un referente común que el orden”¹⁹⁷. Si la experiencia de la trascendencia es fundamental, si esta es el quicio sobre el que gira su teoría es, en efecto, porque “los problemas del orden humano en sociedad y en la historia se originan en el orden de la conciencia”¹⁹⁸.

La experiencia de la trascendencia y la revelación de la fuente del orden imprimen a la existencia en el *Between* de inestabilidad y tensión, ya que no hay intelección definitiva del orden divino ni tampoco un saber apodíctico acerca de cómo armonizar la inmanencia con el mismo. Así, la ordenación del alma y, consecuentemente, la de la política y la historia no es el resultado de un plan, sino un proceso tensional, en el que siempre se corre el peligro de traicionar aquella experiencia, e incluso donde siempre está

¹⁹⁵ Ibidem, o. c., p. 87.

¹⁹⁶ AN, p. 34.

¹⁹⁷ Cfr. R. D’Ambrosio, o. c., p. 32.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 33.

abierta la posibilidad histórica de nuevas comprensiones. El orden “no es una posesión, sino que permanece en el flujo de una tensión que en cualquier momento puede colapsar o bien por el hecho de que se relaje dicha tensión o bien por la autoclausura del alma al orden divino”¹⁹⁹. ¿

La contingencia y pobreza de la experiencia del ser, posible en el ámbito de la luminosidad, nos aleja de la posibilidad de conformar un sistema metafísico o una ontología proposicional y, por tanto, también de una comprensión “técnica” del proceso. No se trata, pues, de “adaptar” el orden humano al orden trascendente, en un sentido idealista, como el técnico que adapta o pone en marcha un plan. Se trata de iniciar un proceso espiritual guiado por la experiencia siempre insegura del orden de la conciencia, en un esfuerzo ininterrumpido de búsqueda y armonización con la verdad trascendente. Por eso, aunque Voegelin no realice conscientemente una crítica a la deriva tecnocrática del mundo moderno, sobre la base de su filosofía cabe hacer un diagnóstico más preciso de lo ocurrido partiendo de la apoteosis moderna de la intencionalidad.

Al sustentar el edificio de su filosofía en la experiencia trascendente y convertir la diferencia entre trascendencia e inmanencia en el tema teórico por excelencia, Voegelin propone una filosofía de mayor hondura. Aceptando su interpretación, se puede reconducir cualquier problemática filosófica a dicha experiencia, de modo que el filósofo habrá siempre de preguntarse ante un determinado fenómeno si consolida la diferenciación entre esos dos polos de la realidad o no, y qué consecuencias tiene la apertura o clausura frente al orden divino. En términos prácticos, fue esta la manera en que Voegelin abordó los acontecimientos contemporáneos, es decir, en clave espiritual, desde la representación política hasta el ascenso de Hitler en Alemania o la situación de las universidades.

La experiencia trascendente es, a fin de cuentas, una experiencia terapéutica y catárquica y de la misma forma cabe caracterizar la filosofía completa de Voegelin. A nuestro juicio, partiendo de la relevancia que tiene la vivencia trascendente, se puede decir que propone una filosofía existencial en la medida en que, primero, conecta la filosofía con las vivencias de las que surge y, en segundo término, porque el acercamiento o alejamiento de la trascendencia constituyen “estados de orden o desorden

¹⁹⁹ *AN*, p. 323.

existencial”²⁰⁰. Analizada y estudiada en toda su complejidad dicha experiencia, lo siguiente que haremos será ver la manera en que esta se articula simbólicamente y se concreta en tanto que verdad, así como las dos formas principales en que se ha canalizado, como son la filosofía y la Revelación. De todos estos asuntos nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

²⁰⁰ Ibidem, p. 37.

CAPÍTULO IV

SÍMBOLO Y VERDAD

1. INTRODUCCIÓN

Tal y como se desprende del capítulo anterior, la experiencia humana central es la vivencia de la trascendencia. Esta es posible gracias a que, en la estructura de la conciencia, reside un nivel, el de la luminosidad, que hace posible el acercamiento de lo inobjetivo, de la realidad-ello o, por emplear otros de los sinónimos, de la realidad no existente. A partir de esa experiencia de trascendencia, ni la existencia del ser humano ni el conocimiento se desarrollan en un marco espacio-temporal inmanente, sino en lo que Voegelin denomina *Between*, donde se realiza la participación -el encuentro- entre inmanencia y trascendencia, entre ser divino y la realidad humana¹. Concretamente, la constatación de cómo la presencia (parusía) del Fundamento penetra, vivificando, la inmanencia tiene lugar en lo que nuestro autor, siguiendo a la tradición filosófica, denomina *psique*, término análogo al de conciencia, que define como “el sitio en el que la participación en el fundamento de la existencia humana es experimentada; el lugar en el que se produce la misma participación”².

¹ *WH*, p. 50-51.

² *TDOH*, p. 200.

Ha quedado claro, a este respecto, que el encuentro entre trascendencia e immanencia es decisivo para reconceptualizar el concepto de experiencia, cuya exposición era el contenido del capítulo anterior. Así, la presencia del ser divino en el *Between* de la realidad humana obliga a dotar a lo experiencial de una hondura y densidad ontológica inusitada. Ya no es lo empírico, como sucedía en el pensar moderno, un engarce entre lo subjetivo y lo objetivo, ni un horizonte circunscrito por lo espacio-temporal, sino el ámbito constitutivo que hace posible lo vivencial es la presencia del fundamento del ser en la realidad participante³. De otro modo, carecería de sustancia, de ser, ese ámbito y no sería posible tampoco la experiencia empírica.

Una de las mejores definiciones de la experiencia fundamental es la que ofrece nuestro autor en sus *Autobiographical Reflections*: “La experiencia -indica allí- es la realidad tanto de la presencia humana como divina”⁴. Al hilo de esta noción, hemos hecho referencia a la repercusión ontológica y antropológica que tiene la vivencia originaria, pues esta no solo marca o decide la *metanoia* del individuo que la protagoniza, sino que implica también la constatación de un sentido espiritual en el ente que le circunda, remitiendo la estructura de la intencionalidad hasta la fuente indisponible del ser.

Es importante dejar sentadas las ideas anteriores para continuar con nuestra investigación, pues nuestra pretensión, tal y como se dijo en la parte introductoria, es explorar las diversas dimensiones de la experiencia originaria: a saber, la individual, la comunitaria o política y, finalmente, la histórica, entendiendo que la constitución de estos campos depende de la penetración de la trascendencia, de su conformación específica como *Between*. Veamos, por ejemplo y a efectos provisionales, el caso de la historia: según Voegelin, esta nace cuando el ser humano toma conciencia de que su existencia transcurre bajo la “presencia” de Dios, como sucede por primera vez en Israel. Lo mismo sucede con la política, en la que lo relevante no es la organización institucional ni la forma política, sino, sobre todo, la manera en que la autocomprensión social representa el orden trascendente⁵.

³ Una precisión: empírico es lo relativo a la experiencia. Como Voegelin cree que el campo semántico de esta es mayor que lo que sugiere la percepción sensible, nosotros hemos de basarnos en ese sentido ampliado.

⁴ *AR*, p. 73.

⁵ *LNCP*, p. 69 y ss.

En este capítulo nos proponemos examinar la articulación lingüística de la experiencia fundamental, así como la correlación entre lenguaje, conciencia y ser. El mero planteamiento de la cuestión coloca a Voegelin en la tradición clásica y, en concreto, en una corriente filosófica que comienza con Parménides, corroborando otra de nuestras hipótesis de partida: que Voegelin no es un teórico de la política, sino un filósofo global, un pensador con todas las letras. Este análisis nos llevará a exponer la concepción de símbolo; a pesar de que nuestro autor confesó no haber desarrollado completamente una filosofía del símbolo basada en el sentido participativo⁶, creemos que sí que concretó sus bases principales.

La expresión simbólica de la experiencia fundamental es un asunto central por varios motivos: en primer lugar, de la posibilidad de comunicación de la vivencia de la trascendencia dependerá su repercusión tanto histórica como política. El ser humano no es un espectador en el drama del ser, sino que es “un actor, que juega una parte en ese drama, y, a través del hecho bruto de su existencia, se compromete a jugarlo sin saber en qué consiste”⁷. Una de las maneras que tiene de desempeñar su papel es mediante la expresión lingüística de su experiencia. Así, si el individuo que descubre el orden trascendente no pudiera transmitir figurativamente su hallazgo, no existiría ni la historia ni la política en cuanto ámbitos tensionados por la experiencia del ser trascendente que se hace pública.

En segundo lugar, de una adecuada concepción del símbolo depende la validez y coherencia de la propia filosofía voegeliniana, ya que no sería posible alcanzar su objetivo, que no es otro que actualizar y reconocer las experiencias fundantes sepultadas bajo construcciones ideológicas o articuladas mediante el empleo de índices lingüísticos, si el lenguaje fuera opaco y en él no se transparentara la luminosidad de la psique. De hecho, si pudo escribir *Order and History* fue con el propósito principal de dar cuenta de la inteligibilidad de la historia en cuanto en ella se revelan concepciones simbólicas, sean o no progresivas, que transmiten de forma metafórica un orden existencial⁸.

Así, en el primer epígrafe de este capítulo nos detendremos en el complejo realidad-lenguaje-conciencia, para en la segunda parte referirnos a la problemática de la

⁶ AR, p. 74.

⁷ OHI, p. 39.

⁸ Ibidem, p. 19.

filosofía voegeliniana del símbolo. Más tarde, estudiaremos a fondo la cuestión de la verdad simbólica y los inconvenientes que surgen, desde un punto de vista crítico, a la hora de comprobar la adecuación de símbolo y experiencia fundante. Por último, acabaremos aludiendo a dos formas simbólicas, filosofía y Revelación, que canalizan noética -racional- y neumáticamente -espiritualmente- el vínculo entre ser humano y ser divino.

2. LENGUAJE, REALIDAD Y CONCIENCIA

El interés de Voegelin por los problemas lingüísticos y el alcance de las simbolizaciones nace al tiempo que su preocupación por el restablecimiento de la experiencia originaria y, como la preocupación por esta última, tiene un doble origen: biográfico y sistemático. Bajo el primer enfoque, el biográfico, resulta indisociable su inquietud por el ambiente sumamente ideologizado que le tocó vivir en la Viena de Entreguerras con el desasosiego sentido a raíz de la repercusión que las doctrinas y los movimientos políticos radicales tenían en el campo del lenguaje. No en vano, es su querencia por el lenguaje limpio y claro uno de los principales motivos que explica su hostilidad personal hacia cualquier forma de pensar ideológico: “Si algo es característico de las ideologías y del pensador ideológico es la destrucción del lenguaje, una destrucción que se desarrolla tanto en el ámbito intelectual, como a nivel vulgar”, explica en sus reflexiones autobiográficas⁹.

Desde el punto de vista sistemático, es menester, claro está, recuperar las experiencias originarias, pero, junto a ellas, también destacar que en su expresión y articulación desempeñan un papel predominante los medios lingüísticos. De no hacerlo, la filosofía, en tanto disciplina encargada de enjuiciar y demoler el pensar ideológico, estaría coja, pues la reelaboración de la vivencia trascendente carecería de uno de sus componentes principales: no serviría ni para afrontar el desorden existente, ni como crítica, ni, en definitiva, como revulsivo: “Para resistir al predominio de los ídolos (...) uno tiene que redescubrir las experiencias de realidad, pero también el lenguaje que contribuye a expresarlas adecuadamente”¹⁰. De la recuperación de las experiencias, así de cómo hay que entenderlas, nos hemos ocupado ya por extenso en la primera parte de

⁹ *AR*, p. 47.

¹⁰ *Ibidem*, p. 94.

esta investigación; a continuación, nos introduciremos en el segundo problema, el del lenguaje, para reflejar de qué modo se puede combatir el empobrecimiento ideológico.

Voegelin se retrotrae a la filosofía griega, en concreto, hasta Parménides, para hallar la correlación entre lenguaje, pensar y ser. Sus investigaciones no son superficiales, toda vez que en el siglo XX se produce lo que, en el ámbito de la historia de la filosofía, se ha dado en llamar “giro lingüístico”. La expresión tomada en general haría referencia al interés y atracción de la filosofía del siglo XX -y aun antes, como pone de manifiesto el caso de G. Frege- por el lenguaje, que indudablemente Voegelin comparte. Pero si con la expresión “giro lingüístico” nos referimos a la propuesta de R. Rorty en un título homónimo, cabría interpretar la concepción lingüística de nuestro autor como un contrapunto. Voegelin estaría de acuerdo con el pensador americano en que el lenguaje es contingente y en la atención que presta cuando se tratan de analizar las implicaciones del lenguaje ordinario, así como en su crítica a la metafísica representacionista, pero diferiría de su inclinación neopragmatista: la verdad, en el caso de Voegelin, no es tanto lo que hacemos, como la transparencia de lo trascendente en la inmanencia, un punto que el americano no podría suscribir¹¹.

No puede decirse que ningún filósofo mantenga una posición inalterable sobre el lenguaje, pues el significado de este último es muy complejo, como lo son las maneras intelectuales de analizarlo. Sea como fuere, basándonos en una diferenciación ya tópica, la que distingue entre propuestas analíticas y propuestas hermenéuticas o interpretativas, Voegelin pertenecería a estas últimas. A estas dos diversas formas se refiere en un párrafo bastante elocuente A. Fabris: el lenguaje, indica, “puede indicar simplemente el instrumento de comunicación entre hombres o el medio gracias al cual es posible designar nuestros pensamientos sobre las cosas, o bien puede reflejar, más en general, el modo - sea cual sea- en que hombres y cosas expresan lo que son”. Y añade: “Puede ser el trasfondo en el que se determinan las diferentes formas de vida, o representar el medio en que se articula y tiene continuidad la comprensión de la tradición. O bien, como se ha dicho, puede constituir el horizonte dentro del cual se ponen de manifiesto las relaciones mundanas o hacer acto de presencia como el ámbito de ejecución de un tipo particular de acciones”¹².

¹¹ Cfr. R. Rorty, *El giro lingüístico* (Barcelona: Paidós, 1990).

¹² Cfr. A. Fabris, *El giro lingüístico. Hermenéutica y análisis del lenguaje* (Akal, Madrid, 2001), p. 6.

Voegelin, por tanto, se inserta en esta corriente hermenéutica, la cual, como ha indicado M. Beuchot, es manifiestamente antirrealista¹³ en la medida en que privilegia el sentido y pospone la referencia¹⁴. Según nuestro pensador, el medio de acceso a la realidad es lingüístico, concretamente simbólico, hasta el punto de que ni la comprensión humana de lo real, ni tampoco el acceso, llegan a ser definitivos; del mismo modo, si se privilegia el sentido es porque, de acuerdo con Voegelin, no es posible separar ni discriminar las experiencias de su articulación simbólica: el acceso que tenemos a las mismas es solo a través del lenguaje. Por este motivo es tan importante desentrañar la verdad de lo simbólico; la posibilidad de actualizar las experiencias de la trascendencia, que es el objetivo principal de las reconstrucciones filosóficas, reclama penetrar en los símbolos. Hacer transparente la vivencia de la participación en el medio que es el lenguaje obliga a leer las desviaciones espirituales en el mismo medio lingüístico: siguiendo a Karl Kraus, Voegelin sostiene, por ejemplo, que la confusión en el lenguaje es un síntoma “del desorden creciente de las sociedades contemporáneas”¹⁵.

Permítasenos unas palabras en torno a Kraus, aunque nuestro objetivo es estudiar de un modo sistemático el papel de la experiencia en Voegelin, no tanto abordar sus influencias. Sin embargo, en su apreciación de que en el lenguaje se manifiesta la corrupción de la sociedad, su orden o desorden espiritual, se deja sentir la ascendencia del periodista vienés, un autor no tan conocido como otro de los que se preocupó por la devaluación del lenguaje, G. Orwell. Como Kraus, Voegelin también creía que la crisis de la sociedad en la que vivió tenía un origen espiritual y que tenía su reflejo en el lenguaje literario y el arte¹⁶. Dicho con toda claridad: la perversión lingüística es una misma cosa con la degradación de la experiencia¹⁷. Voegelin fue, en lo que a estas cuestiones se refiere, un krausiano en toda regla, lo cual es importante para comprender cómo la recuperación del sentido de los símbolos originarios -la crítica del lenguaje y la reivindicación de claridad discursiva- tienen para él un sentido catárquico.

¹³ C. A. Casanova cree que Voegelin no se acerca al realismo. Para una crítica de su gnoseología desde esta postura filosófica, cfr. Casanova, o. c., p. 94. Para él, es idealista. Creemos que es mejor catalogarle como aquí hacemos nosotros: como místico.

¹⁴ Cfr. M. Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje* (México D.F: FCE,2013), p. 185.

¹⁵ *OI IV*, p. 59.

¹⁶ Además de sus artículos seleccionados en K. Kraus, *La antorcha* (Barcelona: Acantilado, 2011), es muy instructivo para entender todo lo que debe Voegelin a Kraus leer el libro de A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, o. c., especialmente el capítulo: “Lenguaje y sociedad. Karl Kraus y los últimos días de Viena”, págs. 83-113.

¹⁷ *AR*, p. 50.

La relevancia de lo lingüístico se evidencia si traemos a colación otro dato: la realidad humana es auto-interpretativa: no hay hechos ni verdades desnudas sobre el misterio de lo humano -la cultura, la política, la historia- porque la experiencia está medida lingüísticamente. ¿Qué ámbitos son los susceptibles de articulación simbólica? Aquellos en los que se despierta la cuestión del sentido, que equivale, en el pensamiento voegeliniano, a los del *Metaxy*, es decir, aquellas regiones de la no-existencia, en la que contacta el orden trascendente con la finitud de la inmanencia. No son hermenéuticas las zonas de las realidades espacio-temporales en las que tratamos con objetos y que, por tanto, resultan susceptibles de formalización.

Afirma Voegelin: “La realidad de las vivencias es autointerpretativa. El ser humano que tiene experiencias las expresa en símbolos y los símbolos son la llave o clave para entender las experiencias que expresan”¹⁸. Esta perspectiva quizá serviría para aproximarle a las corrientes posmodernas, pero, aunque para el pensador alemán el desvelamiento de la última fuente de la realidad nunca es absoluto en términos lingüísticos, al menos para él es necesaria la reconducción del símbolo a la experiencia primaria. Por eso, a pesar de la intensidad que adquiere en su pensamiento el problema de la interpretación, Voegelin no compartiría con Derrida la idea de que los signos son autorreferenciales, como si no existiera un término metasignico al que remitieran.

2.1 La paradoja del lenguaje

El lenguaje constituye un puente entre la realidad y la psique. Para entender, en efecto, la -inacabada- filosofía voegeliniana del lenguaje es necesario tener en cuenta su comprensión de la conciencia. Lenguaje, realidad y conciencia forman un complejo, hasta el punto de que las peculiaridades de la conciencia permean el lenguaje. Sin esa correspondencia no podría saltarse de lo real a lo simbólico ni esto “representar” lo real. Los signos que conforman el medio lingüístico no son entidades autónomas. A diferencia de una postura realista, que vendría a subrayar la condición semántica del lenguaje y su referencia objetiva, la primacía ontológica que concede Voegelin a la conciencia le obliga a ser coherente y, por tanto, exige hacer hincapié en la correspondencia estructural del lenguaje con la psique humana. La conciencia, pues, comparte tanto su transparencia luminosa como su misterio, así como su compleja problematicidad, con el lenguaje.

¹⁸ AR, p. 80.

“No existe -comenta en una de sus obras- un lenguaje autónomo, no paradójico, listo para ser usado como un sistema de signos por el ser humano en el momento en que este desee”¹⁹. Sentada esta tesis, estamos en condiciones de percibir mucho más atinadamente la originalidad de nuestro autor: en él no hay tanto una reflexión semántica sobre lenguaje, sino, ante todo, una profundización radical sobre su sentido espiritual, puesto que, más que la realidad como término de lo lingüístico, sostiene que el lenguaje transmite la experiencia -religiosa²⁰- del ser que se produce en el interior del ser humano, en su conciencia o psique.

Las afirmaciones anteriores no deberían llevarnos a engaño: para Voegelin lo importante no es la intencionalidad del lenguaje ni la comprensión del lenguaje como expresión del pensamiento, sino que su filosofía tiene el objetivo de subrayar el vínculo inextinguible entre el signo y la experiencia originaria. Por este motivo, su análisis de la psique, en tanto sensorio de la trascendencia y “locus” de su vivencia, se puede transponer a su concepción del símbolo lingüístico. Esta precisión vuelve a servirnos para sustentar la hipótesis de que es esta vivencia primaria el quicio sobre el que giran sus aportaciones. Puesto que si ha de tener algún sentido la exploración de la lengua no es -repetámoslo- a fin de reafirmar, en un sentido realista, la intencionalidad de las expresiones del lenguaje, sino para ahondar en la problemática de la simbolización partiendo de la “experiencia” de trascendencia, de modo que, haciendo el camino inverso, sea posible entender la perversión lingüística como un síntoma de una perturbación o trauma espiritual²¹.

Es cierto que en muchos casos las propias expresiones empleadas por Voegelin pueden erróneamente sugerir que se apoya en la filosofía realista, pero la duda se aclara recordando que lo que entiende el filósofo alemán como real es, justamente, la realidad-ello. De este modo, si bien por un lado toda experiencia es inseparable de su forma simbólica²², también es verdad que ninguna experiencia ni ningún símbolo -como tampoco ninguna verdad- puede ser completa o absoluta porque se refiere a un ámbito ontológico que “está esencialmente más allá del alcance humano”²³.

¹⁹ *OH V*, p. 31.

²⁰ Recordamos que empleamos “religiosa” de forma análoga a espiritual.

²¹ *AR*, p. 50.

²² *OHI*, p. 551.

²³ *Ibidem*, p. 46.

A la hora de exponer cómo este filósofo alude a la correspondencia entre lenguaje y conciencia nos podemos remitir a las diversas maneras en las que tradicionalmente se ha entendido el vínculo entre signo y pensamiento en la tradición filosófica. Se ha visto el lenguaje, en primer lugar, como traducción o signo del pensamiento; así, al no ser posible la comunicación directa de lo pensado, el lenguaje vendría a contribuir a que esta tenga lugar, traduciendo sógnicamente lo que, en primera instancia, no se da expresivamente. En segundo lugar, se habla también del lenguaje como determinante del pensar, subrayando que lo pensado es dependiente de algún modo de su mediación lingüística: *logos* -razón- significa también palabra. Por último, en tercer término, otras corrientes inciden en el lenguaje como vehículo del pensamiento²⁴. De estas tres, la tendencia que mejor representa la opinión de Voegelin acerca de la relación entre lenguaje y experiencia es la tercera, pues contribuye a realzar que, aunque cabe diferenciar lenguaje y experiencia -de otro modo no habría posibilidad de manipular el lenguaje, ni arrebatarse su significado espiritual-, hay una relación intrínseca entre ambos; así es, la vivencia se articula necesariamente en ese medio²⁵. Con más exactitud, para Voegelin el lenguaje sería vehículo de la experiencia.

A fin de subrayar esa conexión tan íntima entre lenguaje- experiencia- conciencia, se ha de indicar que la paradoja de esta última -cuyo análisis hicimos en el capítulo anterior- afecta y permea también todo el ámbito lingüístico, lo que resulta evidente por la pluralidad de lenguajes²⁶. Podemos decir que se trata de una paradoja interior a los signos; si, pese a la pluralidad de lenguajes, todos son inteligibles es porque tienen un correlato y simbolizan las diversas estructuras de la conciencia. Del mismo modo que disponíamos de dos estructuras o niveles en el caso de la conciencia, que remitían a dos niveles o estructuras de la realidad, lo mismo se puede predicar del lenguaje y las mismas conclusiones cabe extraer. Veámoslo.

Por un lado, se halla el nivel de la conciencia intencional, que pivota sobre la relación de sujeto y objeto y que tiene como referencia el horizonte de la realidad inmanente. A este nivel corresponde un uso proposicional del lenguaje. Por debajo de esta estructura, se encuentra el sustrato originario y fundamental de la luminosidad y que se asienta en la vivencia de la realidad-ello, del ámbito del *Between* o *Metaxy*, donde se

²⁴ Cfr. F. Conesa y J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999), p. 87 y ss.

²⁵ *WH*, p. 176.

²⁶ *OH IV*, p. 35.

entrecruzan la inmanencia y la trascendencia. Aquí radica la validez de lo simbólico, puesto que el símbolo recoge la experiencia participatoria, la vivencia de la trascendencia, articulando la intuición de consustancialidad entre ente y ser²⁷. Como ha indicado G. Hughes en *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, “el lenguaje es el *medium* a través del cual la realidad es iluminada”²⁸.

Una vez aclarada la estructura paradójica del lenguaje se pueden detectar las causas de los problemas que pueden surgir y concretar el reflejo que tienen las hipóstasis en el campo lingüístico. Hay hipóstasis, recordamos, cuando se orilla el nivel de la luminosidad y se pasa por alto que las realidades participatorias son índices, tratándolas como objetos radicados en la inmanencia espacio-temporal. En el caso del lenguaje, esta confusión se evidencia del siguiente modo: ocurre siempre que se emplea el lenguaje proposicional para expresar o aludir a la realidad-ello. He ahí la paradoja del lenguaje: consiste en “hablar en el modo de la realidad-cosas de aspectos que no son cosas en el sentido de objetos externos” de manera que “la paradoja del lenguaje es parte de la paradoja de una realidad-ello que se hace luminosa por su verdad en la conciencia” de un ser humano concreto²⁹. Las hipóstasis ontológicas siempre conllevan ese uso “ideológico” del lenguaje.

2.2 Algunos corolarios de la dualidad del lenguaje

Pero ¿qué conclusiones cabe extraer de esta dualidad del lenguaje, análoga a la de la conciencia? A nuestro juicio, se pueden realizar sobre su base las siguientes consideraciones:

- a) **La naturaleza espiritual del lenguaje.** El lenguaje está preñado de sentido espiritual; de ahí que no quepa analizarlo meramente como un sistema de signos que se refieren a cosas³⁰. Si la estructura intencional de la conciencia se asienta sobre el nivel de la luminosidad y aceptamos la relación intrínseca entre lenguaje y experiencia, es fácil concluir que el lenguaje proposicional, descriptivo, es derivado, mientras que el lenguaje simbólico constituye la forma lingüística originaria o fundamental. La posibilidad de un lenguaje autónomo está condenada

²⁷ *OHI*, p. 41.

²⁸ Cfr. G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, o. c., p. 35.

²⁹ *OHI*, p.42.

³⁰ *OHV*, p. 35.

al fracaso porque exigiría medios significativos que estuvieran más allá de la realidad³¹. Inmanencia y trascendencia son términos correlativos y del mismo modo que no hay una realidad-cosa autónoma, sino inmersa en el complejo medio de la realidad-ello, el lenguaje proposicional está condicionado por su inserción en un lenguaje y realidad más amplios³².

Es evidente que la intensidad y precisión del símbolo es variable debido tanto a la inefabilidad de la experiencia, como a la deficiencia del lenguaje para transparentar de modo absoluto el misterio del que habla. El lenguaje es sagrado porque transmite la luz del ser trascendente en la inmanencia. El ser, por decirlo así, imprime el misterio en la dimensión del signo y, por este motivo, el lenguaje, que solo puede recoger de un modo deficiente todo el espectro experiencial humano relativo al más allá, resulta insuficiente. Cuando hay una hipóstasis y se habla del misterio como un objeto, se difumina la luminosidad de lo simbólico y se obstaculiza el encuentro con la realidad-ello³³.

Téngase en cuenta, además, que, como veremos a continuación, debido a la inseparabilidad de experiencia y lenguaje, en este también se refleja la dinámica de diferenciación y los diversos grados de inteligibilidad alcanzados por el ser humano, en cuya psique se entrelazan inmanencia y trascendencia. Dice a este respecto Voegelin, ciertamente, que los hombres “expresan su conciencia mediante símbolos de nacimiento y muerte, de un todo cósmico estructurado por diversos estratos de ser, de un mundo de objetos externos, así como haciendo alusión a la presencia de una realidad divina en el cosmos, de mortalidad e inmortalidad, de creación en el orden cósmico y de salvación del desorden, de descenso hacia las profundidades de la psique y de ascensión meditativa en el más allá”³⁴. Se entiende la compleja riqueza de las tradiciones culturales y de la historia del orden simbólico, sin perder de vista que todo símbolo hace referencia

³¹ El lenguaje formal “no piensa” porque no tiene anclaje en la realidad. Se sale de la semántica, de manera que se reduce a una mera relación entre símbolos sin sentido. Para una crítica a la lógica formal, cfr. *HA*, p. 153 y ss.

³² *WH*, p. 231.

³³ Puede ilustrar la diferencia que establece G. Marcel entre el misterio y el problema. No nos resistimos a citar su *Diario*: “Distinción entre lo misterioso y lo problemático. El problema es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. En cambio, el misterio es algo en lo que me hallo comprometido, a cuya esencia pertenece, por consiguiente, el no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre en mí y ante mí perdiera significación”. Cfr. G. Marcel, *Diario Metafísico* (Madrid: Guadarrama, 1969), p. 124.

³⁴ *OHI*, p. 11.

a una experiencia espiritual subyacente que ofrece la clave para comprenderlos tanto en sí mismos como en su evolución.

b) Lenguaje y *Metaxy*. El lenguaje, al resultar indispensable para articular la experiencia de la trascendencia, “participa del carácter del *Between* de la propia conciencia”³⁵. El símbolo, justamente, nace del encuentro mismo, “emergiendo del intangible punto en el que lo divino y lo humano se encuentran”³⁶. El empleo del término “símbolo” en referencia a todas aquellas expresiones lingüísticas en las que se concita trascendencia e inmanencia es muy adecuado. Recordemos cuál era el significado de la palabra en la Grecia clásica. Etimológicamente, es una palabra compuesta por *sin* (con, conjuntamente) y *balein*, que quiere decir reunir. Como ha explicado Gadamer, el símbolo o “tablilla del recuerdo” era la mitad de una tablilla que, después de romperla, ofrecía un anfitrión a su invitado para poder reconocerle en el caso de que decidiera regresar³⁷. A nuestros efectos, se puede definir como la expresión lingüística que une o asocia dos elementos, trascendencia e inmanencia, y por ello se trata de una realidad radicada en el *Between*. Con todo, su sentido etimológico no debe ser una excusa para pasar por alto que en Voegelin no decae la función representativa de lo simbólico, en la medida en que es el medio que recoge la experiencia, la encarna, y por tanto hace posible tanto su comunicación como su transmisión y actualización.

Junto a este significado, lo simbólico tiene otro objetivo: es una llave para descifrar la experiencia trascendente de un sujeto, a pesar de que la tensión, implícita en el símbolo, entre los polos en que se mueve precariamente provoca dificultades exegéticas y conlleva el riesgo, insistimos, de que se interprete el lenguaje simbólico de la luminosidad de un modo proposicional³⁸.

c) Las dimensiones del lenguaje. Se ha comentado que, en cuanto seres humanos, vivimos en el seno de autointerpretaciones: ni el hombre, ni la sociedad ni la historia son “objetos” o “cosas” que se puedan percibir, sino entramados de significaciones en los que quedan articuladas y expresadas multitud de experiencias, también y especialmente las de trascendencia. Sin lenguaje el ser humano no podría entenderse a sí mismo. El problema del sentido remite a esta

³⁵ *AR*, p. 74.

³⁶ *WH*, p. 180.

³⁷ Cfr. H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello* (Barcelona: Paidós, 1991), p. 83-84.

³⁸ *OH IV*, p. 109.

cuestión. La manera en que se expresa Voegelin acerca de la naturaleza exegética de la sociedad en *La nueva ciencia de la política* se puede aplicar a todo el espectro de la cultura: lo relativo al hombre, así, “no es un mero hecho, ni un acontecimiento del mundo exterior que un observador pueda estudiar como un fenómeno natural. Si bien la exterioridad es uno de sus componentes, es en su totalidad un pequeño mundo, un *kósmion*, iluminado mediante significados por los seres humanos que continuamente lo crean y lo producen como la forma y la condición de su autorrealización”³⁹.

Aunque el filósofo alemán no se refiere explícitamente ni analiza por separado las dimensiones del lenguaje, la importancia que adquiere este último en su filosofía exige que por nuestra parte intentemos llenar esa laguna de su pensamiento. Si la experiencia de la trascendencia tiene relevancia y determina el campo de lo humano, el campo de la política y el campo de la historia es en tanto que la experiencia alcanza concreción lingüística y se exterioriza. Aquí estriba la relevancia imponderable del lenguaje, puesto que sin él la experiencia sería muda, opaca y no adquiriría su repercusión, ni contribuiría a dotar de una estructura ordenada ni a la psique individual, ni a la política ni a la historia.

Desde el punto de vista individual, resulta tan importante el lenguaje porque este es indiscernible de la experiencia de la trascendencia; el ser humano es un ser por naturaleza simbólico (E. Cassirer); en base a ello, no es posible “separar lenguaje y experiencia como entidades independientes. No hay experiencias autónomas, sino experiencias articuladas mediante símbolos”⁴⁰. Pero lo lingüístico no coadyuva solo a la expresión: es asimismo una manera de autorreflexión, de vuelta sobre la experiencia. Los símbolos -nos referimos a los símbolos de la experiencia trascendente- expresan la verdad de lo divino, de lo humano y del mundo, además de sus relaciones, haciendo posible el descubrimiento del orden ontológico⁴¹ y revelando su inteligibilidad⁴². ¿Cuál es la verdad primigenia que buscan transmitir los símbolos empleados para acoger la vivencia de la trascendencia? “Los símbolos expresan -comenta Voegelin- la experiencia de que el hombre es plenamente hombre en virtud de su participación en un todo que trasciende su

³⁹ *LNCP*, p. 41.

⁴⁰ *OH V*, p. 12.

⁴¹ *AR*, p. 183,

⁴² *OHI*, p. 41.

existencia particular”⁴³. Por resumir, en la dimensión individual, el símbolo permite constatar que el orden de la psique depende del orden trascendente.

Pero el lenguaje es también para Voegelin un medio de comunicación: constituye el canal por el que “el movimiento noético de participación logra transparencia por sí mismo y se hace comunicable”⁴⁴. Por eso, la articulación lingüística de la experiencia, con las salvedades que hemos hecho, es el instrumento tanto para comunicar la vivencia como para que esta repercuta en el campo histórico y político. Sin poder reflejar simbólicamente lo experimentado en la luminosidad de la conciencia, el sujeto concreto que intuye su inserción en el complejo de lo real no podría aspirar a que el orden descubierto en su psique, en cuanto reflejo del orden trascendente, tuviera impacto más allá de su propia individualidad. Desde el punto de vista social, el filósofo intentará adaptar la verdad de su entorno a la verdad descubierta mediante la *peitho* o persuasión; desde el punto de vista histórico, se descubre un orden inteligible en la sucesión de símbolos culturales, aunque eso no significa que haya un progreso inexorable, como propone la filosofía moderna de la historia.

d) Concepto y símbolo. A los niveles de lenguaje que hemos mencionado, cada uno de ellos vehículo de comunicación de experiencias distintas, corresponden dos formas expresivas, la simbólica y la conceptual⁴⁵. No se trata de antítesis, sino de “modos complementarios” de lenguaje en la búsqueda de la verdad⁴⁶. Para Voegelin esta dualidad, correlativa a la doble faz del lenguaje, constituye uno de los principales problemas de la filosofía, mucho más acentuado a partir de la revolución científica moderna. Mientras que el símbolo se refiere a la experiencia fundante y la vivencia del orden espiritual, es decir, “señala” o constituye el “índice” de la realidad-ello, siempre precario, los conceptos son los términos referidos a la realidad-cosa, a los objetos sensibles⁴⁷. En el capítulo anterior aludimos al riesgo de hispostasiar la realidad-ello, convirtiéndola en objeto y, precisamente, comentábamos que la reconceptualización de la conciencia y el descubrimiento de la luminosidad evitaban la devaluación ideológica. Pues bien,

⁴³ LNCP, p. 42.

⁴⁴ AR, p. 178.

⁴⁵ Cfr. F. Lawrence (ed.), *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences* (Chico, California; Scholar's Press, 1984), p. 57.

⁴⁶ OH IV, p. 32.

⁴⁷ OH V, p. 55.

aquella explicación debe completarse con esta, ya que la deformación intencional de la experiencia trascendente se manifiesta lingüísticamente en la confusión entre lo simbólico y lo proposicional. Con ello se entenderá mejor la crítica de Voegelin a la metafísica proposicional, es decir, a aquellas corrientes que supuestamente reivindicaban la reflexión sobre el ser, pero que emplean los símbolos como conceptos, rebajando su sentido espiritual, como si la experiencia fundante y el misterio del ser pudieran aprehenderse y articularse con los mimbres de la realidad-cosa.

Como ha señalado el propio autor, “en un primer nivel de sentido, los símbolos expresan los polos de las experiencias tensionales que radican en la luminosidad, pero también conllevan el modo intencional de referencia y pueden, por tanto, conducir a concepciones equivocadas y a tratar los polos como ‘cosas’, un error que causa su posterior deformación en ‘entidades metafísicas’⁴⁸. La metafísica proposicional es errónea porque deforma la experiencia mística. Un ejemplo bastante significativo es la teodicea: ¿cómo demostrar la realidad trascendente mediante un silogismo? se pregunta. Sobre la trascendencia, “uno solo puede apuntarla e invitar al que duda a mirarla”⁴⁹. En otro lugar de su extensa obra, comenta que “distingo de las simbolizaciones los conceptos como fórmulas de definiciones que se refieren a objetos en el espacio y tiempo”⁵⁰.

2.3 La devaluación intencional de la filosofía y los conceptos científicos

Conviene, antes de concluir este epígrafe, referirse a la devaluación intencional de la filosofía y al problema de los conceptos científicos. Aunque trataremos con mucho más detenimiento las causas espirituales de las ideologías, si estas residen en la obliteración de la experiencia trascendente, debe poder también rastrearse su presencia en el lenguaje y en la filosofía. La metafísica traiciona su sustancia espiritual cuando se distancia de la luminosidad y se enraíza en la intencionalidad, una trasposición que se traduce en la transformación de la realidad-ello en cosas sobre las que se pueden realizar enunciados y que, en última instancia, se evidencia en la recepción de la metafísica griega en etapas posteriores de la historia.

⁴⁸ *OH V.*, p. 110.

⁴⁹ *WH*, p. 202. Se refiere concretamente en este caso al llamado argumento ontológico de San Anselmo.

⁵⁰ *TDOH*, p. 446.

Lo importante de estos intentos tan reductivos es que no se niega la realidad trascendente, sino que se deforma su experiencia en “proposiciones sobre una realidad trascendente. Esta deformación proposicional de los símbolos de filósofos y poetas es un hecho importante en la historia de la humanidad. Ya se percibe perfectamente en la filosofía escolástica, pero mucho más aún en la transición a la metafísica con Descartes y ha continuado como una especie de segunda ortodoxia en los ideólogos”, comenta Voegelin. Además, “esta metafísica proposicional que constituye una deformación de la filosofía ha continuado insistentemente con las doctrinas ideológicas. Desde mi punto de vista, considero que es uno de mis hallazgos más importantes”⁵¹.

La lectura histórica de la filosofía propuesta por Voegelin está marcada tanto por la paradoja de la conciencia como por la del lenguaje; así entiende que el decurso de los siglos constituye una ininterrumpida lucha entre las experiencias del ser trascendente, con su formulación simbólica, frente a las devaluaciones intencionales y proposicionales. Quizá no sea del todo inoportuno señalar que lo que llamaba la “revolución alemana de la conciencia” -el idealismo- fue un fracasado intento de recuperar tanto las experiencias como sus complejas simbolizaciones, como evidencia Hegel⁵².

Pero no es únicamente la concepción del ejercicio de la filosofía la única causa determinante del olvido de la naturaleza simbólica del lenguaje; a la deformación proposicional de las experiencias subyacentes contribuye el desarrollo de la ciencia. Porque a los filósofos místicos, a los pensadores conscientes de la experiencia fundante, no se les pasó por alto la dualidad del lenguaje y de ese modo hay que leerlos. La razón, en fin, de que la desconcertante confusión entre conceptos (lenguaje proposicional) e índices o símbolos, que expresan la siempre evasiva experiencia fundacional, se haya impuesto sin apenas resistencias es interna a la ciencia natural. En efecto, es con la difusión y auge tanto de la ciencia natural como de la teoría histórica cuando ha sido casi definitivo el olvido del fondo simbólico del lenguaje. Ha ganado la batalla, comenta Voegelin, la conceptualización inmanentista⁵³.

El punto final de esa evolución, perjudicial en la medida en que frustra o dificulta tanto la vivencia personal de la trascendencia como la posibilidad de su reactualización a

⁵¹ *AR*, p. 124.

⁵² *OH V*, p. 63.y ss.

⁵³ *Ibidem*, p. 32.

través de un adecuado ejercicio de la meditación filosófica, tiene dos manifestaciones: de un lado, la epistemológica, con la consolidación del positivismo, que se convierte en una mera acumulación de datos sin apenas relevancia teórica⁵⁴; particularmente, en el caso de las ciencias históricas, impide acercarse al trasunto de sentido que dota de inteligibilidad a los símbolos. Además, por otro lado, en segundo lugar, la vertiente histórico-política explica el radicalismo de los movimientos y su convicción de que representan la “verdad” última y definitiva sobre la sociedad y el hombre. Frente a esta idea, hay que indicar que toda verdad, en cuanto es una acuñación simbólica de lo inobjetivable, es una repuesta siempre penúltima en el tiempo del *Metaxy*⁵⁵.

Precisamente, el hecho de que la experiencia fundamental descubra provisionalmente las diversas regiones de la existencia e intuya la diferenciación trascendente, es decir, apele, mente o señale a la realidad-ello inobjetivable, condena cualquier intento de reafirmar una simbolización exclusiva de la misma al más estrepitoso de los fracasos. El proceso de búsqueda y de articulación lingüística “no llega a un último lugar definitivo. Ninguna de las tensiones tomadas separadamente, ni sus polos, es una entidad absoluta dada a un observador externo”⁵⁶. Así, pues, no cabe referirse a ella con los instrumentos proposicionales del lenguaje, añadiríamos nosotros.

La distinción entre símbolos y conceptos irradia en el propio campo de la teorización, tanto en el filosófico como en el ámbito propio de las ciencias humanas (Voegelin se refiere en concreto a la ciencia política). Está claro que el científico natural hace uso de un lenguaje proposicional y meramente descriptivo, pero en el marco de las ciencias de la cultura el teórico se las ve con dos tipos de fenómenos lingüísticos: “los símbolos lingüísticos que se producen como parte integral del *kósmion* social en el proceso de autoiluminación” y los términos propios de la ciencia que en cada caso se trate⁵⁷. Estos últimos, los llamados conceptos teóricos, se refieren mediatamente a las

⁵⁴ *LNCP*, p. 21. No queremos pasar la oportunidad de aplicar estas reflexiones de Voegelin acerca de la indigestión fáctica en la ciencia al problema de la acumulación de datos en la sociedad del conocimiento. Sin principios de orden y sin explicitar la relevancia de los fenómenos no cabe discriminar la información, lo cual es una evidencia en la cultura contemporánea. El discernimiento de los principios constituye la principal base del orden y en general de toda experiencia.

⁵⁵ *OH IV*, p. 125.

⁵⁶ *OH V*, p. 121.

⁵⁷ *LNCP*, p. 43.

experiencias subyacentes a través de los complejos simbólicos primarios y tienen como objetivo su esclarecimiento crítico.

Voegelin no solo expuso estas ideas; tampoco llegó a ellas por medio de la disquisición abstracta; en las conclusiones que alcanzó se refleja pormenorizadamente su propio *iter* intelectual, puesto que el objetivo que se marcó fue remover los sedimentos lingüísticos que orillaban la experiencia subyacente en la riqueza simbólica de la cultura. A efectos biográficos, recordemos que si abandonó el proyecto de una historia de las ideas políticas es porque se convenció de que las ideas son abstracciones de las experiencias que han perdido su asiento experiencial y, por tanto, no pueden ya servir para comprender o aclarar críticamente las vivencias; son estas las que sí resultan determinantes.

Después de lo explicado estamos ya en condiciones de entender por qué Voegelin habla de las ideas del siguiente modo: “Las ideas transforman símbolos que expresan las experiencias en conceptos que supuestamente se refieren a una realidad distinta a la experienciada. Pero esta realidad no existe. Por eso las ideas tienen la capacidad de deformar las experiencias de verdad y su simbolización”⁵⁸. Es este el mecanismo de la ideología: ocultar mediante el lenguaje proposicional la experiencia de la realidad que no es posible más que allegar de forma provisional, apuntando hacia ella con un medio, que son los símbolos.

3. LA VERDAD DEL SÍMBOLO

3.1 Sentido simbólico y referencia

Cabe definir el símbolo como el medio lingüístico que expresa la experiencia de participación, la vivencia primordial trascendente. Ya se ha indicado que la etimología del término, así como su uso en la cultura antigua, aclara en gran parte su significado, puesto que incide en la unión entre trascendencia e inmanencia, reflejando que el *Metaxy* o *Between* es el ámbito en el que se incardina toda expresión simbólica. Ahora lo que pretendemos es ahondar en el significado que el símbolo adquiere en la filosofía voegeliniana, para lo cual puede ayudar recurrir a su sentido lato: símbolo es un signo no convencional que representa algo. En las investigaciones acerca del símbolo y la simbología se suele diferenciar el análisis lingüístico, centrado en la naturaleza signica del mismo (Saussure o Peirce), de la perspectiva religiosa y literaria, en la que cabría

⁵⁸ AR, p. 104.

inscribir a Voegelin. Este último enfoque arranca particularmente del periodo romántico y en una primera periodización destaca el teólogo protestante F. Schleiermacher: para esta tradición, lo decisivo es que el símbolo expresa la realidad inaccesible de la trascendencia, constituyendo una suerte de encarnación que revela de modo insuficiente y provisional el misterio.

Si bien esta comprensión de lo simbólico está presente en la obra de Voegelin, no aparece explicitada como tal. Sí que tuvo mucha influencia en él, como se ha mencionado en el capítulo sobre la vida y obra, el simbolismo literario, a través del contacto con el círculo (*Georgekreis*) de Stefan George. Literariamente, el simbolismo es un movimiento que arranca con la publicación del *Manifiesto simbolista* por parte de J. Moréas en 1886 y que, como la filosofía de Voegelin hace con el positivismo, refleja el agotamiento del naturalismo literario, mostrando la dimensión “reveladora” del lenguaje y superando cualquier acercamiento meramente descriptivo⁵⁹.

¿Qué decir en cuanto a la estética? El nacimiento de esta disciplina moderna está muy relacionado con la relevancia que adquiere lo simbólico. Estéticamente, el símbolo constituye la forma de mostrarse de lo absoluto. He ahí su enigma y los problemas de verificación que conlleva. La atención al ser humano en tanto animal simbólico, como lo caracteriza E. Cassirer, constituyó una corriente intelectual muy importante en la primera mitad del siglo XX que no decayó posteriormente, aunque más tarde, como se sabe, el análisis de lo simbólico quedara insertado bajo la corriente hermenéutica⁶⁰. En el campo de las ciencias de las religiones, ha abordado su problemática M. Eliade⁶¹. Este último, así como los trabajos de la Instituto Oriental de Chicago, tuvieron su impacto en la comprensión voegeliniana⁶².

⁵⁹ Simbolistas, o marcados por incuestionables herencias simbolistas, son muchos de los escritores que influyen en Voegelin, como Valery o T. S. Eliot.

⁶⁰ Cassirer elaboró una filosofía de las formas simbólicas; Voegelin, sin estar en desacuerdo con su convicción de que lo humanamente característico es el universo de símbolos en que habita el hombre, su entraña cultural, específica que el símbolo, aunque ciertamente “es portador de una significación espiritual” (Cassirer) y tiene la función de transformar la impresión en expresión, revela de forma lingüística una vivencia trascendente. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica* (México: FCE, 1974), p. 49. Asimismo, cfr. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo I (México: FCE, 1972), p. 36. Para la hermenéutica, se puede consultar U. Ferrer, “Algunas claves de la hermenéutica de Gadamer” en J. M. Casciaro (ed.), *Biblia y Hermenéutica* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1986), págs. 173-191. En *Verdad y Método*, hay muchas alusiones a lo simbólico y alegórico.

⁶¹ Cfr. M. Eliade, o. c.

⁶² *AR*, p. 90. Voegelin reconoce que estudió la obra de Eliade en el ámbito de la religión comparada (p.120).

El símbolo -a menudo Voegelin emplea el término índice⁶³- es el lenguaje empleado en el señalamiento de realidades no objetivas y, en concreto, del ser trascendente, es decir, recoge el movimiento espiritual de aproximación a la fuente del ser y opera como un instrumento gracias al cual la vivencia “logra transparencia y se hace comunicable”⁶⁴. Cabría decir que es un elemento, por tanto, intrínseco a la experiencia originaria, indistinguible de ella, un aspecto que dota de mayor hondura a los análisis voegelinianos, en comparación con las aproximaciones meramente lingüísticas a las que nos hemos referido.

La inseparabilidad entre trascendencia y expresión simbólica es determinante porque significa que el lenguaje posee un sentido espiritual inherente⁶⁵. A ese convencimiento llega Voegelin paulatinamente. Porque si el símbolo articula la experiencia espiritual es debido a que el lenguaje posee una estructura adecuada para la expresión de vivencias de esa índole. Por otro lado, si partimos de que la vivencia es inseparable de su expresión simbólica, como afirma nuestro autor en *Order and History*, cabe explicar lo que vamos a denominar la naturaleza sacramental del símbolo. No se trata de una interpretación ligera del pensamiento de Voegelin, sino de una exégesis muy literalista, que se deduce de sus propias alusiones. Así habla de la transparencia y se refiere a la capacidad reveladora de lo simbólico, indicando que el símbolo constituye la presencia de lo divino en la inmanencia, en el lenguaje. Repárese, por ejemplo, en la siguiente cita: “El problema es que el símbolo no hace referencia a una realidad divina más allá de la conciencia, sino que de algún modo constituye la divina realidad en su presencia misma”⁶⁶.

Una experiencia que no puede ser articulada simbólicamente no es, estrictamente hablando, una experiencia porque, en puridad, “no es posible separar lenguaje y experiencia como si se trataran de entidades independientes. No hay experiencia como un factor autónomo y separado, sino únicamente experiencias articuladas en símbolos”⁶⁷. La

⁶³ Cabe diferenciar el índice del símbolo. Este último es la articulación de la experiencia por medio del lenguaje; los índices designan los polos de la experiencia y, por tantos, son los componentes, los términos, del lenguaje simbólico. “Hombre” y “Dios” son índices simbólicos.

⁶⁴ AN, p. 178.

⁶⁵ W. Percy ha visto aquí una analogía con la identificación realista entre el cognoscente y lo conocido. Cfr. W. Percy, *The Message in the Bottle: How Queer Man is, How Queer Language is, and What One has to Do with the Other* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1975), p. 296 y ss. Aunque sugerente, no podemos profundizar en esta aproximación.

⁶⁶ AR, p. 100.

⁶⁷ AN, p. 12.

simbolización es parte del proceso vivencial mismo. Al no haber experiencia “pura” y aunque, desde un punto de vista analítico, se separe a efectos explicativos vivencia y experiencia como dos momentos o etapas sucesivas, incluso como dos procesos, en realidad esa manera de enfocar el fenómeno no es fiel a su dinámica real. Todo lo contrario: el símbolo es engendrado en el proceso mismo de participación y, a cualquier efecto, conforma un fenómeno idéntico a la experiencia, a la que reemplaza. Esta cualidad procede de la consustancialidad del complejo realidad-conciencia-lenguaje⁶⁸.

Si empleamos la distinción fregeana entre referencia y sentido se entenderá mejor lo que se intenta decir. Mientras que en el lenguaje proposicional la referencia es el objeto y el sentido, la manera de referirse a él, lo peculiar del lenguaje simbólico es que, estrictamente hablando, no hay referencia -ni puede haberla- porque articula la vivencia de lo inobjetable. Del olvido de esta constatación arrancan las confusiones y la posibilidad de que el lenguaje de la luminosidad recaiga en el nivel proposicional, con las secuelas que se derivan de ello. Otra consideración bastará para dejar más nítida la indisolubilidad entre símbolo y experiencia: recordemos que los filósofos clásicos, de acuerdo con la interpretación de Voegelin, denominaban *Nous* tanto a la fuente divina del ser como a la propia luminosidad de la conciencia, puesto que esta rebasaba la estructura sujeto-objeto⁶⁹. Así, cabría concluir que todo símbolo es noético⁷⁰.

3.2 La pretensión de verdad del símbolo. Niveles de verdad

La intimidad que se exige entre símbolo y experiencia repercute necesariamente en la concepción de verdad. Una advertencia preliminar con respecto a este término: la verdad a la que se refiere Voegelin está vinculada con la trascendencia; es la verdad del ser, la revelación de la estructura ontológica, no una verdad proposicional. Al ser existencial, rebasa lo teórico y se hace práctica porque la vivencia de la trascendencia exige, como contraparte, un movimiento de armonización del ser humano al orden que se le revela. El orden espiritual del sujeto es el intermediario entre el orden trascendente y el orden cultural. Lo veritativo, de ese modo, no es algo que se predique únicamente de las proposiciones: si se hace así, es secundariamente, puesto que la verdad pertenece en

⁶⁸ El lenguaje es parte de la realidad y, por tanto, una entidad participante. *OH V*, p. 110.

⁶⁹ *TDOH*, p. 214 y ss.

⁷⁰ Y neumático.

su origen al orden cultural, a los complejos sociales, a la vida de los individuos, en tanto que estas regiones ofrecen un marco de sentido trascendente.

Exploraremos a continuación los niveles de verdad que se pueden distinguir en el planteamiento de Voegelin: 1) La verdad de la experiencia originaria; 2) La verdad simbólica; 3) La verdad proposicional de la ciencia. En su obra no se distinguen con tanta claridad e incluso quizá el propio autor objetaría que en nuestra exégesis hemos distinguido una verdad originaria de una simbólica, pero a nuestro juicio esta separación es necesaria para mantener la autenticidad de la vivencia primaria y la posible distorsión de la articulación simbólica.

1. La verdad de la experiencia originaria. Basándonos en las diferentes teorías que existen acerca de la verdad, podemos decir que Voegelin supera el sentido lingüístico de la misma. Si se hace una valoración en conjunto de las diferentes teorías existentes, se cae en la cuenta de que ha desaparecido su asiento en la realidad para convertirse en un predicado, apropiándose la filosofía del lenguaje de un asunto tratado clásicamente por la gnoseología. Empleando términos voegelinianos, se podría decir que ya no se acepta una “experiencia de verdad”, ni esta tiene su espacio en el nivel luminoso de la conciencia, sino que la noción se basa en lo proposicional y menta a un estado de cosas concreto.

Como la experiencia primaria es el criterio relevante, Voegelin refuta las corrientes lingüísticas de la verdad para aplicar el término prioritariamente a la vivencia. Eso no quiere decir que suscriba la teoría de la correspondencia: no puede hacerlo porque implicaría incardinar la vivencia trascendente en la región de lo objetivo, cosa imposible. ¿Acaso cabe para Voegelin un acercamiento pragmatista? Tampoco; ni coherencial ni intersubjetivo⁷¹. Interpretadas estas propuestas a la luz de la voegeliniana, todas tienen el inconveniente de hipostasiar la verdad fundante. Voegelin admite que se puede hablar de verdad en el sentido de correspondencia acaso en los otros niveles de verdad -el simbólico y el de la ciencia-, pero no en el caso del evento teofánico, cuya verdad se basa en la “realidad en el *Metaxy* de los movimientos humano-divinos y sus contramovimientos”, afirma⁷².

⁷¹ En la clasificación de las diferentes teorías de la verdad, nos basamos en J. A. Nicolás y M.J. Frápoli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (Madrid: Tecnos: 1997).

⁷² *OH V*, p. 51.

La verdad no es una cosa ni un enunciado en ese nivel; si así fuera no se estaría respetando el nivel luminoso de la conciencia. Pero no se le escapa que pueda ser reductivo -en realidad, es esa la reducción positivista- hablar de la posible verdad de la experiencia como si esta tuviera que corroborarse. La experiencia no es un hecho, ni el conocimiento sapiencial que dispensa es un objeto. Tampoco rinde ningún tipo de fruto cognitivo o amplía nuestra información acerca de la realidad del mundo. En términos de Husserl, diríamos que el lenguaje es improductivo noemáticamente. Es importante ahondar en estas últimas consideraciones porque dotan a la concepción voegeliniana de la filosofía de un acento bastante peculiar. Estimamos necesario realizar al respecto dos precisiones: desde Reichenbach, es un lugar común distinguir entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. Pues bien, se trata de una diferenciación que si la aplicamos a las consideraciones de Voegelin podría tener su validez únicamente en el nivel intencional, nunca en el de la luminosidad; en el de la ciencia, jamás en el ámbito filosófico; en fin, cabría predicarla del lenguaje proposicional, pero en ningún caso de su nivel simbólico. La razón es sencilla: en cuanto se separa ambos contextos, se corre el riesgo de tergiversar la experiencia de la trascendencia y objetivarla. Y, en segundo lugar, resulta imprescindible tener en cuenta por qué nuestro filósofo insiste en señalar la inextricable conexión entre la verdad, como evento experiencial, con el proceso de simbolización: con ello Voegelin quiere superar la posibilidad de extraer de una determinada experiencia verdades absolutas o definitivas.

En este sentido, Voegelin identifica la verdad con el avistamiento de la realidad trascendente y la constatación de la fuente última de ser como causa de la realidad inmanente. Este tipo de verdad se correspondería con la contemplación. Adquiere un carácter revelador, iluminador, porque acercándose a la “verdad de Dios” se accede a intuir verdades sobre el propio hombre⁷³. Por eso la verdad está implicada en la tensión existencial y en ocasiones quien se acerca a la obra de Voegelin no consigue diferenciar conceptualmente los términos: verdad, símbolo, experiencia, búsqueda, tensión, no son fenómenos ni conceptos, sino, en coherencia con sus propios principios metodológicos, índices que señalan o aluden a las diversas dimensiones de una misma vivencia. Aunque esto es, indudablemente, una de las críticas que cabe hacer al planteamiento voegeliniano,

⁷³ LNCP, p. 89.

en realidad -y así lo hace el propio autor- es una cautela y una imprecisión que se sigue del propio ámbito de la luminosidad en el que tienen lugar sus reflexiones.

Como revelación, la verdad se confunde con el propio evento de descubrimiento, con la propia visión: “la visión de la noesis relacionada con las realidades de Dios, hombre y mundo surgen del evento en la corriente de participación; estas no pueden ser convertidas en una ‘verdad’ independiente del evento. El evento, sin embargo, es la nueva inteligibilidad de participación en sí; es el evento en la historia del ser a través del cual el *logos* de la participación aparece en la luminosidad de la conciencia”⁷⁴.

Por decirlo con toda brevedad: la verdad no es una proposición, sino un evento, “la experiencia manifestada de la conciencia existencial”, al decir de E. Webb⁷⁵. Al ser un acontecimiento, adquiere el significado de una revelación, de un proceso de descubrimiento, como se deduce de su etimología griega (*aletheia*), según ha recordado Heidegger. La experiencia de participación “engendra símbolos que expresan la verdad de lo divino, de lo humano y del mundo”⁷⁶; del mismo modo que el lenguaje es inseparable de la experiencia, también la aprehensión de la verdad lo es del propio proceso de su patentización. En algún momento, partiendo de la diferencia entre la realidad-ello y la realidad-cosa, Voegelin concibe la verdad como un movimiento de lo real hacia su revelación, aunque esta revelación es siempre precaria⁷⁷. Así, no hay más verdad que la “realidad de la verdad manifestándose a sí misma en la búsqueda” del fundamento⁷⁸.

Se deduce de lo dicho que la verdad es idéntica a la vivencia: esta es una teofanía e ilumina un misterio que resulta inaccesible a la mirada calculadora de las ciencias. “Verdad es, ante todo, la realidad que se transforma en luminosa por su estructura. Uso el término realidad y verdad en el sentido griego de *aletheia*, la palabra que significa tanto realidad como verdad. La realidad llega a ser luminosa gracias a un proceso en el que el hombre participa”⁷⁹. Suponer que de ella cabe extraer algún tipo de información o dato implica una degradación de la experiencia; mucho peor, quizá, imaginar que la verdad de lo vivenciado se puede expresar por medio del lenguaje o ser encerrada en fórmulas

⁷⁴ AN, p 177.

⁷⁵ Cfr. Webb, Eugene, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, o. c., p. 277.

⁷⁶ AN, p. 183.

⁷⁷ OH V, p. 53

⁷⁸ OH V, p. 106. La frase es muy parecida a la que emplea insistentemente cuando habla de la Revelación, indicando que el acto de Revelación es ya su propio contenido.

⁷⁹ TDOH, p. 357.

doctrinales absolutas. Todos estos intentos demandan la transformación objetiva de lo inobjetivable. La verdad es el mismo evento “de participación que no puede hacer más que explorar las estructuras en el misterio divino del complejo de la realidad y, a través del análisis de las respuestas vivenciadas a la apelación de las tensiones, llegar a alguna claridad sobre su propia función en el drama en que participa”⁸⁰.

Veremos en breve los problemas que conlleva la concepción voegeliniana de la verdad, pero adelantemos que, a este nivel, en el que se identifica la verdad con su revelación, se aclara la forma que adopta la verdad mística. Esta es fruto de una “visión”, pero, teniendo en cuenta este hecho, no podría decirse que ninguna visión pueda ser errónea. ¿En base a qué criterio discriminarlas? Si es idéntica la vivencia al descubrimiento, no hay posibilidad de error porque la experiencia no es accesible a un tercero que pueda contrastarla, ni se refiere a un estado de cosas objetivo con el que verificarla. Aflora así una de las principales debilidades en la exégesis voegeliniana y, en general, en cualquier filósofo místico que sostenga que la verdad acerca del ser, la verdad de la existencia es fruto del desvelamiento del misterio. La necesidad de evitar el peligro del empobrecimiento inmanentista de la vivencia trascendente -una preocupación que en Voegelin, como se ha insistido, nace de su peculiar trayectoria vital- conduce a nuestro autor a tomar tantas precauciones -a fin de evitar la malversación de la presencia de la trascendencia en el más acá- que uno tiene la impresión de que no consigue escapar de un callejón sin salida.

Repitémoslo: bajo este enfoque, no disponemos de criterio para distinguir las experiencias de participación. Todas serían verdad. Lo que se altera en ellas son los individuos que las protagonizan o sus sentidos: difieren, en fin, en su articulación simbólica. A este respecto, nuestro autor habla de la “equivalencia de las vivencias”, una noción central en su planteamiento. “Por equivalencia -comenta en *Anamnesis*- quiero aludir al hecho de que todas las experiencias del fundamento son igualmente experiencias de participación, incluso aquellas que pueden diferir considerablemente entre sí en grados de diferenciación y en su carácter compacto”⁸¹. Si no hubiera esta igualdad en la verdad experiencial, no podría existir un orden inteligible de verdades simbólicas, ni sería el pensador capaz de reconstruirlo, debido a la inconmensurabilidad de las vivencias. La

⁸⁰ *OH V*, p. 123.

⁸¹ *AN*, p. 158-159.

equivalencia corrobora el carácter constituyente de la experiencia trascendente y su universalidad, hasta el punto de que, como veremos en el siguiente capítulo, en esa participación en la fuente divina, es decir, en la posibilidad de la vivencia primordial, reside el universalismo de la comunidad humana.

2.*La verdad simbólica.* El símbolo es el medio lingüístico que permite la transmisión de la experiencia. Posee una pretensión de verdad⁸²: a través del universo simbólico la verdad de la experiencia se puede comunicar y resulta accesible a todos. A la vez, posibilita que el analista se pueda preguntar si el lenguaje refleja la vivencia. La pretensión de verdad se manifiesta en la finalidad del propio símbolo, que no es otra que hacer inteligible las relaciones y tensiones entre los diversos polos del ser⁸³. Quizá la aproximación más ajustada a la verdad simbólica sea aquella que la asemeja a una narración en la que la realidad se hace luminosa y se aclara o patentiza, como ocurre en los textos meditativos de la tradición filosófica⁸⁴.

Sin embargo, si bien es cierto que en el nivel anterior de verdad era imposible disociar esta de la experiencia, con la que se identificaba, en el caso del símbolo se descubre un margen: expresa la experiencia y, por ello, su pretensión de verdad se corrobora cuando lo hace de manera cumplida. Sin admitir ese margen en su correspondencia no habría posibilidad de juzgar la verdad del símbolo, su adecuación experiencial. Para evitar el error de las confusiones representacionales, es importante no mostrarse ambiguos: en realidad, no se trata de una adecuación objetiva, puesto que no puede suscribirse ninguna forma de correspondencia, al implicar esta última la transformación de la realidad trascendente en una cosa/objeto susceptible de representación. Nada más erróneo: los símbolos, explicita Voegelin, “no son representaciones más o menos correctas de la realidad existente como si fueran datos independientes de la experiencia de participación; más preciso es sostener que constituyen expresiones más o menos adecuadas de esas experiencias”⁸⁵.

Pero ¿cuál es el criterio de inteligibilidad o claridad, en definitiva, de la verdad de lo simbólico? Radicado en el *Metaxy*, en el *Between*, y asociado a la experiencia, no existe para Voegelin lugar arquimédico -ni observador imparcial, como exige la ciencia

⁸² LNCP, p. 70.

⁸³ OHI, p 41.

⁸⁴ OH V, P. 39.

⁸⁵ AN, p. 165.

moderna- desde el que enjuiciar y valorar la adecuación de la experiencia. Permítasenos sobre este punto realizar tres consideraciones: la primera, es que, debido a la infabilidad insuperable de la experiencia, “la tensión del ser humano hacia el fundamento divino no es adecuadamente expresada por ninguna simbolización” porque se refiere a un estrato ontológico que se encuentra más allá de todas las teofanías históricas, incluso la de Cristo⁸⁶. El desvelamiento de la fuente divina de ser no es ni puro -se realiza entremezclado, como presencia del más allá en la inmanencia-, ni definitivo, pues tiene el sentido de una tensión y búsqueda inacabable. “Ninguna respuesta es, por tanto, la verdad última en cuya posesión la humanidad podría vivir felizmente para siempre porque ninguna respuesta puede abolir el proceso histórico de la conciencia del que emerge”⁸⁷ cualquier forma simbólica.

Pero, en segundo lugar, “todo símbolo concreto es verdad en la medida en que transmite una visión de la misma; aunque ninguno es una verdad completa o absoluta, puesto que la verdad sobre el ser está esencialmente más allá del alcance humano”⁸⁸. Por último, la tercera consideración que deseamos hacer es que la única posibilidad de verificación de la experiencia consistirá en actualizar la experiencia simbólica y llevar a cabo el esclarecimiento crítico de la misma⁸⁹, como tendremos oportunidad de ver a continuación.

Los símbolos articulan una misma experiencia inobjetivable -el contacto del ser humano con la trascendencia, junto a la constatación de la realidad participante en la realidad divina participada-, lo cual hace razonable que se comuniquen, se comprendan recíprocamente e incluso que se establezcan comparaciones. Esta unidad de la experiencia trascendente como sustrato común a cualquier forma de simbolización corrobora nuestra hipótesis, a saber, que la categoría fundamental para entender la filosofía voegeliniana y sobre la giran todas sus reflexiones es la experiencia de la trascendencia, la llamada experiencia primaria⁹⁰. Pero no hay símbolos unitarios: son diversos. Por seguir empleando la distinción fregeana, lo simbólico no tiene referencia por cuanto no

⁸⁶ Ibidem, p. 138.

⁸⁷ *OH IV*, p. 125.

⁸⁸ *OH II*, p. 46.

⁸⁹ *LNCP*, p. 43.

⁹⁰ *OH IV*, p. 127 y ss.

“representa” un objeto; existe, en cambio, una pluralidad de “sentidos” simbólicos porque los símbolos mentan lo inobjetivo, que es siempre uno⁹¹, de un modo plural.

Sin embargo, si bien es imposible adentrarse y explorar el contenido de la experiencia, puesto que no se tiene criterio exterior a la conciencia -medida, como dirían los clásicos-, Voegelin ofrece el concepto de diferenciación a fin de proponer un principio ordenador. La diversidad simbólica, irreductible, provoca el “conflicto de verdades”. La experiencia es siempre la misma; lo que se altera es la capacidad de diferenciación en la estructura de lo real. Una nueva verdad es una iluminación de una estructura ontológica que en la verdad simbólica precedente estaba opaca⁹². Comenta el filósofo alemán: “la historia de la simbolización es una progresión de formas compactas a experiencias y símbolos más diferenciados”⁹³. La diferenciación hay que entenderla en clave ontológica, ya que nuestro punto de interés es la experiencia del ser. A este propósito, el interrogante que surge es ¿qué es lo que se diferencia? Se distingue la realidad inmanente y la realidad trascendente, la realidad-cosa y la realidad-ello, lo existente de lo inexistente, lo participante de lo participado y, finalmente, la presencia (parusía) de lo trascendente en la inmanencia, que conforma el *Metaxy*.

Desde el punto de vista de la diferenciación, en el seno de la civilización occidental es donde mayor grado de la misma se alcanza, pues gracias a las aportaciones de la filosofía griega y la Revelación judeo-cristiana se distingue la estructura cuaternaria de la comunidad de ser y su íntima conexión: Dios, hombre, sociedad y mundo⁹⁴. Esa diferenciación es trascendental y la expresa Voegelin con las palabras “salto en el ser” (*Leap in Being*)⁹⁵. Se trata de un criterio de verdad formal, pues no hace referencia al contenido cognitivo de la experiencia, sino que alude sobre todo al grado de especificación de la estructura ontológica del *Between* o *Metaxy*⁹⁶.

⁹¹ Sostiene Voegelin que hay una diversidad de símbolos, pero el ser vivenciado en la experiencia fundamental es siempre uno. *OHI*, p. 46.

⁹² *WH*, p. 222.

⁹³ *OHI*, p. 43. No significa que exista progreso, porque puede haber retroceso, es decir, recaídas en símbolos más compactos, como es precisamente el gnosticismo, que no es respetuoso con la diferencia entre trascendencia e inmanencia.

⁹⁴ *OHI*, p. 16.

⁹⁵ *AR*, p. 79.

⁹⁶ Voegelin distingue, por ejemplo, entre la verdad cosmológica, para complejos sociales y culturales en los que no se ha procedido a distinguir la inmanencia de la trascendencia, verdad antropológica (filosofía), y por último verdad soteriológica, con la Revelación neumática del cristianismo. *LNCP*, p. 98.

La correlación entre símbolo y experiencia confirma la razón por la cual cabe reconducir la reivindicación de la experiencia originaria al empeño por el cuidado del lenguaje. ¿Qué ocurre si se separa o se libera lo simbólico de su anclaje en la experiencia? Los símbolos entonces se convierten en imágenes erróneas y pierden su pretensión de verdad⁹⁷. Eso puede ocurrir por diversos motivos y es una constante que se colige de la historia del orden simbólico que nuevas experiencias no quedan correctamente articuladas por símbolos precedentes. De estas resistencias, de estos desacuerdos entre lo simbólico y lo experiencial está hecho el decurso cultural de las civilizaciones.

Resta, a fin de concluir con la verdad simbólica, hacer una crítica al excesivo hincapié que hace Voegelin sobre el lenguaje. ¿No hay más realidad simbólica que la lingüística? Hemos buscado en su obra referencias a otros modos de representación de la experiencia, pero sin éxito. Creemos, sin embargo, que el creciente interés que se percibe a edades prehistóricas, en las que no se emplea el lenguaje, y su análisis de restos arqueológicos, a los que se dedicó en la fase final de su vida, son pruebas implícitas que el problema no debió de escapársele⁹⁸.

3. La verdad proposicional de la ciencia. Es evidente que junto a la verdad de la experiencia y a la verdad del símbolo, establecidas en el ámbito luminoso de la conciencia y con los problemas de articulación que hemos repasado, se debe admitir la verdad de las proposiciones referidas a objetos del mundo físico y, por tanto, susceptibles de experiencia sensible. Se trata de la verdad de las ciencias empírico-naturales, distintas de las ciencias sociales y humanas y de la filosofía, con un entramado simbólico y que, por tanto, se refieren a ámbitos de realidad autointerpretativos o autoexpresivos⁹⁹.

3.3 El proceso de simbolización. La imaginación

El hincapié de Voegelin acerca de la correlación entre la experiencia primaria y su articulación simbólica es explicable a partir de una constatación personal: sabe que la ideología constituye una suerte de opacidad simbólica, un velo que cubre la verdad o, dicho de otro modo, que oblitera la experiencia primaria de participación. Pero si la articulación de lo simbólico es diversa y está sometida a un largo proceso de

⁹⁷ *OH V*, p. 165.

⁹⁸ *AR*, p. 108 y ss.

⁹⁹ Este es uno de los puntos centrales de la crítica de Voegelin al paradigma positivista, que exige que el método propio de las ciencias empíricas sea el criterio de relevancia científica general. *LNCP*, p. 16 y ss.

diferenciación es porque el sujeto que protagoniza la vivencia de base ha de iniciar un proceso por medio del cual exprese su verdad. Cualquier análisis de ese proceso es espurio, puesto que, lo queramos o no, e incluso manteniendo todas las cautelas para no recaer en mitologías intencionales o proposicionales, no hay más remedio que hablar en ocasiones como si tratáramos objetos. Quede esto dicho a modo de precaución.

En este momento no nos interesa analizar la filosofía ni la reactualización meditativa de las experiencias primarias, sino imaginar cuál es el camino que recorre el sujeto que las experimenta. En el proceso de simbolización cabe distinguir tres hitos principalmente: la propia experiencia, la reelaboración imaginativa de la misma y, por último, la simbolización de la verdad. Podemos, en este sentido, reconstruir el itinerario que nos lleva desde la experiencia del sujeto hasta su concreción lingüística, estudiando con atención el *corpus* voegeliniano.

Empecemos haciendo una alusión a la experiencia. ¿Cómo tiene lugar esta? Ningún proceso de simbolización sucede en el vacío: el ser humano que descubre su condición teofánica es un sujeto encarnado y vive en un contexto determinado, en el seno de una sociedad, sumido en un mar de autointerpretaciones, en un orden simbólico, en un marco de sentido. Así, cuando en la luminosidad de la conciencia el ser humano se aproxima a la fuente del ser, lo hace una persona “que se mueve dentro de modos históricos determinados de experiencia y simbolización”¹⁰⁰. La concreción de esa experiencia atraviesa diversas fases y cada una de ellas exige, a quien tiene la intuición, superar “dificultades extraordinarias, dudas y resistencias”¹⁰¹.

Recordemos, al hilo de esta cuestión, el conocido pronunciamiento de Aristóteles cuando afirmaba que, en realidad, el filósofo es un amante del mito. Ese *dictum* prueba lo que Voegelin quiere decir: aunque la experiencia del ser es propia de un sujeto, con sus idiosincrasias, a fin de articularla lo más frecuente es que recurra a formas culturales e imágenes que tiene más a mano. Las nuevas simbolizaciones, aquellas que representan un nuevo inicio, son escasas y tardan años en gestarse, el tiempo en el que se desgastan

¹⁰⁰ *OH IV*, p. 125.

¹⁰¹ *OH V*, p. 95.

los símbolos precedentes y, mediante la persuasión social, se vencen las resistencias que aparecen cuando los nuevos intentan difundirse¹⁰².

En segundo lugar, hemos de referirnos al papel de la imaginación en el proceso de simbolización. Imagen es, en un sentido lato, la representación de una realidad. Si la imaginación adquiere tanto peso en la concreción de la experiencia es porque la realidad a la que se refiere es la realidad-ello, inobjetiva¹⁰³. Al no poder adaptarse a los parámetros del lenguaje proposicional, sociedades e individuos emplean los recursos disponibles, metaforizando el sustrato último y trascendente del ser. Como la imaginación es fundamental para la expresión de la verdad descubierta en la tensión existencial, el arco simbólico de lo veritativo es sumamente amplio. La imaginación, la capacidad creativa, resulta necesaria porque, como sugiere P. Caringella, es ella la que inaugura la posibilidad de acceso al misterio; de otro modo, no podía el ser humano hablar de ello¹⁰⁴.

Aceptando estas suposiciones, no habría inconveniente en interpretar la historia de la filosofía como el paulatino desarrollo de metáforas y símbolos imaginativos que tienen como finalidad expresar las diversas dimensiones de una misma experiencia, en la que a lo largo del decurso histórico la humanidad va profundizando, discerniendo, racionalizando, sin que la evolución sea inexorable, ni impida retrocesos, como atestigua el gnosticismo moderno. Este supone, comprensiblemente, una inversión del grado de diferenciación alcanzado en la historia.

“No hay verdad simbolizada -insiste Voegelin en el volumen póstumo de *Order and History*- sin el poder de la imaginación del ser humano para hallar los símbolos que expresarán la respuesta que dará al requerimiento de lo real”¹⁰⁵. Esto significa que el ser humano no es un sujeto pasivo en el proceso de iluminación de la realidad: recibe una luz, pero su misión asume un papel creativo a la hora de plasmar por medio lingüísticos la experiencia. Continúa diciendo Voegelin en la cita antedicha: “gracias a su respuesta

¹⁰² Esta es otra de las dimensiones del llamado conflicto de verdades al que hemos hecho referencia antes y sobre el que necesariamente habremos de volver.

¹⁰³ *AN*, p. 165.

¹⁰⁴ Cfr. P. Caringella, "Voegelin: Philosopher of Divine Presence". Cfr. E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, o. c., p. 177.

¹⁰⁵ *OH V*, p. 52.

imaginativa, el hombre es una contraparte creativa en el movimiento de la realidad hacia su verdad”¹⁰⁶.

Que la verdad del símbolo dependa de la imaginación no quiere decir que sea inventada por quien la descubre, sino que la forma en que se concreta la experiencia de la realidad-ello no puede ser subsumida ni en la estructura sujeto-objeto ni ser evidenciada por el lenguaje proposicional. Así, la noción de imaginación que maneja Voegelin es más cercana a la gnoseología moderna que al realismo. Quizá esta orientación tan marcada tenga como causa la deriva representacionista provocada por el excesivo hincapié que hace el realismo en la “imagen” (*phantasma*), que resulta elaborada por el sentido interno (la imaginación). El intelecto agente opera sobre esa imagen, con el fin de abstraer la especie inteligible o el universal. Voegelin no podía en modo alguno desconocer la gnoseología clásica y es esto lo que nos permite afirmar que en él la imaginación queda desprendida de su enclave sensible, para proponerse como una capacidad creativa empleada con el objetivo de plasmar una experiencia meta-sensible, la más alejada de lo sensible que existe.

Para concluir con el problema de la imaginación, es necesario hacer varias precisiones. En primer lugar, en el decurso de la historia cambia y se altera la capacidad imaginativa y, con ello, el sentido de los símbolos. En su estudio de los órdenes históricos y de las sucesivas autorepresentaciones culturales, el pensador alemán se da cuenta de que en el nivel cosmológico de verdad -cuando todavía no se ha dado el “salto en el ser” y se pasa por alto la distinción entre inmanencia y trascendencia- predomina la analogía con el mundo natural. La comparación entre ambos es posible porque los diversos ámbitos ontológicos no han sido suficientemente racionalizados¹⁰⁷. La analogía, el recurso a realidades próximas y familiares como término de comparación, rige en un estrato de simbolización que permite hacerse una idea de lo inobjetivo con la luz puesta en lo sensible y cercano¹⁰⁸. Así como se puede perfilar un desarrollo de experiencias más compactas a otras más diferenciadas, es posible de igual manera esbozar cambios y alteraciones en la evolución de la imaginación simbólica, que va de formas más

¹⁰⁶ Ibidem, p. 53.

¹⁰⁷ *OHIV*, p. 126.

¹⁰⁸ No se refiere Voegelin a la analogía en términos lógicos, como alternativa a la univocidad y la equivocidad, sino a su carácter de comparación, sin mayor explicación.

compactas, en los que predomina la analogía, a otros más diferenciadas, rigurosas o que alcanzan mayores grados de abstracción¹⁰⁹.

La segunda consideración conclusiva de este epígrafe nos lleva a examinar el papel de la imaginación en el ejercicio de la filosofía y el predominio de la misma en el momento en que el teórico desea reactualizar las experiencias primarias precedentes. Siguiendo por nuestra parte la argumentación de Voegelin, hemos de sostener que, en la reivindicación de la experiencia primaria, un papel principal lo desempeña la imaginación del teórico. Ahora bien, en sus reflexiones, no queda suficientemente reflejada la relevancia metodológica de la imaginación. De este modo, aun cuando en *La nueva ciencia de la política* afirma, efectivamente, que el teórico “debe ser capaz de una restauración imaginativa de las experiencias de las que la teoría es una explicación” y que la facultad imaginativa solo se desarrolla bajo determinadas condiciones histórico-culturales¹¹⁰, no insiste suficientemente en que de la imaginación depende la reactivación de la vivencia primaria, constituyendo, pues, la capacidad inventiva del ser humano una de las condiciones indispensables del ejercicio filosófico.

Pero la imaginación, en tercer y último lugar, es una pendiente resbaladiza. Sí, abre caminos insospechados en los que desplegar la pluralidad de los símbolos y multiplicar el sentido de la experiencia ontológica por excelencia, pero deja expedita la senda por la que transita su deformación. Las enfermedades del espíritu nacen de un mal encauzamiento de la imaginación; esta también “hace posible el sueño de dominar de forma plena la realidad mediante la creación de su imagen”¹¹¹. Mientras una imaginación ordenada conduce a la mirada filosófica, atenta y cuidadosa con el ser, el espacio de libertad creativa abierta por la misma determina la irrupción de la *libido dominandi*, la utopía de transformar la verdad del hombre como ser creado, por la pseudoverdad de un creador impostado. La *hybrys*, la *pleonexia*, el pecado, en fin, tiene como resultado la instauración de una realidad paralela: el mundo alternativo de la ideología¹¹².

¹⁰⁹ *OHI*, p. 43.

¹¹⁰ *LNCP*, p. 89. No me resisto a aportar una reflexión, a tenor de las dificultades actuales por recuperar experiencias humanas auténticas. La mediación de la tecnología y la pérdida de competencia lingüística es una de las causas evidentes del empobrecimiento de la capacidad imaginativa. Siguiendo el razonamiento, sin imaginación no es posible experiencia alguna porque no sería posible articularla, ni transmitirla.

¹¹¹ *OH V*, p. 53.

¹¹² Para hacer referencia a la repercusión de la ideología sobre la estructura ontológica, remitimos al último capítulo de esta investigación.

4. EL PROBLEMA DE LA VERIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Antes de continuar, hagamos un balance de lo establecido en nuestra investigación por el momento. Partíamos de la correspondencia entre lenguaje-conciencia-realidad, lo que nos llevó a constatar una distinción en el ámbito lingüístico entre un modo proposicional, al que pertenece la expresión de la realidad-cosa (de la estructura intencional de la conciencia), y el modo simbólico, propio de la experiencia primaria, la vivencia de la realidad-ello (estructura luminosa de la conciencia). Después, examinamos lo que significaba el símbolo, apuntando la íntima conexión entre este y la vivencia primaria del ser. Añadimos que el ámbito del símbolo es el del *Metaxy* o *Between*, puesto que constituye el engarce lingüístico entre inmanencia y trascendencia, con todo lo que ello conlleva. Al hilo de estas últimas observaciones, comentamos que no tenían ningún tipo de validez para Voegelin las teorías contemporáneas de la verdad, puesto que para él esta formaba parte de un evento y era comprendida como el paulatino descubrirse de la estructura de la realidad. Finalmente, trazamos la función que la imaginación tenía en el proceso de simbolización.

A nadie se le escapa que lo sugerido permanece incompleto. Falta por desentrañar un problema fundamental, una cuestión a la que no fue inmune Voegelin: ¿Cómo salir de ese universo que conforman realidad y lenguaje, lenguaje y pensamiento, y verificar la “verdad” de la experiencia? ¿Cómo diferenciar los diversos tipos de verdad y bajo qué criterio? Algo se ha dicho al hablar de la adecuación de la verdad del símbolo, así como cuando se ha mencionado la paradoja del lenguaje, análoga a la paradoja de la conciencia. Recordemos que tanto para analizar diferenciadamente la intencionalidad como la luminosidad necesitábamos una tercera perspectiva diversa a las dos mencionadas. Esta perspectiva la ofrecía lo que Voegelin llamaba “distancia reflexiva”, que aporta una visión más abarcadora desde la que validar la dualidad tanto de la conciencia como del lenguaje. Sin esa distancia, ningún pensador podría escapar del confucionismo, ni ponderar la adecuación de la expresión lingüística con su experiencia correspondiente.

La distancia reflexiva es la dimensión terapéutica que se requiere, el criterio para determinar cuándo irrumpe el equívoco de tratar la realidad-ello bajo las categorías de la intencionalidad o de articular la vivencia primaria por medio del lenguaje proposicional, hispotasiando las tensiones experienciales en realidad autónomas e indiferentes,

cancelando el *Metaxy* o *Between* y, finalmente, mudando los símbolos por conceptos¹¹³. La distancia reflexiva es el foco que posibilita demarcar lo luminoso de lo intencional, así como su adulteración, y a la vez descubre el sentido y la realidad inobjetivable de lo simbólico.

Sin embargo, no es un procedimiento que sirva para analizar como un observador externo las experiencias, sino que constituye una meditación participativa sobre esas experiencias, a las que reactualiza, ensayando su validez. “La investigación reflexiva pertenece al mismo *Metaxy* divino-humano como los símbolos que se encarga de investigar. Así, mientras que los símbolos originarios contienen una estructura racional que puede ser articulada después reflexivamente, los actos cognitivos reflexivos [de la distancia reflexiva, JMC] solo son verdaderos si participan en la realidad divina que a su vez es participada en la emergencia del símbolo (...) La reflexión no es un acto externo de cognición dirigido al proceso como un objeto, sino parte del proceso que internamente tiene una estructura cognitiva”¹¹⁴.

A nuestro juicio, la distancia reflexiva es una manera de dar respuesta al problema de la verificación de la experiencia y, por tanto, a la pregunta por la adecuación del símbolo. Si se profundiza en el razonamiento voegeliniano y se acepta que la experiencia originaria es la vivencia de la trascendencia -por tanto, que toda la realidad humana gira en torno a la misma- la pregunta pertinente, insistimos, es adivinar el criterio del que disponemos para analizar las vivencias que se nos transmiten y determinar cuál de ellas expresa “la verdad del ser”, más aún cuando de lo que se trata es de una experiencia trascendente. Por plantearlo de un modo más directo: ¿Quién es el encargado de aquilatar la verdad? Es este el principal reparo que debe hacerse a todo el planteamiento voegeliniano porque en ninguna parte de su obra se resuelve con la claridad necesaria.

La verdad de la experiencia, nos dice, se trasluce en expresiones simbólicas, pero estas son inasibles y, como resulta evidente, por referirse a la realidad-ello no pueden ser de ningún modo confirmadas, ni verificadas, en el sentido de comprobadas¹¹⁵. Y, en

¹¹³ *OH V*, p. 110.

¹¹⁴ *WH*, p. 189.

¹¹⁵ Estamos seguros de que Voegelin diría que esta manera de plantear el problema es errónea, porque se asemeja demasiado a la forma de pensar del Círculo de Viena, del neopositivismo, una de sus principales bestias negras. Recordemos que para el positivismo lógico la verificación es el principio de demarcación entre lo que es científico y lo que no.

verdad, el símbolo no transmite información¹¹⁶; tanto el símbolo como la experiencia se mueven en un terreno inestable, del mismo modo que la filosofía avanza a tientas, entre el saber y el no saber. A estas dificultades para admitir una verificación se añade la que proviene del sentido existencial y experiencial de la verdad: esta es un fenómeno interno a la vivencia, que se patentiza desde la óptica del participante, no del espectador.

La verdad, señala en *Order and History*, “tiene sentido solo en relación con las preguntas de las que surge; estas preguntas, por su parte, tienen sentido solo en relación con experiencias concretas de la realidad de la que nacen; y estas experiencias, finalmente, tienen sentido únicamente en el contexto cultural que establece límites tanto a su dirección como al nivel de diferenciación inteligible”¹¹⁷.

Lo que se está planteando en este punto es una cuestión que incide en el propio estatuto cognitivo de la filosofía y a la que pensamos que Voegelin debería haber intentado responder de un modo más riguroso. Hay que valorar, no obstante, su empeño por rebatir la transformación de la filosofía en ciencia porque, desde su parecer, eso supondría tratar la experiencia del misterio en un sentido intencional, como si fuera verificable. Supondría el fin de la filosofía, la cancelación de su tensión erótica¹¹⁸. La filosofía, para Voegelin, es una búsqueda de la verdad existencial, “un intento de formular el significado de la existencia mediante la explicación del contenido de una clase determinada de experiencias”¹¹⁹, pero como tensión hacia lo inobjetivable no cabe corroborarla, en el sentido habitual que damos a esta última acción.

Aceptemos que se trata de una insuficiencia en el planteamiento voegeliniano. ¿Acaso es una debilidad puntual? Creemos que no: no es una insuficiencia meramente anecdótica, puesto que el vigor con el que cree defender el entramado hermenéutico de la filosofía y superar el subjetivismo depende de que el embate contra la ideología -contra el gnosticismo- alcance su objetivo. Según advierte él mismo, la experiencia se transmite simbólicamente y se articula en un orden: orden espiritual, social e histórico. La necesidad de superar la mentalidad verificacionista del positivismo y el interés en evitar el dogmatismo de lo que denominó la “metafísica proposicional” fueron los principales

¹¹⁶ *OH V*, p. 38.

¹¹⁷ *OH IV*, p. 125.

¹¹⁸ El progreso que busca Hegel y la transformación de filosofía en ciencia, en sabiduría lograda, supone el fin de la búsqueda y obliga a las hipóstasis. *RP*, p. 118.

¹¹⁹ *LNCP*, p. 82.

motivos que le llevaron a establecer dos criterios distintivos para ponderar la verdad de las experiencias: la racionalidad metafísica y el orden.

A) La racionalidad metafísica: Para valorar la adecuación del símbolo a la experiencia, Voegelin se refirió a la “ganancia en luminosidad”. Se trata de un criterio demasiado inefable y no suficientemente preciso, como debería ser para el éxito de su propia argumentación. Mentiríamos si dijéramos que no fue consciente de ello. Lo fue, manifiestamente, puesto que de otro modo no se podría explicar su teoría normativa de la historia y su interés por deslindar las etapas compactas y las diferenciadas. Asimismo, es evidente que empleaba algún tipo de criterio para afirmar que se alcanzó el mayor grado de desarrollo con la revelación judeo-cristiana y la filosofía griega. Este criterio de la racionalidad metafísica hace referencia, pues, al grado de diferenciación de las estructuras ontológicas que articula -y se transmite- a través de las formas simbólicas. La racionalidad consiste, pues, en distinguir con máxima claridad -luminosidad- entre trascendencia e inmanencia y separar, sin autonomizar, Dios, Mundo, Sociedad y Ser Humano.

“Algunas experiencias -afirma- tendrían que calificarse como superiores, otras como inferiores, a partir del criterio objetivo del grado de racionalidad que éstas admiten en la interpretación de la realidad. Las experiencias religiosas de los filósofos místicos griegos y del cristianismo se considerarían superiores porque permiten el desarrollo de la metafísica; las experiencias religiosas de Comte y Marx se considerarían inferiores porque prohíben el planteo de preguntas metafísicas”¹²⁰.

Creemos que Voegelin fue totalmente consciente de estas objeciones y de hecho se percibe en su obra una preocupación cada vez mayor por abordar el mordiente crítico de la filosofía. Queda esto claro por el hecho de que en sus últimos escritos -por ejemplo, en el volumen póstumo que cierra *Order and History*- se refiriera a la cuestión de la “distancia reflexiva”. Sugiere que en la recapitulación crítica que hace el filósofo de las experiencias y símbolos -en un nivel meta-experiencial, si se permite la expresión- es donde se examina atentamente la propia inteligibilidad del símbolo y se mide su adecuación. “El sentido de los símbolos -explica- puede ser diferenciado del lenguaje para proceder a su traducción crítica en el lenguaje del análisis reflexivo, un procedimiento hermenéutico que asume que los símbolos originales (...) contienen,

¹²⁰ LNCP, p. 38.

aunque velados y expuestos de un modo compacto, una estructura racional que resulta inteligible por medio de la reflexión”¹²¹.

B) El orden individual y político. Las experiencias -y lo mismo cabría decir de los símbolos- no son teóricas; redundan en la práctica, porque la trascendencia se revela como fuente de orden, tanto individual como social¹²². Es posible, partiendo de lo anterior, colegir que la verdad de una experiencia se puede atestiguar mediante su poder para estructurar tanto la psique de los sujetos -orden existencial- como el entramado institucional de una determinada comunidad. Se trata, como en el caso de la racionalidad metafísica, de un criterio poco preciso. Porque, cabe interrogarse, ¿cuál es la razón por la que el orden de la verdad antropológica o soteriológica es preferible al orden cósmico? ¿Por qué rechazar, en sí, el orden -si se permite el término- gnóstico?

¿Hace todo lo anterior a Voegelin un relativista cultural? En nuestra humilde opinión, ni mucho menos. A pesar de que en una primera aproximación se siente que adopta esa postura, la admisión de la racionalidad metafísica y la adopción del orden como criterio le impiden suscribir el postulado principal del relativismo, a saber, que todas las manifestaciones culturales o simbólicas son iguales y tienen idéntico valor. Las dificultades que se atisban en su planteamiento proceden de la naturaleza mística de su opción. Joseph Ratzinger estudió en un ensayo las diferencias entre la religión cristiana y lo que denomina las religiones místicas, aquellas que se caracterizan por trasladar lo absoluto al ámbito de la interioridad humana, y también deístas, que corresponden casi literalmente con la posición de Voegelin¹²³. Ratzinger explicaba que, desde el punto de vista de estas últimas, Dios podía ser experimentado, pero no conocido. Por eso, la teología a la que se ven condenadas es la apofática. Frente a ellas, el dato objetivo de la Revelación del Dios personal, tal y como se manifiesta en la Biblia, refiere el teólogo alemán, salva al cristianismo del relativismo¹²⁴. Dejamos aquí apuntadas estas ideas porque nos ayudan a comprender cuáles pueden ser los motivos por los que Voegelin no ofreció una respuesta más lograda sobre la verificación de las experiencias primarias.

¹²¹ *OH V*, p. 132.

¹²² *AR*, p. 12.

¹²³ Se sabe que E. Voegelin envió a Ratzinger, a la sazón obispo de Múnich, alguna obra. De hecho, se conserva una carta de este último al primero en la que, además de agradecerle el envío, comenta la fascinación e impacto que tuvo en él *Ciencia, política y gnosticismo*.

¹²⁴ Cfr. J. Ratzinger, *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (Santander: Ciudad Nueva, 2007).

5.LA FILOSOFÍA COMO SÍMBOLO

5.1 La teoría como esclarecimiento crítico

Una de las principales pretensiones de la filosofía voegeliniana es la de recuperar el concepto clásico de “teoría” y anclarlo de nuevo en la experiencia. Es esto lo que se puede deducir, en concreto, de su aportación a la filosofía política: al aludir a la ciencia del orden y redescubrir la racionalidad metafísica, rebate la reconducción positivista, es decir, el cercenamiento de la ciencia por una mirada reductiva basada en una equivocada “neutralidad axiológica”. Frente a ello, Voegelin apela a la concepción de *episteme* entendida como indagación en diversas regiones de realidad¹²⁵, apuntando que lo real, como hemos visto, es un ámbito sumamente abarcador, ya que incluye lo existente y lo no existente. Es más, las diferenciaciones explicadas hasta ahora han servido para exponer no solo que lo real integra lo objetivo y lo inobjetivo, sino que esto último, la trascendencia, es el fundamento de la existencia, la causa del ser, y por tanto del campo de lo objetivo.

No cabe duda de que Voegelin dota de hondura existencial a la teoría, desligándose de una comprensión naturalista y descriptivista habitual en el momento en que escribe. Lo hace porque según indica E. Webb, para nuestro autor el conocimiento es un proceso existencial¹²⁶. Dejemos que sea él quien lo diga con su peculiar estilo: “La teoría no es meramente una opinión sobre la existencia humana en sociedad, sino que es un intento de formular el significado de la existencia mediante la explicación del contenido de una clase determinada de experiencias”¹²⁷. Se refiere Voegelin, como es posible deducir, a la ciencia política, pero su reflexión se puede aplicar al campo de las ciencias humanas, las basadas en la autointerpretación de la realidad, esto es, aquellas que buscan responder a la cuestión del sentido. Las ciencias naturales, que dirigidas a la inmanencia y, por tanto, sustentadas en la intencionalidad, emplean el lenguaje proposicional, y son válidas, claro está, si no se extralimitan o abandonan su campo objetivo de estudio¹²⁸.

¹²⁵ LNCP, p. 37.

¹²⁶ Cfr. E. Webb, Eric Voegelin, *Philosopher of History*, o. c., p. 89.

¹²⁷ LNCP, p. 82.

¹²⁸ La distinción entre estos tipos de ciencias aparece ya en su primer trabajo, *OFAM*. Allí comenta cierto aspecto de la distinción, la autorreflexividad de las ciencias humanas: “Las ciencias naturales no tratan de

No encontramos en la obra de Voegelin ninguna clasificación epistemológica y ello es debido no tanto a su desconocimiento del desarrollo de la teoría de la ciencia contemporánea -no debemos olvidar que se formó en un contexto neokantiano, por lo que este tipo de discusiones estaba a la orden del día- cuanto a su interés por reivindicar un método común a ciencias o saberes de índole hermenéutica, es decir, conocimientos cuyo ámbito cognitivo no se refiere a objetos sensibles, sino que apunta a “realidades significativas”, a las que se accede a través de símbolos, e inobjetivas, situadas en esa dimensión “que no es la dimensión temporal en la que radican los objetos sensibles, ni la de la eternidad divina fuera del tiempo, sino de algún modo entre los dos, en la dimensión que Platón simbolizó con el término *Metaxy*”¹²⁹. Creemos haber dejado suficientemente claro cómo se produce tanto esa experiencia primaria, ontológica, como los medios de su incardinación en el lenguaje, de modo que damos por sentado que se entiende el modo en que Voegelin eleva la dignidad epistemológica de la teoría clásica, admitiendo el papel de las ciencias empírico-naturales.

Debemos diferenciar, sin embargo, la experiencia primordial de lo que, rigurosamente hablando, constituye una “teoría” ya que mientras que la vivencia de la trascendencia puede ser común a muchas personas, no todos los seres humanos son capaces de razonamientos “teóricos”. La teoría -la *episteme*- implica un “plus”. Primero, porque la teoría debe distanciarse en lo posible de la experiencia, a fin de ensayar su validez o adecuación; la teoría se sitúa en la dimensión reflexiva de la conciencia. En segundo lugar, porque la *episteme* no puede equivaler sin más a la vivencia: exige un método. “La ciencia comienza por la existencia precientífica del hombre, por su participación con su cuerpo, alma, intelecto y espíritu, por la comprensión [intuitiva, JMC] que tiene en todas las regiones de la existencia y que le está asegurada debido a que su propia naturaleza es su epítome. De esa participación cognitiva primaria, inflamada de pasión, surge la ardua vía, el *methodos*, hacia la consideración desapasionada del orden en la actitud teórica”, escribe¹³⁰.

¿En qué consiste, pues, la actitud teórica principalmente? El teórico se halla en un “mundo interpretado” (Rilke), preñado de significaciones, lleno de símbolos, de índices

sí mismas, sino de objetos que en esencia trascienden el medio en que se expresan. Por su parte, la filosofía (...) implica autorreflexión, reflexión sobre sí misma”. *OFAM*, p. 7.

¹²⁹ *OH V*, p. 42.

¹³⁰ *LNCP*, p. 18.

lingüísticos con pluralidad de sentidos que exigen ser desentrañados; la misión de quien teoriza es reconectarlos con las experiencias que subyacen a ellos. Su labor es la aclaración, el esclarecimiento crítico de los símbolos: Voegelin confiesa que se inspira en Aristóteles, quien se dio cuenta, en la interpretación que propone, de que el propósito de la ciencia consistía “en transformar los símbolos desarrollados a fin de articular las experiencias en tópicos de la especulación”¹³¹.

La teoría, por tanto, constituye un proceso terapéutico y Voegelin la concibe de manera análoga a como, por ejemplo, lo hace A. J. Ayer: como una forma de discernir lo que tiene sentido de lo que son pseudo-problemas¹³². Que no lleve a error la comparación: hay distancias insalvables entre Voegelin y el Círculo de Viena, pero late un mismo deseo de realzar la función crítica de la teoría. El anhelo de Voegelin, que es el que nos interesa en esta investigación, es indicar que la terapia de la ciencia pasa inexorablemente por el examen crítico de los símbolos y las experiencias de verdad que los dotan de sentido, lo cual exige, por un lado, que el teórico no se sitúe en la posición de un tercero imparcial y, por otro, admitir las diferencias entre los símbolos de las experiencias y los conceptos (*topoi*) que sirven para analizarlos, como se ha visto anteriormente¹³³.

5.2 *El ser humano, buscador de la verdad. La inquietud existencial*

No todo hombre, acabamos de afirmar, es teórico. Ni toda persona tiene capacidad suficiente para proceder a un esclarecimiento crítico y metódico, como el que implica la ciencia, de los símbolos existenciales, sociales e históricos que condicionan el contexto en el que vive. Todo ser humano, sin embargo, es un buscador de la verdad. Es esto lo que se deduce de la fenomenología voegeliniana acerca de la existencia humana. Esta está marcada, como a nadie se le escapa, por la experiencia de la trascendencia, esa vivencia primaria que le lleva a reconocer que no es él mismo la causa de su existencia. Que vive bajo el juicio de la presencia de Dios, lo cual le “conmina a examinar su propio modo de obrar y la manera que tiene de relacionarse con los demás como un juez, preguntándose si su acción ayuda a procurar orden”¹³⁴. Constata -vivencia- de ese modo su verdad: que

¹³¹ *OH III*, p. 331.

¹³² Cfr. A. J. Ayer, *El positivismo lógico* (Madrid: Taurus, 1965), p. 14 y ss.

¹³³ *LNCP*, p. 42. Para una distinción entre los símbolos, referidos a la realidad-ello, y los conceptos, objetivizadores, puede verse también: *OH V*, p. 55 y ss.

¹³⁴ *HA*, p. 19.

es un ser constituido racional y espiritualmente -noética y neumáticamente-, de modo que su existencia depende de la causa divina del ser¹³⁵.

La búsqueda imprime a la existencia humana de tensión e inquietud, tal y como expresó Platón en *El banquete*, uno de los diálogos preferidos de Voegelin. Hay un anhelo de trascendencia, una preocupación por hallar y aproximarse a la causa última del ser, una direccionalidad, un impulso a salir fuera de sí, que constituye el origen de la aventura filosófica¹³⁶. Pero, exactamente, ¿de dónde nace la inquietud? El desasosiego despierta en la conciencia de que el ser humano es contingente y vive en el *Metaxy*, entre la finitud y lo infinito, entre la temporalidad y la eternidad. O también de la conciencia de su ser mortal y su vocación a allegarse a la fuente divina del ser. Siendo más concretos, brota de la incertidumbre, lo que sitúa al ser humano en una posición paradójica, pues no puede abordar ese problema experiencial desde la posición en que lo hace el sujeto cognitivo - no puede dominarlo, no puede desentrañar el problema-, sino que se siente atraído y repelido por la trascendencia, cercano y lejano a la vez. Es el ámbito de lo que G. Marcel, ya hemos visto, denominó el misterio.

La situación queda muy bien expresada con la ironía socrática: la vivencia de la inquietud supone el conocimiento de una ignorancia en torno al fundamento último de la existencia; es, por tanto, un saber en el no saber. “Esta situación de ignorancia respecto al centro decisivo de la existencia es más que desconcertante: es profundamente inquietante y desde esa honda ignorancia brota la ansiedad de la existencia”¹³⁷. Esto último, por lo que atañe al no saber. Sin embargo, el emplazamiento en el que se ubica quien siente esta inquietud no es el de la ignorancia absoluta, ya que en ese caso no habría salida a su situación. “La búsqueda no es un deseo ciego”, sino contiene cierta visión y dirección trascendente y, al menos, la conciencia de la propia ignorancia¹³⁸.

Desde nuestro punto de vista, la insistencia que hace Voegelin a lo largo de su trayectoria sobre esta posición originaria del hombre resulta de una enorme relevancia por diversos motivos. En primer lugar, de ella depende la recuperación de la dimensión existencial de la filosofía, frente a su relevancia cognitiva. No es que se rebaje esta última,

¹³⁵ *HA*, p. 31.

¹³⁶ Se trata de una tensión existencial que marca la vida humana. El gnosticismo y las ideologías son intentos espurios por pacificar la tensión y, por tanto, impiden el encuentro con el fundamento.

¹³⁷ *OHI*, p. 40.

¹³⁸ *AN*, p. 148.

pero el deseo de nuestro pensador no está en subrayar que la filosofía es un conocimiento alternativo al científico¹³⁹, como intentan hacer, comprensiblemente, muchas de las corrientes filosóficas de principios del siglo XX para contrarrestar la devaluación epistemológica del saber filosófico a raíz de la crisis positivista¹⁴⁰, sino aclarar la radicación existencial de la filosofía: su carácter de vivencia, de conmoción. Ese es el prisma con el que procederá a la exégesis de la historia de la filosofía.

La inquietud da lugar a la búsqueda y esta es una constante humana, un universal, según opina uno de los que más ha estudiado la obra voegeliniana, Glenn Hughes, quien indica lo siguiente: “Para Voegelin, lo que es constante y universal en la existencia humana es la búsqueda de sentido (...) Esta búsqueda continua de la verdad y del orden a la que se refiere Voegelin constituye el principio dinámico y permanente de cada individuo y cada sociedad, en la medida en que la existencia es una lucha por la experiencia de sentido y de su realización”¹⁴¹.

En segundo lugar, Voegelin ayuda a tomar conciencia de cómo realmente brota la filosofía, de cuál es la espita que abre el alma naturalmente filosófica. Hacerlo en las circunstancias actuales no está de más puesto que de ello dependerá, como es evidente, que se mantenga vigente, o en su caso despierte, la vocación por la filosofía. Consúltense los libros de textos existentes y se percatará uno de que la exposición acerca de los orígenes de la filosofía se encuentra plagada de tópicos y lugares comunes. O bien se reflejan las condiciones que hacían de las polis los sitios adecuados e ideales para el nacimiento del genio filosófico o, en los peores casos, se localiza el origen de la filosofía, de un modo anacrónico, en otras regiones y tiempos¹⁴². Pero una de las confusiones más graves es aquella que, de un modo acrítico, reafirma la idea de que el comienzo del pensar filosófico nace de la “admiración” (*to zaumatsein*), pues el sentido que tiene en español el verbo “admirar”, en nuestro criterio, yerra a la hora de transmitir la dimensión perturbadora y desconcertante que posee en griego, su conexión con lo maravilloso y divino. Se admira quien se aproxima a lo numinoso, a lo que es fascinante, al tiempo que tremendo (*mysterium tremendum*). Siguiendo este hilo argumental, no queremos dejar

¹³⁹ En la lucha contra el positivismo, tan importante para comprender la filosofía de la primera parte del siglo XX, se insiste en rescatar esa perspectiva.

¹⁴⁰ Por ejemplo, la propia Fenomenología, pero también el realismo.

¹⁴¹ Cfr. G. Glenn, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, o. c., p. 74.

¹⁴² Si tenemos en cuenta que en las realidades inobjetivas, en los asuntos filosóficos, nos las vemos con símbolos, “filosofía”, como “ser humano” o “Dios” constituyen símbolos para transmitir acuñados en momentos precisos de la historia.

pasar la ocasión para señalar que quizá el desencantamiento del mundo (M. Weber) tenga mucho que ver en el desprestigio y marginación de la filosofía. Si así es, tal y como pensamos, la aclaración de este marco de inquietud existencial que precede al despertar filosófico sería una de las aportaciones más sugerentes de Voegelin e incluso uno de las más dignas de destacarse, para la recuperación de la misión originaria de la filosofía.

Sin embargo, que la inquietud y el desconcierto sean experiencias primarias y fundamentales para el ser del hombre no quiere decir que estas se articulen necesariamente de forma filosófica. Este será el asunto que abordaremos a continuación, en el siguiente epígrafe, en el que trataremos el problema del mito. Por ahora, ahondemos algo más en esa singular experiencia de la ignorancia consciente, de inquietud existencial, apuntando separadamente algunas de sus características.

- En la inquietud existencial se toma en consideración la situación de dependencia del ser humano, su condición de criatura. Más que un dato revelado o religioso, se refiere a la vivencia de participación, ya analizada en el capítulo precedente. Para Voegelin, lo principal es la distinción entre el ser y la nada¹⁴³.
- Con esa dependencia, la inquietud toma la forma de un preguntar o cuestionar. Ciertamente, “no es la experiencia de algo, sino la vivencia de un cuestionar que nace del conocimiento de que el ser del hombre no tiene su fundamento en sí. El conocimiento de que el ser no fundado en sí mismo hace que surja la pregunta por el origen y de ese modo se revela el ser como un proceso”¹⁴⁴. Al mismo tiempo, ese cuestionar implica una intuición de lo que se busca, de modo que se plasma como un movimiento en la dirección de la trascendencia. El filósofo es un interrogador. No hay indicio más sintomático de la cancelación de la filosofía que la prohibición de las preguntas¹⁴⁵.
- Voegelin diferencia entre el movimiento del alma hacia la trascendencia a partir de su inquietud interrogadora y el movimiento de la trascendencia como presencia (*parusia*) que atrae al ser humano. Para entender este movimiento, es necesario precisar que dota de un sentido dinámico al *Metaxy* o *Between*: este está

¹⁴³ *OH IV*, p. 122-123.

¹⁴⁴ *AN*, p. 86.

¹⁴⁵ La “prohibición de las preguntas” es el correlato de la posibilidad de un saber absoluto y, por eso, es la base de cualquier “sistema”. *RP*, p. 95.

tensionado porque en él concurre lo humano y lo divino, inmanencia y trascendencia, movimientos y contramovimientos, preguntas y respuestas¹⁴⁶.

- Al ser un movimiento, la perturbación se expresa mediante narraciones. “El evento de búsqueda -señala Voegelin- es una narración (...) La narración emerge como el simbolismo que expresa la conciencia del movimiento humano-divino y los contramovimientos de la búsqueda de la verdad (...) La narración es la simbólica forma que el cuestionador tiene que adoptar necesariamente cuando ofrécete explicaciones de su búsqueda”¹⁴⁷.

Faltaría, para terminar, dar cuenta de cómo se produce la inquietud existencial, explicar el contexto socio-histórico en que emerge. El desconcierto existencial por la finitud, la constatación de la situación de lo humano en el *Between*, puede tener lugar siempre que la experiencia humana no quede pacificada por las ofertas de sentido y los símbolos que encuentra en derredor. Este es la causa de que la turbación pueda en ocasiones dar lugar a un cambio en el campo cultural, político y social, alumbrando un nuevo nivel de verdad. Lo que se quiere decir con todo ello es que la inquietud, que hace que se tambalee la existencia de un determinado sujeto, está condicionada por la constatación de una situación de desorden y de sinsentido¹⁴⁸.

“La búsqueda de la verdad (...) no sucede en el vacío. Se produce en campos sociales constitutivos por antiguas experiencias de orden y sus simbolizaciones de verdad que ahora, para quien se interroga [y asume la inquietud, JMC] han caído en desorden o declinan”¹⁴⁹. Si puede irrumpir la sensación de desasosiego es porque la tensión no se puede atenuar con el recurso de los medios simbólicos vigentes. Voegelin estaba tan convencido de que la búsqueda de la verdad -de una nueva verdad- tenía lugar siempre como respuesta a una situación de desorden que, en todas sus obras, sin excepción, habla de esta última como el factor explicativo de la sucesión de órdenes culturales. El desorden es lo contrario de la *episteme*: es la falsedad, el reino de la *doxa*, de las sombras¹⁵⁰. Pero

¹⁴⁶ *OH V*, p. 51-52.

¹⁴⁷ *OH V*, p. 38.

¹⁴⁸ Voegelin no emplea la expresión, pero es indudable que el desorden que experimenta el filósofo, y la posibilidad de vivenciar en la hondura de su psique una fuente trascendente de orden, es fruto de la crisis de sentido que vivencia.

¹⁴⁹ *OH V*, p. 39.

¹⁵⁰ *RP*, p. 85.

la conciencia de las sombras es lo que da lugar al movimiento de resistencia, de rebelión contra el desorden y la falsedad de la existencia¹⁵¹.

5.3 *Experiencia noética y neumática*

Mito, filosofía y Revelación

Por el momento hemos considerado la inquietud y la desazón existencial que brotan a partir de la experiencia primordial. Ha llegado la ocasión de referirnos a las diversas formas simbólicas en que dicha vivencia se expresa. Se trata de un aspecto central en Voegelin: no en vano, en sus contribuciones repasa exhaustivamente las maneras en que las culturas y civilizaciones han buscado superar el desconcierto existencial y articular un nuevo orden -una nueva verdad- de una forma patente¹⁵². Desde este punto de vista, se debe apuntar que, aunque el modo en que estos esfuerzos se llevan a cabo es muy distinto, en todo proceso de simbolización destacan algunas notas comunes: 1) En primer lugar, predominan en todas las articulaciones culturales un hondo sentido de la participación, es decir, la conciencia de que el ser humano no es el autor del ser, sino parte del mismo. 2) Además, en segundo lugar, todas ellas expresan una clara preocupación por la durabilidad de la existencia, de la mortalidad, frente a la cual se atisba la inmortalidad, que se procura mediante la inserción de lo humano en la eternidad del fundamento divino del ser. Asimismo, aparece la necesidad de la persona por adaptarse al orden trascendente. “En la existencia, nosotros experimentamos la mortalidad; en el ser, vivenciamos lo que puede ser simbolizado solo por la metáfora negativa de la inmortalidad; en nuestra distinción como existentes, experimentamos muerte; en nuestra participación en el ser, vida”¹⁵³. 3) El tercer rasgo característico es el intento de hacer inteligible el ser por medio de la creación de símbolos que reflejan la estructura ontológica de todo lo real. 4) Por último, Voegelin se refiere a la analogía, a la que hemos hecho referencia con anterioridad, esto es, al uso de fenómenos más cotidianos para expresar lo inobjetivo¹⁵⁴.

De todos estos rasgos, es necesario para los propósitos de esta investigación decir algo más sobre el tercero. Ello nos permitirá responder a la siguiente cuestión: ¿cuáles

¹⁵¹ *HA*, p. 19.

¹⁵² Como se sabe este es el objetivo principal de *Order and History*.

¹⁵³ *OHI*, p. 42.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 41-46.

han sido los métodos por medio de los cuales el ser humano intenta dar cuenta y racionalizar su experiencia trascendente? Este interrogante nos ayudará a abordar la concepción voegeliniana de la filosofía, partiendo de una idea que expresa nuestro autor en *Anamnesis*: “Todas las personas se hallan igualmente entusiasmadas por el asombro, pero ese asombro se puede expresar mediante formas simbólicas [el mito, por ejemplo, JMC] o por medio de la filosofía”, entre otras¹⁵⁵. En efecto, si intentamos hacer un repaso por símbolos empleados a fin de “explicar” y expresar la vivencia primordial constataremos el paso de formas más compactas a diferenciadas, del mito a la filosofía y la Revelación. De nuevo, apreciamos aquí el equilibrio que busca Voegelin entre una mentalidad relativista -aceptando la pluralidad de símbolos para expresar una misma experiencia, tal y como hemos explicado- y el objetivismo -al identificar experiencias y símbolos de mayor racionalidad o que posibilitan mayor grado de diferenciación, con los problemas adyacentes que se han visto anteriormente-.

“Buscar, encontrar y dar con el fundamento de las cosas es razonar, cualquiera que sea la forma simbólica que asuma. La razón por tanto debe ser reconocida como parte de la filosofía y de la *mitopoiesis*, aunque utilicen distintos modos de racionalidad”¹⁵⁶. Mito, filosofía y Revelación constituyen, por tanto, símbolos que se elaboran en concretos periodos de la historia a fin de hacer inteligible la experiencia primaria. Entre ellos hay distintos niveles de diferenciación y rinden distintos grados de verdad. Son, en palabras de nuestro autor, diversas “expresiones simbólicas de la experiencia de asombro y participación en el fundamento y, por tanto, equivalentes, aunque en ellas no se alcanza el mismo conocimiento de la verdad en relación con el fundamento”¹⁵⁷.

Con estas afirmaciones, se capta de un modo novedoso y muy distinto el paso del “mito al logos”. De hecho, estamos ahora en condiciones de orillar de una vez por todas la interpretación racionalista, aquella que desprestigia y desluce las respuestas míticas. Según Voegelin, el mito no es una respuesta tentativa que rechaza después la filosofía ofreciendo una contestación definitiva al problema del *arjé*; más bien, mito y filosofía son dos respuestas inteligibles, ambas simbólicas y racionales¹⁵⁸, elaboradas por el ser humano para afrontar el sentido de la existencia. Aunque hay una jerarquía entre ellas,

¹⁵⁵ AN, p. 157.

¹⁵⁶ WH, p. 74.

¹⁵⁷ AN, 157-158.

¹⁵⁸ En cuanto formas simbólicas, no hay paso del mito al logos, sino del mito a la filosofía.

eso no significa que el mito deba rechazarse: por el contrario, es válido en su momento y condición histórica¹⁵⁹. Se entenderá que Voegelin estime, sugestivamente, que el ataque al mito por parte de la filosofía es un ataque a la trascendencia¹⁶⁰.

Aceptemos que esos tres componentes -mito, filosofía y Revelación- son formas simbólicas. ¿Cuál es su elemento diferenciador? De la lectura de la obra de Voegelin se pueden deducir lo siguiente, sin pasar por alto que hay una misma experiencia primordial. El mito es una forma simbólica compacta que provee una verdad cosmogónica. En el ámbito mítico existe solo la inmanencia del cosmos, sin que el ser humano diferencie aún entre trascendencia e inmanencia, ni se percate de su condición en el *Metaxy* o *Between*, al relacionar todas las cosas en un orden intracósmico indiferenciado¹⁶¹. Eso dará lugar a un determinado orden político y a una concepción de la temporalidad característica, como veremos en el siguiente capítulo. La forma narrativa que emplea el mito es la cosmogonía, en todas sus vertientes¹⁶². El mito es la forma simbólica característica de lo que denomina Voegelin “imperios cosmológicos”.

La clave para la transformación simbólica de la que surgirá la filosofía y la historia es el avance en la diferenciación o, lo que es lo mismo, la desintegración de la unidad cosmogónica en trascendencia e inmanencia. “En el mito -expone Voegelin- aparece la especulación cosmogónica; en el simbolismo de la Revelación, la creación desde la nada por parte de Dios; en la filosofía, la cuestión es el fundamento del ser del mundo”¹⁶³. Ahora bien, todos esos cambios quedan sintetizados en lo que ha llamado Voegelin el *Leap in Being* -Salto en el ser- que rige y determina la transición entre formas míticas, la filosofía y la Revelación¹⁶⁴. ¿En qué consiste este salto? Implica “el descubrimiento del ser trascendente como fuente del orden del individuo y la sociedad”¹⁶⁵ y su distinción, frente a la indiferencia en que aparece en lo mítico el fundamento y lo fundamentado. También del tiempo, puesto que la distinción escatológica redimensiona el ciclo de la temporalidad no como una sucesión inconexa de eventos, sino como el decurso de la

¹⁵⁹ *OH IV*, p. 113. Ahí se niega Voegelin a interpretar los mitos con las anteojeras del presente. Los mitos, dice, no son “restos de fábulas no históricas”, sino intentos de explicar los sucesos vividos. Se trata de una manera de entender el mito influenciada por M. Buber.

¹⁶⁰ *WH*, p. 78.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 75.

¹⁶² *OH V*, p. 85.

¹⁶³ *AR*, p. 85.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 79. La expresión la toma de Kierkegaard.

¹⁶⁵ *OHI*, p. 164-165.

existencia bajo la presencia de Dios, en el *Metaxy*, con un fin metahistórico indisponible e incierto para el ser humano¹⁶⁶.

Lo neumático y lo noético hacen referencia a dos símbolos que denotan la inserción de la trascendencia en la conciencia humana: uno, *Nous*, de origen griego; lo neumático, originado a partir del hebreo *ruah* (espíritu). Son símbolos funcionalmente equivalentes, con la salvedad que veremos. A pesar de la importancia que alcanza la diferencia no encontramos un análisis muy preciso en la obra de Voegelin de sus distinciones. Nuestra interpretación coincide con la de E. Webb¹⁶⁷.

Tanto la filosofía como la Revelación parten de la constitución de lo humano en el *Metaxy* y distinguen -de una manera u otra- la fuente divina de la realidad participante. Asimismo, revelan al ser humano en su libertad radical y en su verdad existencial, como un sujeto activo en el drama del ser que, cuyo deber es “armonizar” su vida y su sociedad con los requerimientos del orden trascendente. “La diferenciación nueva en filosofía es la experiencia del ser humano como un ser que vivencia el orden del ser y su propio orden como algo de acuerdo con aquel”¹⁶⁸. Por eso, en ambos casos se hace depender el orden de la existencia del amor al ser divino¹⁶⁹.

Si esto es así, ¿es lo mismo la filosofía que la Revelación? También entre ellas hay factores diferenciadores y el más importante salta a la vista: la filosofía hace referencia a la búsqueda (*zetema*) que lleva al hombre hacia el fundamento inobjetivo, sin alcanzarlo nunca; en cambio, la Revelación consiste en la recepción por parte del hombre de la invitación o apelación divina. Así, la distinción principal es la direccionalidad del movimiento hacia el ser trascendente: en el caso de la filosofía es el sujeto quien se siente impulsado, a la manera de una búsqueda, y en el caso de la Revelación, lo que sucede es que es el ser divino quien atrae al individuo, mediante la Revelación de la palabra, tomando la iniciativa, por decirlo así. La filosofía es un “invento griego”, mientras que el camino de la Revelación queda inaugurado en Israel y parte de Dios como creador y fuente del ser; concretamente, en la manifestación de Yahveh en el Éxodo: “Soy el que

¹⁶⁶ *HA*, p. 18. *AR*, p. 122 y *OHI*, p. 151 y ss.

¹⁶⁷ Este autor explica lo que nosotros entendemos por distinta direccionalidad, si bien con otros términos. E. Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of history*, o. c., p. 54.

¹⁶⁸ *AR*, p. 85.

¹⁶⁹ *LNCP*, p. 82.

soy”¹⁷⁰. En ambos casos, tanto en la filosofía como en la Palabra revelada, hay un curso o camino de encuentro en la realidad del *Metaxy* de lo humano con lo divino.

Lo expone claramente Voegelin en *Hitler y los alemanes*: “Existe un fundamento del ser, una causa primera, una prima causa o *proton aiton*, con el que, como criaturas, podemos relacionarnos, ya sea desde un punto de vista filosófico, mediante la búsqueda intelectual -el *zetema* de la filosofía platónica-, o, desde la perspectiva neumática, mediante la escucha atenta de la palabra revelada”. Y continúa en esa cita que extendemos por su claridad: “Gracias a esa búsqueda de la trascendencia a la que se lanza el hombre, una búsqueda que emprende bien a través del amor que, en la experiencia filosófica, le lleva más allá de sí mismo, elevándolo a lo divino, o bien a través del encuentro amoroso con la palabra revelada, el ser humano participa de Dios”¹⁷¹.

Experiencia noética y neumática. La filosofía como Revelación

La filosofía es una experiencia noética porque en ella la facultad humana más importante es el *nous* o razón, que equivale, de acuerdo con lo explicado, al nivel de la luminosidad de la conciencia. Voegelin era consciente del amplio campo semántico de lo noético e hizo muchos esfuerzos por apuntar los distintos significados que recoge. De forma sintética lo noético o racional es “un término empleado para denotar la tensión entre el hombre y el fundamento divino de su existencia a cuya zaga o búsqueda va”¹⁷². Partiendo de esta idea principal, en una conferencia impartida en la Universidad de Emory, en 1967¹⁷³, distinguió diez usos de la palabra, cada uno con su correspondencia en el *corpus* filosófico griego:

1. Como conciencia de existir gracias al fundamento divino del ser.
2. Como búsqueda o *zetesis* hacia el *sophon* divino.
3. En cuanto movimiento o *kinesis*, como atracción hacia el *Nous* divino.
4. Como sensorio de la trascendencia, que contribuye a que el hombre se comprenda como existente.

¹⁷⁰ Voegelin hace una interpretación ontológica de la Revelación de Yahveh. *OHI*, p. 459 y ss.

¹⁷¹ *HA*, p. 28 y 30.

¹⁷² *TDOH*, p. 329.

¹⁷³ La conferencia lleva por título “The drama of humanity”, precisamente, y se recoge en el libro homónimo. Cfr. *TDOH*, p. 174-242.

5. Puede denotar, asimismo, la capacidad humana para articular su comprensión por medio de ideas inteligibles.

6. En referencia a la práctica, implica la preocupación existencial por el fundamento.

7. En relación con el sentido anterior, ofrece la base de la ética puesto que implica el esfuerzo del ser humano por adaptarse al orden entrevisto en su búsqueda.

8. Como facultad que posibilita la comunicación del hallazgo, mediante la *peitho* o persuasión.

9. La razón como constituyente de lo humano, mediante la participación en el *Nous* divino¹⁷⁴.

10. Y, por último, hace referencia a un constituyente comunitario o social, puesto que todo ser humano participa en el fundamento del ser y, por tanto, son iguales unos a otros. Este es el sentido de la *homonoia* (*homo-nous*) aristotélica. La semejanza noética es la sustancia de la sociedad¹⁷⁵.

En la experiencia noética, pues, hay un avance en el grado de intelección sobre el trasfondo ontológico de la realidad, que implica tanto la diferenciación entre trascendencia e immanencia como la aclaración de la estructura cuaternaria: Dios, Mundo, Hombre y Sociedad. De ahí que no se alcance un mayor saber, sino un mayor grado de claridad, como se vio en su momento. “La experiencia noética no da como fruto el conocimiento de una realidad hasta ese momento desconocida, sino que hace posible la percepción diferenciadora entre una comprensión de realidad que se caracterizaba por ser compacta”¹⁷⁶.

Asimismo, la experiencia noética es una vivencia que radica en la mente del filósofo, es decir, es, en primer término, individual. El sujeto se siente inflamado y se lanza a la búsqueda de una trascendencia que se le escapa. El movimiento comienza a partir de la sensación de desorden. A través de ese movimiento y moción, de esa experiencia, el ser humano descubre su condición contingente e intenta expresar su verdad a través de símbolos¹⁷⁷. Como consecuencia, la experiencia noética disuelve la validez de

¹⁷⁴ Una idea que repite en *HA*, p. 29. Allí dice: “fueron los filósofos los que tuvieron la experiencia del hombre como un ser constituido por la razón o *nous*”.

¹⁷⁵ *TDOH*, p. 214-216.

¹⁷⁶ *AN*, p. 176.

¹⁷⁷ Por mencionar algunos: *pistis*, *eros*, *philia*....

los símbolos precedentes; en concreto, de lo mitológico, “liberando la estructura del mundo de un modo radical y removiendo las hipotecas míticas”¹⁷⁸.

A la hora de hacer referencia a lo que supone la noesis, Voegelin ha empleado mucho la imagen bergsoniana de “apertura”; la metáfora es muy oportuna porque el avance noético horada el orden cósmico cerrado e indiferenciado de los mitos. “Cuando el alma se abrió a la realidad trascendente, halló una fuente de orden superior al orden establecido de la sociedad, así como una verdad en oposición crítica a la verdad a la que había llegado la sociedad (...) La apertura del alma marcó una época a través de su avance de lo compacto a la diferenciación de la experiencia, de la oscuridad a la claridad”¹⁷⁹.

La experiencia diferenciadora y la búsqueda confirman la idea que subyace a la comprensión voegeliniana de la filosofía: esta no es un conjunto de ideas ni una doxografía, sino que constituye un evento en la historia del ser, un acontecimiento teofánico en el que “el *nous* se revela a sí mismo como una fuerza ordenadora en la psique”¹⁸⁰. Es, por tanto, un saber experiencial acerca de la existencia ordenada por el amor al ser trascendente¹⁸¹. El filósofo plasma mediante símbolos su experiencia y, por tanto, esta puede ser comunicada y compartida a los demás. El saber filosófico asume una forma narrativa -en cuanto que implica un acontecimiento y es un proceso que, al tender a la realidad no existente, inobjetivable, no tiene fin¹⁸²- y constituye un movimiento meditativo hacia el fundamento de todo.

Gracias a que se expresa, adquiere intersubjetividad, de manera que los filósofos posteriores pueden reactivar de nuevo las experiencias de la trascendencia a fin de examinar la adecuación entre las vivencias y los símbolos¹⁸³. Sin embargo, Voegelin parece identificar las experiencias filosóficas originarias de las actualizaciones posteriores de las mismas, aunque es indispensable distinguir unas de otras. Porque no es lo mismo la filosofía surgida del evento primordial que la que parte de su reactualización posterior. La filosofía es no solo un fenómeno histórico, sino un elemento constituyente de la historia pues ambos símbolos -historia y filosofía- se originan una vez se ha

¹⁷⁸ *AN*, p. 106.

¹⁷⁹ *LNCP*, p. 189.

¹⁸⁰ *AN*, p. 101.

¹⁸¹ Cfr. E. Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of history*, o. c., p. 281.

¹⁸² *OH V*, p. 70.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 131.

producido el *Leap in Being*¹⁸⁴. No estamos con estas matizaciones excediendo la letra de lo que afirma nuestro autor. Así, por ejemplo, en su crítica a la idea de filosofía absoluta, indica que precisamente la labor del filósofo es “penetrar en cada posición histórica espiritual hasta el punto donde reposa en sí misma, es decir, hasta donde arraiga profundamente en las vivencias de la trascendencia de cada pensador”¹⁸⁵. Aquí no tenemos más remedio que remitir tanto al método anamnético como a la distancia reflexiva, mediante la cual se aclaran críticamente los símbolos acuñados por quienes son los protagonistas de las vivencias precedentes. También E. Webb halla esa diferencia y habla, en este sentido, de símbolos primarios y secundarios. Dice: Un símbolo primario “expresa una experiencia filosófica o espiritual genuina. El secundario reemplaza al primario cuando el símbolo original se separa de la vivencia que lo origina y se refiere a una experiencia (real o supuesta) diferente de la originaria”¹⁸⁶.

A partir de lo explicado se entiende queda mucho más justificado calificar a Voegelin de filósofo místico. La vivencia filosófica es una visión, una intuición de la realidad inobjetable que se intenta expresar, siempre de forma precaria, mediante el símbolo. En este sentido, lo más interesante para nuestra investigación es entender la noción voegeliniana de filosofía como un revulsivo de la concepción contemporánea. Desde este punto de vista, procedemos a señalar los rasgos más significativos:

1) *Unión de teoría y praxis*. El evento trascendente, el descubrimiento de la trascendencia, no cabe entenderlo como un “saber” o una ganancia teórica. Es un evento que desborda lo teórico y lo práctico, en el sentido de que, en el contacto con el fundamento divino, el ser humano se siente conminado a armonizar su existencia al orden atisbado. La mejor forma de caracterizar este aspecto es con el término “conversión”. Quien tiene la “*visio*”, dice Voegelin, “experimenta un giro, la *periagogé* platónica, una inversión o conversión hacia la fuente verdadera del orden. Y este giro, esta conversión, es algo más que un aumento del saber en relación con el orden del ser; es un cambio (...) un salto cualitativo”¹⁸⁷. Esta perspectiva práctica de la teoría no es fácil de discernir, pero creemos que no se puede pasar por alto; desde nuestro punto de vista, no es cierto

¹⁸⁴ AN, p. 124. Es constituyente porque implica la consolidación entre trascendencia e inmanencia, la diferenciación que determina el inicio de la historia en cuanto *Metaxy*.

¹⁸⁵ FF, p. 57.

¹⁸⁶ E. Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of history*, o. c., p. 288.

¹⁸⁷ OHI, p. 48.

que Voegelin haya dejado de lado la praxis: decir esto es no entender que la teoría es ya acción¹⁸⁸.

La experiencia resulta tan intensa que el individuo “se siente transformado en un nuevo ser”¹⁸⁹. En su correspondencia con L. Strauss, nuestro pensador es mucho más explícito, al señalar que la filosofía, tanto originaria como la reactualización de las experiencias subyacentes, constituye una “forma de catarsis, una *purgatio* en el sentido místico, con el objetivo personal de la *illuminatio* y la *unio mystica*”¹⁹⁰. De hecho, nuestro interés en la filosofía voegeliniana se despertó precisamente al constatar que era un autor que reivindicaba la conversión como fin último del pensar filosófico.

2) *La filosofía como búsqueda inacabada, como apertura.* La filosofía o experiencia noética se estructura en el nivel de la luminosidad. No tiene, pues, un objeto. Ciertamente, en la recuperación y aclaración crítica de las experiencias originarias, la filosofía se las ve con ideas y conceptos, que se refieren mediatamente a las experiencias, pero como proceso de búsqueda del ser trascendente, no tiene cumplimiento definitivo. Esta es la razón metodológica por la que cualquier sistema filosófico está condenado al fracaso, ya que implicaría el desconocimiento de que la filosofía se mueve en el *Metaxy* y, por tanto, entre la inmanencia y una trascendencia inaprehensible. Es, pues, una búsqueda inacabada.

3) *La filosofía, amor al ser.* Siguiendo a Platón, Voegelin insiste en concebir la filosofía como una expansión espiritual basada en el amor: *amor Dei*, en la tradición agustiniana, amor a lo divino. “La filosofía se origina en el amor al ser. Es el esfuerzo amoroso del hombre por comprender el orden del ser y conformarse a él”¹⁹¹.

4) *La filosofía es terapéutica, crítica, con respecto a las creencias, símbolos e ideas socialmente aceptadas.* Hemos optado por distinguir entre la repercusión individual de la filosofía -la idea de conversión- de su sentido terapéutico y crítico a escala social. Así, en cuanto evento, la experiencia noética constituye un desafío social e histórico que cuestiona las verdades precedentes.

¹⁸⁸ E. Webb critica que Voegelin sea demasiado teórico y no haya reparado en las implicaciones más prácticas. Cfr. *Eric Voegelin. Philosopher of history*, o. c., p. 274-275.

¹⁸⁹ *AN*, p. 166.

¹⁹⁰ *FF*, p. 57.

¹⁹¹ *RP*, p. 101.

Lo hemos mencionado al referirnos al papel del esclarecimiento crítico que está llamada a desempeñar toda teoría digna de este nombre.

5) *El filósofo, hombre representativo*. La posibilidad de que la experiencia de la trascendencia de un sujeto pueda comunicarse, ser actualizada y vivenciada por el resto, y dar lugar a una nueva verdad social, exige un presupuesto antropológico de base: que todos los seres humanos estén igualmente constituidos. Voegelin hace suyo los símbolos clásicos -el *xynon* de Heráclito, la *homonoia* aristotélica y estoica, el *Mystici Corporis Christi* de la tradición escolástica y, finalmente, la noción de *Likemindedness* de Dewey- para afirmar que “todos los hombres son iguales porque participan de la misma realidad divina”, en cuanto criaturas teofánicas¹⁹². Ahora bien, también en base a ello, el haber vivenciado el evento dota al filósofo de ascendencia sobre el resto de los individuos. Las experiencias fundantes se “transforman en fuente de autoridad” y convierten el alma del filósofo en fuente de un nuevo orden social¹⁹³. El orden de su alma -que está a su vez estructurado de acuerdo con la visión del orden divino- se transforma en criterio del orden social y humano por antonomasia.

E. Sandoz ha dedicado mucha atención a la noción de filosofía en Voegelin. La filosofía es, para el pensador alemán, la forma simbólica por excelencia de la participación en la trascendencia a través de la razón o *nous*. Se trata de un movimiento autorreflexivo en el que el filósofo descubre la esencia singular de lo humano y su familiaridad ontológica con lo real, tanto con existente como con lo inexistente. “La indagación filosófica consiste en la búsqueda amorosa a través de la Razón divina de la que el ser humano participa y con la que busca ordenarse más perfectamente en una relación recíproca como cognoscente y conocido, como amado y amante. Así, el núcleo de la filosofía y también de la naturaleza humana es la apertura al fundamento entendiendo por tal una tensión vertical de la existencia que se hace inteligible gracias a los símbolos de la exégesis racional que llamamos noesis”¹⁹⁴.

Queda, para concluir con este capítulo, hablar de la experiencia neumática. La filosofía griega abrió la historia de la razón; la Revelación judeo-cristiana, la del espíritu.

¹⁹² HA, p. 120. Son iguales en potencia, puesto que Voegelin admite la distinción aristotélica entre quienes se guían por la razón (el filósofo), quienes se dejan guiar por estos últimos y, por fin, los necios, que ni pueden guiarse por sí mismos ni se dejan guiar.

¹⁹³ LNCP, p. 87.

¹⁹⁴ Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 185.

Ambas están definidas por la diferenciación que logran y la luminosidad ontológica que cada una aporta; especialmente esclarecen la relación entre ser humano y trascendencia y plasman la realidad del *Metaxy* en la que transcurre la existencia del hombre. Israel contribuye a inaugurar el curso histórico y el cristianismo instauro el principio soteriológico, en la medida en que afirma la posibilidad de que Dios salga al encuentro con el ser humano -con todo ser humano- y lo redima¹⁹⁵.

En este orden de cosas, es muy singular y significativa la manera en que Voegelin concibe la relación entre Atenas y Jerusalén, entre filosofía y Revelación. A diferencia de otros autores, como L. Strauss, no ve ninguna antítesis entre ellas, sino una modificación de la direccionalidad, como se ha apuntado. Más allá de que ofrezca una interesante interpretación del vínculo entre ambas tradiciones, para poner de manifiesto hasta qué punto es imprescindible reflexionar sobre sus aportaciones -uno de los objetivos de esta investigación, como se recordará-, son muy importantes las implicaciones que su filosofía tiene para comprender el problema de la secularización. Esta siempre será reductiva si de lo que se trata es de dejar en un segundo plano las experiencias de la trascendencia, puesto que Voegelin nos muestra que estas constituyen a la humanidad y determinan la sociedad y la historia¹⁹⁶. De nuevo queda patente por qué se debe interpretar toda la filosofía voegeliniana sobre la base de la experiencia trascendente. En ella se concitan también la filosofía y la Revelación, puesto que estas son dos formas -complementarias- de entender la relación del hombre con el ser divino.

Si esto es así, el análisis de la experiencia primordial -que sea posible o no, en definitiva- nos da la clave hermenéutica de la evolución cultural e histórica. Lo que se está sugiriendo es que es en la realización o ausencia de esas experiencias fundantes donde radica el origen de fenómenos como el individualismo, el colectivismo, la crisis de identidad, el populismo o el nihilismo contemporáneo. Dicho de otro modo: lo determinante es el ámbito del espíritu, a diferencia de lo que suponía el materialismo. Este aserto no es un brindis al sol: no puede serlo para quien, como Voegelin, buscó asentar de nuevo la filosofía en una auténtica experiencia, dándole base empírica. Prueba de que la desorientación tiene causas espirituales es el agudo análisis que ofrece del

¹⁹⁵ *LNCP*, p. 99.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 38. Según D. Germino, es importante subrayar cómo Voegelin indica que el proceso de secularización se debe ver como una “historia trágica de contracción de la experiencia”. Cfr. D. Germino, “Framework for Political Evaluation”, en E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1982), p. 128.

nazismo, afirmando, para escándalo de sus coetáneos, que no fue Hitler ni los instintos criminales de una parte minoría de la población alemana lo que causó la sevicia del radicalismo nacionalsocialista, sino la situación espiritual del pueblo y, especialmente, de sus representantes: su enfermedad espiritual, esto es, su negativa a reconocerse constituidos teofánicamente¹⁹⁷. Por esa razón, fueron incapaces de armonizarse con el orden auténtico del ser.

Filosofía y Revelación están muy próximas por cuanto son dos caminos en los que el hombre encuentra la realidad inobjetivable de Dios. Eso no quiere decir que se puedan confundir, ni que Voegelin diera a la Revelación o al dogma un sentido absoluto. Para él, lo filosófico y lo revelado, lo noético y lo neumático, constituyen un juego de símbolos en constante evolución y progresivo desvelamiento de la fuente del ser; la misión del filósofo es recordar su misma fuente vivencial, sin confundir sendas respuestas. Ahora bien, en los desafíos que se presentan a esas relaciones, cree necesario reivindicar el carácter revelado de la filosofía, en cuanto su irrupción está marcada por un evento teofánico¹⁹⁸.

En su lectura de la historia de la filosofía, destaca que ese origen “religioso” de la filosofía se ha ido perdiendo y olvidando, aunque, paradójicamente, no solo por el empuje de la filosofía moderna, sino principalmente por el cristianismo. En efecto, si se ha preterido el carácter revelador de lo filosófico y, con ello, su sentido trascendente es, de acuerdo con su exégesis, porque la primera filosofía cristiana diferenció radicalmente la razón natural de la gracia sobrenatural. “Que los pensadores griegos eran altamente conscientes de haber recibido una Revelación cuando ellos descubrieron el *nous* como fundamento del ser fue simplemente ignorado. Incluso hoy, el núcleo teofánico de la filosofía clásica es prácticamente desconocido gracias a su eclipse provocado por la doctrina cristiana de la razón natural”¹⁹⁹.

El motivo este movimiento cristiano debe buscarse en el sentido dogmático y cognitivo de la Revelación cristiana, definitiva según la Teología Fundamental, un aspecto que Voegelin, en cuanto filósofo preocupado por la historicidad de la verdad, no puede compartir. Sea como fuere, la relación entre lo noético y lo neumático determina

¹⁹⁷ HA, passim.

¹⁹⁸ AN, p. 110.

¹⁹⁹ A, p. 109.

la comprensión de la política y de la historia. Tras haber abordado en este capítulo las implicaciones de la vivencia primaria en el ámbito de la psique, del individuo, trataremos precisamente de las dos dimensiones -la social y la histórica- a continuación, en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO V

EXPERIENCIA TRASCENDENTE, POLÍTICA E HISTORIA

1. INTRODUCCIÓN

La experiencia de trascendencia, hecha posible gracias a la estructura luminosa de la conciencia, posee un sentido cognitivo y existencial. Entre otras cosas, tal y como se ha explicado, introduce la vida del hombre en el *Metaxy*, en la intersección de trascendencia e inmanencia. Es fuente del orden espiritual. Resulta tan relevante y tan decisiva que supera la biografía individual; así, del mismo modo que determina el inicio de una conversión y el nacimiento de la filosofía, marca igualmente la irrupción de la política y la historia.

Uno de los principales méritos de Voegelin es haber puesto de manifiesto que sin la diferenciación entre lo sacro y lo profano, sin captar la cualidad participativa en la que transcurre la existencia humana, no cabe entender la peculiaridad que alcanza la conformación comunitaria, ni tampoco el tiempo en toda su profundidad histórica. En este capítulo, precisamente, mostraremos cómo la experiencia primaria repercute en el ámbito de la sociedad y constituye la historicidad, modificando la comprensión secular de la comunidad política y del tiempo externo, y dotando a ambas de mayor hondura¹.

¹ En ambas dimensiones lo que está en juego no son posiciones teóricas, sino la comprensión del ser humano. Cfr. *OH III*, p. 78. Así lo ha visto también C. A. Casanova, que indica que la obra de Voegelin se

De la conciencia de participación y de la condición teofórmica del ser humano - en resumen, de la constatación de que está hecho a imagen y semejanza de Dios y de que en la trascendencia halla la fuente de su propio ser²-, nace la tensión de la existencia. Ocurre lo mismo con el orden: desprovista de la vivencia primordial, la persona no puede situarse en el conjunto del cosmos ni estructurar el transcurso de su vida entre el comienzo y el fin. En efecto, el descubrimiento de la trascendencia transforma la vida en un peregrinaje que emprende el *homo viator* con la vista puesta siempre en la fuente del ser. La trascendencia se revela como un “centro ordenante” y, desde este punto de vista, en criterio normativo³.

Se pueden diferenciar, partiendo de este núcleo de verdad existencial hecha posible y “revelada” por la luminosidad de la conciencia, tres niveles en los que repercute: en primer lugar, el orden y la propia estructura de la conciencia individual donde se asienta el descubrimiento de la atracción hacia el *sophon* divino, que determina un cambio de vida -la *periogogé* platónica, la *metanoia* o conversión⁴; en segundo lugar, el nivel de la existencia humana en sociedad, que es propiamente donde arraiga la reflexión y el orden político y, por último, en tercer término, “el orden de la existencia humana y social en la historia”⁵. Por decirlo de otro modo, hay una línea de continuidad que lleva de la experiencia -que es siempre individual, aunque late en ella la posibilidad de su difusión comunicativa- a la sociedad, la política y la historia⁶.

Pero ¿hasta qué punto la concepción de la política y de la historia están condicionadas por la experiencia fundamental? Él mismo nos lo confirma en la siguiente cita: “La conciencia [y, en concreto, la luminosidad, JMC] es el centro luminoso del que irradia el orden de la existencia humana concreta en la sociedad y en la historia”⁷. Si la política y la historia son inteligibles como campos -interdependientes-, es porque en ellos se refleja -y este es el desafío para el hombre- el orden divino que se hace transparente en

extiende hasta “las profundidades espirituales que animan al orden institucional”. Cfr. *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, o. c., p. 29.

² HA, p. 30 y OH IV, p. 326.

³ Lo explica nuestro autor en TNL, p. 40. Explica, en referencia al derecho, que hay una tensión entre el modelo de orden y su resultado, entre el deber y la realidad. Debo este descubrimiento a un comentario del profesor R. D’Ambrosio.

⁴ ARR, p. 125. Voegelin explica que lo que conduce a volverse hacia el fundamento del ser es “la existencia en la conciencia de que lo propio del ser humano es saberse constituido por su tensión hacia el fundamento divino de las cosas”.

⁵ AN, p. 407.

⁶ OH V, p. 40.

⁷ AN, p. 34.

la vivencia fundamental. La forma concreta en que reverbera la trascendencia en el *Between* de la política y de la historia es lo que estudiaremos a continuación. Para ello, partiremos de lo ganado en la investigación precedente y, particularmente, de la idea de orden, estableciendo la continuidad entre experiencia fundante, orden espiritual, orden social y orden histórico.

Antes de introducirnos en la cuestión, nos tomaremos la licencia de hacer una apreciación importante. Hay que tener en cuenta que tanto las aportaciones de Voegelin a la ciencia política como a la historia han sido determinantes, hasta el extremo de que ha sido considerado frecuentemente como un teórico de la política (J. Roiz) o incluso como un filósofo de la historia (E. Webb). La relevancia que cobran en su trayectoria estas disciplinas - que justifican, razonablemente, que los especialistas le hayan circunscrito a las mismas- no debe obligarnos a pasar por alto que nuestro objetivo secundario es exponer sistemáticamente las aportaciones globales de Voegelin -aunque sea señalando sus núcleos centrales, porque estudiar en su conjunto la obra excedería el modesto fin de nuestra investigación-, pero también demostrar la hipótesis principal, a saber, que la categoría central de sus contribuciones -el nudo gordiano- es la reelaboración conceptual de la experiencia, anclando el sentido primordial y básico de la misma en la conciencia luminosa de la trascendencia.

Los objetivos propuestos, principal y secundario, nos exigen obviar y dejar de lado muchos temas esenciales del trabajo del pensador alemán, así como discusiones no menos capitales, pero que, si se tiene en cuenta la perspectiva y finalidad de nuestro empeño, resultan tener únicamente significado incidental. Se ha comentado, en la parte introductoria, la dificultad que surge cuando alguien se acerca a una obra tan vasta, erudita y heterogénea como la de Voegelin y en es en el abordaje de esta parte de sus contribuciones -la dimensión política e histórica de la vivencia fundamental- donde uno puede quedar atascado con las numerosas ramas y flecos que abre, quedando frustrado con ello su deseo de ver por completo el bosque. Queremos dejar constancia de estos inconvenientes y de las limitaciones de nuestro trabajo para que se entienda que el planteamiento que ofreceremos a continuación sobre la ciencia política voegeliniana y su comprensión histórica es necesariamente parcial, no porque no seamos conscientes de las

innumerables aportaciones que ha hecho en estos campos, sino porque tomarlas en consideración supondría dejar de lado que nuestra preocupación principal⁸.

La política y la historia son símbolos con los que se articulan y expresan experiencias luminosas. Se entenderá mejor esto último si, además de recordar que en ambas esferas se refleja la constitución teofánica del ser humano e insistir en que conforman puertas por donde penetra la trascendencia, se aprecia que no son objetos externos susceptibles de ser conocidos al modo de la intencionalidad. Convertirlos en elementos espacio-temporales, ubicarlos en la realidad-cosa, implicaría incurrir en hipóstasis y, por lo mismo, dejaría fuera su sustancia participatoria, su cualidad o esencia de incardinarse en el *Metaxy*. Comprendidos como eventos de la luminosidad han de comprenderse ante todo como procesos en los que queda implicado y afectado el propio sujeto: este no está fuera, ni se relaciona con ellos a la manera de un observador, sino que el ser humano “es parte del proceso que quiere conocer”⁹.

A fin de verificar nuestra hipótesis de partida, podemos dar la palabra al propio Voegelin. En una de sus principales obras, *Anamnesis*, afirma contundentemente: “Los problemas del orden humano en sociedad y en la historia se originan en el orden de la conciencia”¹⁰. De ahí se concluye que la base de la filosofía política ha de ser su filosofía de la conciencia, continuando con su temprana intuición, según la cual el análisis de la conciencia -y, concretamente, de su orden luminoso- indicaba el camino para desafiar el orden de los movimientos ideológicos de masas¹¹.

Esto por lo que tiene que ver con la política. ¿Y la historia? ¿Cómo aparece en ella el vínculo de trascendencia e inmanencia? Nos referimos en su momento al inagotable y plural carácter de la experiencia ontológica: partiendo de esta idea, es obligado entreverar experiencia y tiempo, toda vez que la manifestación de lo trascendente sigue

⁸ Nos hemos ocupado de aspectos más concretos de la teoría voegeliniana en otros trabajos, como del Derecho, la relación de la Filosofía y la Revelación o el gnosticismo. Aun así, dejamos fuera otras cuestiones, como por ejemplo la explicación de minuciosa del orden histórico o la articulación de la representación en autores y momentos precisos de la historia. Para una referencia a los textos, se puede ver la bibliografía final. Una visión general de su obra y su influencia en esos ámbitos: cfr. J. M. Carabante, *Perfiles filosóficos. Persona, sociedad y derecho en el pensamiento contemporánea*, o. c., p. 12 y ss.

⁹ *AN*, p. 312. Para ver lo que ocurre cuando política e historia, en lugar de símbolos o índices de la trascendencia, se reputan como objetos, consúltese el siguiente capítulo. Cabría decir que para Voegelin una ideología es siempre un intento por reducir la realidad-ello a la realidad-cosa, por erradicar la dimensión trascendente en la inmanencia.

¹⁰ *AN*, p. 33.

¹¹ *A*, p. 3.

un proceso paulatino de desvelamiento, si bien no lineal, y la vivencia nunca es absoluta. Asimismo, hemos de tener en cuenta que Voegelin recupera la dimensión histórica de la teoría política, frente al reduccionismo positivista y a las sistematizaciones e intentos de axiomatizar la ciencia del orden comunitario. Es una reivindicador de la teoría política clásica, considerando que esta es la ciencia del hombre en existencia histórica: no cabe obviar que la concreción política del orden trascendente, efectivamente, sucede en un lugar y tiempo determinados, en una etapa contingente de lo que denominamos historia¹².

Voegelin va a postular, de ese modo, una ciencia política empírica, en la que los principios surjan al final de la reflexión, destilados de problemáticas contextuales, no una teoría política deductiva o abstracta¹³. Para él, como para otros cultivadores de la teoría política en el siglo XX, la historia es parte sustancial de la especulación sobre la sociedad. Es más: uno de los elementos que caracteriza a quienes rehabilitan, como Voegelin, Strauss o Arendt, la *politike episteme* es la incardinación en el tiempo histórico. Como ha recordado entre quienes han estudiado la filosofía práctica W. Hennis, la naturaleza tópica de la política exige tener claro que el juicio político no es apodíctico, sino dialéctico, y que la postulación de los principios se realiza en un momento posterior, tras el estudio de los casos históricos¹⁴.

Asimismo, la unión entre historia y política es una de las notas características de la filosofía voegeliniana. No en vano, el filósofo alemán decidió abrir de la siguiente manera *La nueva ciencia de la política*: “La existencia del hombre en sociedad es existencia histórica: y si una teoría de la política profundiza en los principios debe ser al mismo tiempo una teoría de la historia”¹⁵. Política e historia son indiscernibles porque ambas perspectivas se refieren al orden simbólico con los que los hombres, que viven en comunidades, dotan de sentido su existencia individual y social. Es tan evidente esta co-

¹² LNCP, p. 41.

¹³ AN, p. 411. Indudablemente, nuestro autor retoma la concepción Aristóteles de “praxis”, como se ha sugerido, pero no profundiza en la especificidad de la misma, ni la separa de la teoría. Con todo, es inquestionable que su crítica al cientificismo tiene en cuenta los efectos de la metodología científica de la modernidad en el campo político.

¹⁴ W. Hennis, *Política y Filosofía práctica* (Buenos Aires, Sur, 1973), p. 141 y p. 142.

¹⁵ LNCP, p. 13.

implicación que no es posible diferenciar las obras o estudios en los que Voegelin se preocupa de la historia de los que hace lo propio con la filosofía política¹⁶.

Como las experiencias y simbolizaciones nunca son definitivas, puede comprenderse y seguirse un cierto orden en el transcurrir histórico. Este es el objetivo principal que busca Voegelin con *Order and History*, una obra que parte de la idea de que el orden de la historia emerge de la historia del orden porque las sociedades se las tienen que ver con el problema de dotar de sentido su existencia¹⁷. Por decirlo con toda claridad: la filosofía política exige una filosofía de la historia y esta exigencia justifica que pensemos acerca del vínculo entre ambos campos de sentido.

2. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA VIVENCIA TRASCENDENTE

2.1 *Hermenéutica del campo social*

¿De qué modo atañe la vivencia fundamental a la existencia social del ser humano? Al describir el proceso experiencial, pusimos de manifiesto tres notas del mismo que son las de las que tomaremos el punto de partida para exponer el impacto social de la experiencia noética y neumática. Dijimos, de este modo, que: 1) quien experimenta la vivencia de la trascendencia es un sujeto corporeizado¹⁸; 2) el ser humano vive siempre, antes incluso de tomar conciencia de ello, dentro de un campo social, incardinado en una cultura y precisamente frente al contexto prevaleciente, frente a la verdad en la que vive irrumpen las nuevas experiencias, los nuevos niveles de verdad; 3) el ser humano, además, posee una naturaleza social, comunicativa, y por tanto no basta con que sea él quien encuentre la verdad; busca articular su descubrimiento o acercamiento a la fuente trascendente mediante símbolos y se sirve de la persuasión (*peitho*) para difundir entre sus coetáneos la experiencia transformadora; la condición de posibilidad que garantiza que pueda hacerlo es la participación de todo hombre en lo común: la comunidad humana universal que integran quienes poseen *nous* y espíritu.

La comunidad se enraíza y está unida a la esencia humana. “La naturaleza humana -explica Voegelin en un comentario en el que son visibles notas claramente aristotélicas-

¹⁶ Por ejemplo, por el título un lector poco avezado podría pensar que *La nueva ciencia de la política* tiene que ver con la reflexión sobre lo social y *Order and History* con la historicidad. Y, en cambio, la primera incluye una concepción de la historia, así como la segunda una teoría política *strictu sensu*.

¹⁷ *OHI*, p. 19,

¹⁸ *AN*, p. 399. Aunque se trata de un aspecto en el que no podemos ahondar, estos postulados le apartan de la teoría política racionalista, individualista y contractualista.

se realiza en el seno del orden social y lo determina”¹⁹. Al mismo tiempo, hemos de insistir en que cada individuo vive en una comunidad concreta y asume de ella los principales valores, la interpretación básica de su existencia mediante lo que se ha dado en llamar proceso de socialización. Gracias a él, se integra en un grupo social. Al referirse a la esfera de lo humano, la política ha de abarcar las dimensiones que caracterizan la singularidad del individuo: entre ellas, la religiosa. Lo explica acertadamente Voegelin en una de sus primeras obras, *Las religiones políticas*: “La comunidad es también un ámbito de orden religioso y el conocimiento de la situación política resulta incompleto en un punto fundamental si no abarca las fuerzas religiosas de la comunidad y los símbolos que expresan (...) En la comunidad política -concluye- el hombre habita con la totalidad del ser, comenzando por los aspectos corporales y terminando por los espirituales y religiosos”²⁰.

Hay que diferenciar entre la sociedad como institución de lo que Voegelin llama “campo social”. La distinción nos ayuda también para situar a nuestro autor en el panorama de la filosofía contemporánea. Siguiendo de nuevo a Oliver Marchart, se encuentran, de un lado, las corrientes políticas centradas en el análisis de la “política”, las cuestiones organizativas, un conjunto en el que situaríamos, por ejemplo, a la teoría política analítica, que busca dar soluciones racionales a los problemas, intentando esbozar una “ciencia de la política”; de otro, aparecen aquellos otros enfoques no fácticos, sino más bien normativos, cuya intención principalmente es aclarar la esencia de la política (“lo político” por emplear la expresión de Schmitt que reutiliza Marchart)²¹.

Quizá no esté de más recordar a este propósito, para contextualizar la concepción voegeliniana de sociedad más atinadamente, la distinción que emplea Habermas entre Sistema y Mundo de la Vida: mientras el primero hace referencia a la organización y el ámbito regido por la acción instrumental, el Mundo de la Vida se vincula con el sentido²². A partir de estas tipologías, Voegelin propone un acercamiento a la teoría desde lo

¹⁹ *HA*, p. 124.

²⁰ *RP*, p. 68.

²¹ Hay una correspondencia entre lo analítico, el enfoque de la ciencia política, el interés por lo fáctico y la política, así como entre lo continental, lo especulativo/normativo y lo político. O. Marchart, o. c., 115 y ss. Se puede ver también R. E. Goodin y P. Pettit (eds.), *A companion to contemporary political philosophy* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1993), p. 7 y ss.

²² Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Trotta, 2010), p. 589.

político, no lo institucional, abogando por una ciencia política normativa, que pivota sobre la dimensión mundano-vital de los complejos sociales²³.

La sociedad no es una organización; mejor dicho, no solo tiene que vérselas con cuestiones de organización, ni sistémicas, ni está constituida únicamente por un conjunto de estructuras anónimas. Acotar la política y circunscribirla a ese ámbito supondría restringir el horizonte de significados en el que se mueve el orden social, así como recortar su problemática a las cuestiones de poder y del derecho²⁴. Es más: de lo que se percata Voegelin, como veremos en los siguientes epígrafes al discutir sobre su teoría de la representación, es que el orden constitucional y los arreglos institucionales se sustentan sobre un entramado hermenéutico, sobre el campo social o la significación. Y que ese campo está determinado por las experiencias religiosas y vivencias trascendentes, de cuya difusión, consolidación y vigencia depende el edificio organizativo de la sociedad: la política, en resumidas cuentas, está condicionada por la comprensión de lo político y este constituye primordialmente un campo exegético, lo que implica que se asienta sobre una interpretación del ser humano, la sociedad y la historia nacida en la experiencia de la trascendencia²⁵. “El orden de la historia emerge de la historia del orden. Toda sociedad tiene que hacer frente, en sus concretas condiciones de existencia, a la tarea de crear un orden que dará sentido al hecho de su existencia en términos de fines humanos y divinos”²⁶.

Analicemos cómo se produce la traslación social del encuentro en la luminosidad de la conciencia entre la persona y la fuente última del ser. La experiencia de la trascendencia es tan disruptiva que no solo exige un cambio de vida individual; implica una catarsis tan absoluta que conlleva al mismo tiempo una nueva comprensión de la sociedad y del ser humano. Y en la medida en que toda persona comparte una misma naturaleza teomórfica, quien descubre una nueva verdad desea tanto comunicarla a sus congéneres como provocar cambios sociales. Ya vimos la base antropológica que permite

23 Esto es lo que subraya un experto en su obra como T. Gontier. Para ver cómo combina la hermenéutica, la dimensión prescriptiva y la descriptiva, vid. T. Gontier, *Voegelin. Symboles du politique* (Paris: Michalon Editeur, 2003), p. 14. Señala que la ciencia política constituye una “hermenéutica de símbolos”. Veremos a continuación por qué.

24 Con su concepción política, Voegelin se enfrenta al positivismo y a los efectos que puede tener la “neutralidad axiológica”, pero no debemos olvidar que si busca reconstruir la teoría política es porque se niega a entenderla a la manera kelseniana, es decir, como mera teoría del Estado (poder) o teoría del Derecho. *TAS*, p. 163.

25 *RP*, p. 24.

26 *OHI*, p.19.

considerar al filósofo “representante” del hombre por excelencia. Lo que tratamos de decir es que la vivencia primordial es fuente de un nuevo campo social. Este hallazgo - que, por cierto, Voegelin realiza al cabo de años y años de búsqueda intensa- es el que le lleva a concluir que el orden de nuestra existencia como seres humanos, tanto individual como colectivamente, se encuentra en el orden de la conciencia o, lo que es lo mismo, estriba en el encuentro del ser humano con la realidad divina²⁷. Así, la búsqueda de la verdad -que siempre es de índole religiosa, como hemos visto, pue supone una toma de postura acerca de la fuente del ser- se puede interpretar “como un intento por crear un nuevo campo social”²⁸.

Según K. Keulman esto implica que Voegelin habla de realidad política “para referirse a una realidad generada por la conciencia de seres individuales cuyas experiencias y expresiones simbólicas producen un campo social que tiene carácter también de campo histórico”²⁹. De esta manera lee la tesis de acuerdo con la cual el orden social e histórico arraiga en el orden de la conciencia. Pero no hay que olvidar que se trata de una conciencia ordenada y medida por la realidad divina. Si no fuera así, la construcción voegeliniana incurriría en el inmanentismo, defecto que él justamente achaca a los pensadores gnósticos.

La sociedad para Voegelin es un proceso de carácter hermenéutico. Porque lo social no son estructuras, sino complejos de símbolos y estos, en la medida que expresan interpretaciones de la existencia humana, conforman la realidad que estudia la política³⁰. Esta afirmación no es superficial: concierne y delimita la propia reconstrucción de la teoría política. De hecho, la posibilidad de hacerlo y de ahondar en el sustrato experiencial que subyace a los problemas socio-políticos aumenta el atractivo de Voegelin, que supera los enfoques utilitaristas de la teoría política de un modo mucho más profundo de lo que suele ser habitual³¹. Por esta razón, su obra hay que interpretarla no como un ataque al reduccionismo positivista, sino como un estímulo para recuperar las experiencias políticas de base.

²⁷ AN, p. 36.

²⁸ OH V, p. 39.

²⁹ Cfr. K. Keulman, o. c., p. XV.

³⁰ Cfr. E. Sandoz, *The voegeliniana revolution*, o. c., p. 93-95.

³¹ Para ver los enfoques habituales, se puede consultar M. Sandel, *Justicia* (Barcelona: Debolsillo, 2011). Se verá en qué sentido enfocar la política desde la experiencia noética resulta más profundo.

Por más que nuestro pensador, no hay que pasarlo por alto, somete al positivismo científico a un examen riguroso, detectando la inviabilidad de muchas de sus suposiciones, el punto decisivo de la argumentación es escapar de la perniciosa objetivación de lo social en tanto campo originado en experiencias de trascendencia individuales. Es ese el principal error en el que incurren la mayor parte de los filósofos que abordan la naturaleza de lo social: no aprehender ni captar que se trata de un símbolo, un índice, un complejo de significados; en definitiva, un proceso por el que se revela la verdad de la existencia humana. Sería ridículo intentar observar el fenómeno de la sociedad a la manera de un espectador externo, como si se tratara de un hecho natural; indudablemente este desacierto convierte la discusión en el seno de la ciencia social en un simple entretenimiento erístico³². ¿Acaso no es parcial esta manera de entender lo social? Lo sería si desconociéramos la dimensión sistémica, a la que alude Voegelin³³.

Como sabemos por lo explicado con anterioridad, resulta desencaminada la consideración de lo social desde la perspectiva de la intencionalidad -y, por tanto, no hay enunciados objetivos porque la sociedad no es una realidad-cosa-, porque la sociedad se sitúa en el ámbito de la luminosidad de la conciencia y, por tanto, acercarse a su esencia más profunda depende de la manera en que se aborde y comunique la experiencia humana central. Dicho lisa y llanamente: como símbolo, la sociedad es resultado de la postura que adopte el ser humano en una comunidad concreta hacia el fundamento divino del ser. Esta es la columna vertebral de la teoría política voegeliniana, tanto de su clasificación social -es decir, de su distinción entre sociedades compactas y diferenciadas- como de su comprensión de la representación política. Sin experiencia de orden -sea cual sea y admita o no la diferenciación de immanencia y trascendencia-, sin vivencias básicas sobre Dios, el mundo y la persona, no puede conformarse el campo social³⁴.

Voegelin es muy preciso a la hora de explicar qué es lo que quiere decir vinculando la conciencia luminosa y la sociedad política. No incurre en ninguna forma de colectivismo, ni atribuye conciencia a un ente colectivo³⁵; tampoco sostiene que el

³² Desde la perspectiva voegeliniana, los debates entre constructivistas y no constructivistas, colectivistas e individualistas, contractualistas y no contractualista, son siempre puntos de partida equivocados porque no aciertan a atisbar el complejo significado de lo social

³³ *LNCP*, p. 64 y ss. Allí habla de los sistemas representativos. Pero indica que el análisis de los mismos es limitado. En *HA* pone de manifiesto cómo con los mimbres de la ciencia política de la época no se puede comprender el “fenómeno Hitler”.

³⁴ *RP*, p. 68.

³⁵ La oposición de Voegelin al colectivismo es fundamentalmente una decisión antropológica, no meramente una opción que tome por las nefastas consecuencias organizativas de la misma.

individuo debe fundirse o desaparecer en su integración en la comunidad. Haciendo hincapié en que cada sociedad, gracias a las vivencias que posibilita entre quienes pertenecen a ella, crea símbolos con los que articula su experiencia de orden y su visión de la trascendencia -su situación en el mundo-, pone el foco de la reflexión política sobre el proceso por el que las “personas en concreto crean el campo social, es decir, un campo en el que sus experiencias de orden son comprendidas por otros individuos que las aceptan como suyas y permiten que informen sus motivos y hábitos (...) Son campos así los que llamo sociedades”³⁶.

Es a la dimensión interna, hermenéutica, de la sociedad a la que debe prestar atención la ciencia política si tiene intención de superar sus impulsos descriptivistas. Y esta dimensión solo puede nacer y aquilatarse partiendo del carácter conformador que posee la experiencia primordial. Por esta razón, y debido a que el significado de la sociedad o el campo social del que depende la inserción y comprensión del orden emergen simbólicamente, cabe decir que esta es la parte constitutiva del orden político y comunitario. La sociedad es un mundo en pequeño, un *kósmion*, dirá Voegelin, “iluminado mediante significados desde el interior por seres humanos que continuamente lo crean y lo producen como la forma y condición de su autorrealización”³⁷.

Ahora bien, esta dependencia de la sociedad con respecto a la experiencia primordial del ser, tiene su contraparte: al ser el hombre un animal político necesariamente lo político repercute en lo individual. La comunicación entre política y antropología es de doble dirección. La inserción en la sociedad es necesaria para toda persona, pero no porque con ella consiga -en un sentido utilitarista- satisfacer necesidades que, de otra manera, sería difícil paliar. Es que la vida en sociedad es “parte de su existencia humana” y, por tanto, el símbolo vigente en un campo social sugiere que el hombre es plenamente humano por su participación en un todo (lo común o comunitario) que trasciende su individualidad.

2.2. *La reconstrucción de la ciencia política*

Las consideraciones precedentes obligan a tratar a continuación la concepción voegeliniana de la ciencia política. Se trata de un aspecto central en su obra, no solo

³⁶ AN, p. 400.

³⁷ LNCP, p. 41.

porque, como se ha recordado, se ha visto en él a uno de los principales revitalizadores de la teoría política³⁸, sino por la incidencia que la experiencia del ser tiene en la configuración comunitaria. En este sentido, a nuestro juicio, desde un punto de vista sistemático, no se puede separar la ciencia política de su filosofía: de hecho, esta inseparabilidad apoyaría una de las hipótesis secundarias de este trabajo, a saber, que Voegelin no es solo ni exclusivamente un teórico de la política, sino un filósofo y que su visión de la comunidad se asienta sobre la experiencia que marca el inicio de la reflexión teórica. A este respecto, recordamos que es el fundador de lo que puede llamarse “ciencia del orden”.

Para ver de qué modo resulta indistinguible lo político de lo filosófico nada mejor que recordar la insistencia con que el filósofo alemán muestra la coincidencia entre el inicio de la filosofía con el de la *politike episteme*. A este hecho se añade otro: la filosofía tiene efectos en la configuración del campo social. Como evento, la reflexión política solo pudo darse en un momento peculiar de la historia, en Occidente, y en el seno de una más amplia actitud ante el fundamento último de lo real³⁹. La experiencia del ser es, de ese modo, la misma⁴⁰.

A tenor de lo dicho, cabe realizar una crítica a la indistinción⁴¹. Y sería razonable hacerlo teniendo en cuenta que vivimos en un contexto de especialización y que, desde el punto de vista gnoseológico, la defensa y aclaración de los campos epistémicos es un deber insoslayable. ¿Por qué Voegelin, que no es precisamente un pensador que esté falto de rigurosidad ni a quien le guste infringir su compromiso científico, pasa por alto estas distinciones? Es evidente que la política, en tanto que ciencia, se las tiene que ver con *topoi* y que ha de partir de ellos para elaborar conceptos específicos. Y no se puede decir que Voegelin no haya intentado hacerlo. Ahora bien, la unión entre política y filosofía en lo que se ha denominado ciencia del orden (E. Sandoz) es intensa porque haciendo hincapié en la misma el pensador alemán da cuenta de la especificidad del orden como derivado de la captación o intuición de la trascendencia. Basarse en esa unión le posibilita enmendar la neutralidad axiológica.

³⁸ Cfr. F. Vallespín, “La vuelta a la tradición clásica. Leo Strauss y E. Voegelin”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política V* (Madrid: Alianza, 2002), págs. 342 y ss.

³⁹ *LNCP*, p. 79.

⁴⁰ *OH V*, p. 39.

⁴¹ Se puede comprobar hasta qué punto las conecta en la exposición de la filosofía platónica en su totalidad como respuesta al desorden sofístico. *OH III*, p. 57 y ss.

Como ha indicado S. Vázquez, para Voegelin “el prerrequisito para el análisis científico de la realidad política es la percepción del científico o del teórico político acerca de la búsqueda del orden del ser y la apertura amorosa del alma a su origen como parte de una realidad trascendente, es decir, una apertura hacia el orden atemporal de la política”⁴². Según J. Roiz, lo curioso en su caso, y en el de otras figuras afines, como S. Wolin, es que vuelvan al pasado a fin de comprender el presente. Esto significa que su teoría política se asienta preferentemente y se ofrece como una historia de las ideas⁴³. El propio Voegelin hablará de una restauración de la ciencia política clásica, es decir, exigirá un “retorno a la conciencia de los principios”, no a los contenidos de la reflexión política antigua⁴⁴. Concretamente, se refiere a la vigencia de la ciencia política clásica porque “el punto de partida de la misma (...) no ha cambiado. Hoy, al igual que hace dos mil años, la *politike episteme* se ocupa de cuestiones que conciernen a todos y sobre las cuales todo el mundo se interroga. Y aunque en la sociedad de hoy las opiniones sean diferentes, el contenido no ha cambiado”⁴⁵.

Este marcado carácter histórico -al que hemos hecho referencia ya y que, como sugeríamos anteriormente, implica una conexión muy íntima entre política e historia- nace justamente de la noción de experiencia. Téngase en cuenta que la manera en que Voegelin afronta su tarea y lo que le conduce al esclarecimiento de las estructuras de la conciencia es su insatisfacción con la metodología neokantiana, así como las secuelas que dejaba en el campo de la praxis el postulado de la neutralidad axiológica, la negativa a aceptar los juicios de valor⁴⁶. De algún modo, se propone llevar a cabo un ajuste de cuentas con Weber, cuya obra determina la filosofía política en el siglo XX⁴⁷.

La vuelta a la ciencia política clásica no proviene de un desmedido e incomprensible atractivo hacia los precedentes, sino que resulta de una exigencia metodológica. Expliquemos por qué: lo que late en el fondo de esta decisión propedéutica,

⁴² Cfr. S. Vázquez, “La identidad ampliada: Eric Voegelin y el conocimiento terapéutico de la ciencia política”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 16 (2016), p. 23.

⁴³ Cfr. J. Roiz, “La teoría política de Eric Voegelin”, *Revista de Estudios Políticos*, 107 (2000), p. 34.

⁴⁴ Un retorno a la forma, puesto que la reivindicación del contenido contradiría la historicidad de las experiencias de trascendencia, tan marcadas en nuestro autor. *LNCP*, p. 14.

⁴⁵ *RP*, p. 89.

⁴⁶ *ARR*, p. 40.

⁴⁷ No se olvide, a este respecto, que *Derecho natural e historia*, de L. Strauss, es también una crítica a la neutralidad axiológica weberiana. Otra figura representativa del siglo XX, como Habermas, también construye su obra en diálogo con Weber. Cfr. M. H. Lessnoff, *La filosofía política del siglo XX* (Madrid: Akal, 2011), p. 17.

que obliga al teórico a volver a los fundadores de la *politike episteme*, es la posibilidad - ya estudiada- de reconstruir, mediante la meditación, las experiencias que subyacen a los símbolos. Si se aplica la verdad descubierta por Voegelin -a saber, que las ideas se desprenden de experiencias y que las vivencias fundamentales son religiosas-, cabe concluir que el propósito de la filosofía -y también de la política- es penetrar y hacer inteligibles las mismas. Lo comenta precisamente en su correspondencia con Leo Strauss: el objetivo del teórico ha de ser el de “penetrar en cada posición histórica espiritual hasta el punto donde reposa en sí misma, es decir, hasta donde arraiga profundamente en las vivencias de la trascendencia”⁴⁸. Por eso, más que un revitalizador de la teoría política en su sentido más antiguo, Voegelin ha de ser considerado uno de sus principales reconstructores.

A nadie se le escapa que si es menester reconstruir la ciencia política es porque su campo está deteriorado y se encuentra en ruinas. El pensador alemán, así como aquellos con los que comparte estilo, estaría de acuerdo y no consideraría exagerada la afirmación. Aunque a lo largo de nuestra investigación ya hemos aludido a la crítica epistemológica que realiza, conviene a fin de entender su interés por recomponer la esfera de la reflexión política analizar cuáles son en su opinión las causas de la descomposición. A todos los efectos, en el caso del filósofo alemán, es lo mismo referirse a la crisis de la política, donde indudablemente la desintegración está propiciada por el ambiente ideológico⁴⁹, que hacerlo a la de la ciencia política, donde los factores de empobrecimiento son de índole filosófica. En este último campo, son tres las causas de la disolución de la relevancia teórica de la praxis y, por tanto, los motivos que le impulsan a reconstruirla.

1. El olvido de la conexión entre la teoría y la experiencia, de modo que la ciencia política se convierte en una abstracción, perdiendo su mordiente práctico. Voegelin es consciente de que el excesivo interés por la sistematización científica aleja a la praxis de su foco principal. “En el ámbito de la ciencia política, lo que interesa es si el ministro X conoce sus funciones, si tiene iniciativa, si está informado de los asuntos sobre los que ha de tomar una decisión, si roba más de lo necesario o miente más de lo admisible, etc. No tiene interés especular sobre el Estado como ‘realidad de la Idea ética’ [se refiere a la idea hegeliana, JMC]; esta

⁴⁸ *FF*, p. 57.

⁴⁹ *AR*, p. 25.

es una afirmación incomprensible en términos políticos”, sostiene. Y continúa “la política versa sobre lo humano y si en lugar de reflexionar sobre los que detentan la representación de una sociedad, nos embarcamos en cavilaciones sobre el ‘Estado’, como Hegel, y otros lugares comunes, nos apartamos de su objeto de estudio”⁵⁰.

2. La suposición de que el modelo de las ciencias naturales es el único modelo epistemológico básico, con lo que se intenta reducir la ciencia política a una reflexión sobre hechos.
3. El postulado de que “los métodos de las ciencias naturales eran un criterio para la relevancia teórica en general”⁵¹. Como resultado de este último supuesto, se produce la hipóstasis y la reducción de los símbolos políticos a hechos.

Estas tres ideas alejan a la ciencia política de su anclaje en la experiencia fundamental, pues esta no es asimilable a los objetos sobre los que versa la ciencia empírico-natural: es un encuentro entre lo trascendente e inmanente y, por tanto, no se puede cosificar. En definitiva, aquellas presuposiciones alejarían la ciencia social de la experiencia primaria de orden.

Al sostener que la política es un momento de la filosofía, se nos está indicando que ambas son experiencias de sentido y que están vinculadas con la verdad de la existencia humana⁵². Como se puede comprobar, Voegelin no solo está dotando de mayor profundidad a la reflexión política, sino elevando su estatuto gnoseológico, frente a las tendencias positivistas⁵³. Nuestro pensador “ha devuelto su dignidad a la verdad pública”, entre otras aportaciones⁵⁴. Pero ¿cómo nació la ciencia política y cuándo? Podemos situar su origen en la Atenas del siglo V, en un momento histórico en el que se descubre la verdad del alma; es más, es la revelación espiritual el fulcro que da inicio a la política. En muchas de sus obras aparece una referencia explícita al origen de la ciencia política, a la lucha del filósofo por responder a la experiencia trascendente luchando contra el desorden en el que vive: contra lo que los filósofos clásicos denominaban *doxai*.

⁵⁰ HA, p. 27.

⁵¹ LNCP, p. 17.

⁵² RP, p. 87.

⁵³ La crítica al positivismo ocupa toda la primera parte de LNCP, p. 15 y ss.

⁵⁴ Cfr. C. A. Casanova, o. c., p. 135.

El nacimiento de la ciencia política -como el de la filosofía- está marcado por la conciencia del desorden, ya lo hemos dicho. Siempre es la convulsión de la existencia y la sensación de desarraigo lo que conmina al ser humano a volverse hacia su interior a fin de hallar una fuente o criterio de orden. Es un movimiento de resistencia frente al desorden prevaleciente en un campo social⁵⁵. Así, no hay lugar a dudas: Platón y Aristóteles son los que fundaron la ciencia política. “El acontecimiento decisivo para la fundación de la *politike episteme* fue la consideración, específicamente filosófica, de que los niveles del ser discernibles dentro del mundo culminan en una fuente del ser trascendente y de su orden” o el descubrimiento, en el nivel de la luminosidad, de la dependencia de la inmanencia de su fuente trascendente. “Esta consideración estaba enraizada en los movimientos reales del alma humana espiritual hacia el ser divino, que se experimentaba como trascendente”⁵⁶.

La ciencia política deriva de la experiencia del ser: es la intelección del orden social correcto y el intento de amoldarse a él a partir de la experiencia luminosa del orden trascendente⁵⁷. Quien se preocupa de la teoría política ha de estar atento a reexaminar los símbolos, aclararlos mediante los conceptos científicos, evitando las hipóstasis de los polos-tensiones, de la sustantivación de la trascendencia o la inmanencia y, especialmente, asegurando la comprensión de la condición humana como existencia en el *Metaxy*. Esta forma de entender la reflexión política salva -como ha visto acertadamente J. Roiz- de la tentación de la omnipotencia⁵⁸.

Aunque Voegelin dirija su atención a la filosofía clásica, no lo hace con el fin de reivindicar una vuelta sin más a quienes fundaron la teoría política. Por eso no duda en calificar su propuesta como “nueva”, según el título de su ensayo más conocido, puesto que la reflexión política ha de tener en cuenta las experiencias actuales -la concreta situación histórica de la época⁵⁹. El mismo Voegelin desarrolló su teoría política así: partiendo de situaciones de hecho, para desde ellas alcanzar principios generales. Lo hizo no solo a la hora de buscar alternativas al cientificismo positivista, sino también más tarde: las conferencias que impartió sobre *Hitler y los alemanes* son el mayor ejemplo y el más claro testimonio de que para él la política no consistía en enunciados generales,

⁵⁵ *OH V*, p. 39.

⁵⁶ *RP*, p. 87.

⁵⁷ *AN*, p. 309.

⁵⁸ J. Roiz, o. c., p. 37.

⁵⁹ *LNCP*, p. 15.

sino que “la investigación se ha de basar en experiencias políticas concretas, así como en el saber de la vida cotidiana, para después, y a partir de esos fundamentos, llegar al planteamiento de los problemas teóricos”⁶⁰.

2.3. Caracteres de la ciencia política como ciencia del orden

Después de haber analizado la base experiencial de la ciencia política y su imbricación con la filosofía, se puede ofrecer una definición de la misma. Esto ya sería suficiente para mostrar la pertinencia de estudiar a Voegelin, como intentamos hacerlo en este trabajo doctoral. Si se atiende a otras interpretaciones de su obra, se puede olvidar que la experiencia de la trascendencia es el punto nodal que vertebra y da sentido a la concepción comunitaria -y veremos en un momento también histórica- del protagonista de esta tesis doctoral.

Voegelin define la ciencia política como “la ciencia de la existencia humana en sociedad y en la historia, así como de los principios del orden en general”⁶¹. Una vez sentada esta definición, creemos que es interesante indicar analíticamente las principales características de la teoría política voegeliniana, pues al incidir en sus notas se puede tanto entender la novedad como su posición frente a otras formas de comprensión de lo político. Veamos, pues, algunos de sus rasgos más importantes:

- La ciencia política voegeliniana está relacionada con la reflexión filosófica. En Voegelin, por tanto, no se produce esa separación tajante entre ciencia y filosofía política que caracteriza algunos planteamientos contemporáneos, sino que se subraya, hasta el punto de identificarlas, las similitudes entre ciencia y la filosofía política.
- La ciencia política es teórica y práctica. En efecto, la experiencia del ser, de carácter meditativo, desborda en un movimiento del alma y, a su vez, conmina al teórico a buscar la adaptación de su orden espiritual y del orden social a las exigencias del orden luminoso de la trascendencia. Se podría decir que es una ciencia política existencial, puesto que está conectada con las vivencias transformadoras de verdad⁶².

⁶⁰ *HA*, p. 1.

⁶¹ *LNCP*, p. 14.

⁶² *FF*, p. 115.

- La ciencia política es empírica, es decir, nace a partir de la experiencia. Es evidente que por experiencia no nos referimos únicamente a los datos de la percepción sensible, sino a la reconceptualización del concepto en que se basa la obra voegeliniana: la experiencia o vivencia trascendente. Con ello, se alejaría de todo utopismo y de todo racionalismo, oponiéndose a la posibilidad de una reconstrucción abstracta del orden social; por ejemplo, para él sería irracional y anti-empírico un esfuerzo como el de J. Rawls. La ciencia política no empieza como una *tabula rasa*, sino que parte del rico acervo de interpretaciones y pre-comprensiones en las que se articulan las vivencias primarias, a las que tiene en cuenta y que conforman su peculiar objeto de intelección⁶³.

- La teoría política, como ciencia, tiene un método propio, el aristotélico, y es científica en cuanto intenta, a partir de la verdad objetiva del ser, combatir las diferentes opiniones, ideologías y clichés. De este modo se recupera la noción de verdad para la praxis. El análisis científico, indica Voegelin, permite juzgar “sobre la verdad de las premisas que sirven de base a la opinión. Pero puede hacerlo únicamente suponiendo que la verdad sobre el orden del ser es objetiva (...) y que hay un orden del ser más allá de la opinión que la ciencia puede alcanzar”⁶⁴.

- Es una ciencia normativa. Como se ha indicado, uno de los aspectos más criticados por Voegelin es el carácter meramente descriptivo de la ciencia política positivista. La cancelación de los juicios de valor convierte la teoría política en una mera recopilación de datos intrascendentes. Pero la ciencia política es ciencia del orden, de modo que dispensa asimismo criterios racionales para la acción. A diferencia de lo que pensaba M. Weber, para el que la introducción de los valores comprometía la objetividad de la ciencia, Voegelin sostiene que “la discusión racional sobre cuestiones del orden social es posible” e incluso necesaria⁶⁵. La racionalidad no exige renunciar a lo normativo: más bien, lo implica. Pero ¿cómo diferenciar lo que es racional de lo que no lo es? “Las cuestiones del orden social pueden ser discutidas racionalmente solo cuando el orden del ser, al que el orden social pertenece, es visto en su totalidad y se dirige

⁶³ *LNCP*, p. 42.

⁶⁴ *RP*, p. 87.

⁶⁵ *AN*, p. 311.

a su fuente trascendente”⁶⁶. Gracias a esa experiencia, el ser humano tiene conocimiento luminoso de sus deberes en cuanto hombre, así como del modo en que “ha de ordenar tanto su propia existencia como la de la sociedad en la que vive”⁶⁷.

En este sentido, la reivindicación de la objetividad de la ciencia política está unida necesariamente a la posibilidad del conocimiento metafísico. De hecho, cabe condicionar la reconstrucción de la ciencia política a la “comprensión de la ontología, así como a la capacidad de especulación metafísica”⁶⁸. Si no se alcanza a ver la racionalidad de lo normativo es porque se orilla la dimensión luminosa de la conciencia, reduciendo el conocimiento solo a un ámbito fenoménico.

- La ciencia política como ciencia hermenéutica del *Metaxy*. Tanto el positivismo como las corrientes que se enfrentan al mismo nacen de la constatación de la rica complejidad de la realidad política: quien se la ve con ella se halla ante un mundo de interpretaciones y símbolos de carácter no noético y su misión es analizarlos, reconduciéndolos, a fin de comprenderlos, hasta su origen vivencial⁶⁹. No insistiremos demasiado en ello: la sociedad no es un objeto, sino un campo de tensiones, en la intersección de inmanencia y trascendencia, puesto que el campo social se constituye gracias a ellas. Por eso la ciencia política ha de desentrañar las vivencias articuladas en símbolos y aquilatadas en conceptos de un modo cuidadoso, para no suplantar ni esconder la tensión. La cancelación de la misma supone la destrucción de la política en tanto ciencia del orden. Asimismo, como campo de sentido, lo político solo se puede iluminar a través de la participación, es decir, desde dentro.

- Por último, la ciencia política, en cuanto ciencia del ser y del orden correcto, es crítica porque de la experiencia trascendente se puede deducir una terapia del orden⁷⁰. Es crítica porque parte de una situación concreta y siempre sus experiencias se confrontan con la verdad prevaleciente en una sociedad. “La búsqueda de la verdad es un movimiento de resistencia al desorden (...); es un esfuerzo por armonizar de nuevo la existencia concreta y desordenada”⁷¹. Pero es

⁶⁶ AN, p. 306.

⁶⁷ HA, p. 19.

⁶⁸ LNCP, p. 39.

⁶⁹ AN, p. 342.

⁷⁰ RP, p. 88.

⁷¹ OH V, p. 39.

también curativa: se ha indicado que “el concepto de verdad que Voegelin rescata del mundo clásico, por lo tanto, tiene una cualidad terapéutica inestimable, pues mediante su efecto apaciguador mantiene en sintonía la proporción y estructura del gobierno de la mente con el de la comunidad política y este a su vez con el del orden atemporal del cosmos y de la existencia”⁷².

2. 4. *El principio antropológico de la política*

Una vez aclarada la dimensión existencial y experiencial de la política, hemos de seguir profundizando en cómo la vivencia fundamental repercute y se refleja en la esfera de la sociedad. En este sentido, Voegelin se refiere a dos principios que determinan la ciencia política y conforman la clave hermenéutica de una sociedad, orientando al teórico interesado en comprender un orden histórico concreto. Nos referimos al principio antropológico y al principio teológico. Estos constituyen los criterios rectores de su teoría política. Resultan igualmente imprescindibles para exponer la teoría de la representación, que tanta atención ha despertado entre los especialistas y a la que nos referiremos en el siguiente epígrafe.

Hay que tener en cuenta que, de acuerdo con lo explicado hasta ahora, las sociedades son un universo de sentido -un *kosmion*- y, desde un punto de vista cultural, conllevan una imagen de Dios, del ser humano y del mundo. Toda sociedad se fundamenta no tanto en una interpretación religiosa sino en una experiencia del ser, ya sea reconociendo solo una realidad compacta, ya sea diferenciando el mundo de su fuente trascendente, o, por último, cancelando la diferenciación⁷³. El principio antropológico y el principio teológico hacen referencia al vínculo entre sociedad y hombre y entre sociedad y Dios, respectivamente.

A) *El principio antropológico.* Voegelin confiesa haber llegado a este principio gracias a la lectura de Platón⁷⁴, que en *La República* se refiere a la sociedad como *macro-anthropos*. El discípulo de Sócrates emprende en ese diálogo un debate acerca de la justicia y decide estudiar sus contornos no en el ser humano, sino en la comunidad. Se trata de una estrategia filosófica: de hecho, Sócrates, para justificar el

⁷² Cfr. S. Vázquez, o. c., p. 28.

⁷³ Esto son los órdenes históricos que reconoce Voegelin.

⁷⁴ La gran revolución que atribuye a Platón es, en efecto, la de señalar que la regeneración de Atenas pasa por una conversión del espíritu. *OH III*, p. 93.

estudio de la polis, explica a Adimanto que por las dificultades encontradas en la exploración de lo justo conviene buscar “letras más grandes” para leer mejor cuál es la esencia de la justicia. Y esas letras resultan ser ese hombre en grande que es, a juicio de Sócrates, la comunidad política.

Para nuestra investigación nos interesa no tanto si Voegelin es fiel al texto platónico⁷⁵, como el juego que desempeña la homología entre ser humano y sociedad. A mi juicio, la filosofía política voegeliniana trata de realzar mediante este principio la correspondencia entre lo humano y lo social, su co-implicación. De ahí que Voegelin distinga dos aspectos en el principio antropológico: el heurístico y el crítico.

Desde el punto de vista heurístico, el principio antropológico se enuncia de la siguiente manera: “el orden de toda sociedad refleja el tipo de hombres del que se compone”⁷⁶. Es evidente que es lo que cabe concluir de la construcción voegeliniana: partíamos de la experiencia primordial y trascendente de un individuo; esta experiencia sabemos que se comunica al resto y que se enfrenta a la verdad vigente, conminando la adecuación del orden social. Por esta razón, el teórico ha de tener claro que este último se asienta en la conciencia del orden -o del desorden- de quienes forman parte de la sociedad. Del mismo modo, también esta revela la cualidad existencial de quienes la integran. El autor de *Order and History* empleó este principio interpretativo para estudiar el problema del nazismo en su Alemania natal y esta estrategia heurística le sirvió para darse cuenta de que nada había cambiado: la cualidad existencial y espiritual de quienes formaban la sociedad alemana era idéntica que la que condujo a Hitler al poder⁷⁷.

El envés de la dimensión interpretativa es la función crítica del principio antropológico⁷⁸. No tenemos más remedio que hacer referencia de nuevo a la dinámica de la experiencia trascendente: esta se asienta en la psique; quien la experimenta, el filósofo, al vivenciar lo constitutivo del ser humano, se convierte en un representante de la humanidad porque “la naturaleza de todo hombre es la misma por virtud de la igualdad de su relación con la divinidad trascendente”⁷⁹. En cuanto factor crítico y disruptivo, el principio antropológico nos indica que la conciencia humana individual -en cuanto teofánica- constituye el factor determinante del orden social: “el verdadero orden del alma

⁷⁵ Para C. A. Casanova, Voegelin invierte el texto platónico. Ahora bien, lo importante es que funda la política en la antropología. Cfr. C. A. Casanova, o. c., p. 45.

⁷⁶ *LCNP*, p. 80.

⁷⁷ *HA*, *passim*.

⁷⁸ *LCNP*, p. 81.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 88.

proporciona el criterio para medir y clasificar la variedad empírica de tipos humanos, así como el orden social en que estos hallan expresión”, explica⁸⁰.

Dicho sin ambages: la medida del orden social es el ser humano. De algún modo, esta hipótesis también la verifica Voegelin en el drama alemán, en primer lugar, oponiéndose a la idea de culpa colectiva y, en segundo término, haciendo hincapié en que fue la condición humana perturbada -la neumopatología de los alemanes- lo que propició el ascenso del nazismo. “Si la sociedad -escribe Voegelin- en su conjunto admite que se perpetren acciones criminales y no las combate, no pueden existir ni abogados ni juristas para defender la justicia, porque todos los que componen el cuerpo social, incluidos ellos mismos, participarán de la condición criminal y delictiva”⁸¹

B) *El principio teológico.* Si el principio antropológico no fuera complementado con el teológico, entonces la conformación del orden social podría ser fruto de la locura imaginativa del teórico⁸². Así sucede con las ideologías, en todas sus variantes, y lo que causa las distopías como fruto de la porfía sistematizadora. Frente a esta tentación, el principio teológico enriquece la reflexión social reconduciendo la verdad del hombre a la verdad de Dios⁸³. Indica que el orden social depende de la aprehensión luminosa de un orden que trasciende al ser humano, que no es producto de su poder o resultado de su antojo. Se trata del orden del ser que puede ser criterio del orden social siempre que esté mediado por el espíritu del hombre individual. Por eso, el principio teológico se puede enunciar así: es la constatación de que la verdad del alma se origina en la verdad de Dios. Aprovechemos para decir que el orden social resulta del ser humano dirigido por el *amor Dei*. Por eso criticará Voegelin la modernidad, en cuanto esta oculta la direccionalidad trascendente y suplanta la realidad del amor formativo y ordenador divino por el *amor sui* y la *libido dominandi*.

Antes de introducirnos en la problemática de la representación, resulta a nuestro juicio apropiado volver a retomar la explicación de la dinámica de la constitución de los campos sociales. La política está enraizada en la historia y es esencialmente histórica la experiencia trascendente, cuya luminosidad, sometida a progresos y retrocesos, va diferenciando nuevas verdades de ser, sin que quepa decir que haya una última. Esto salva a Voegelin del totalitarismo: en efecto, podría pensarse que la captación por parte del

⁸⁰ Ibidem, p. 82.

⁸¹ HA, p. 136.

⁸² De su libido, de lo demoníaco.

⁸³ LNCP, p. 90.

filósofo de la verdad del ser conduciría a una organización social determinada y absoluta, como sucede en la interpretación habitual de la figura del filósofo-rey de Platón⁸⁴. Pero nada más lejos de la realidad; en primer lugar, porque la captación de la verdad del ser, al no producirse en el ámbito de la intencionalidad, no da lugar a verdades objetivas, sino a acercamientos simbólicos. No se puede en la existencia de una verdad del ser de carácter definitivo. En segundo término, porque el ser humano está abierto a nuevas experiencias y el movimiento del alma hacia el *sophon* divino evoluciona; nunca es lineal, sino tortuoso y provisional. La ciencia política voegeliniana, como ciencia del orden, no es una ciencia axiomática, sino práctica, contingente, respetuosa con el azar y la eventualidad de la experiencia primigenia del ser.

Volvamos, sin embargo, a la dinámica de la configuración del campo social. La irrupción de un nuevo campo o interpretación de la sociedad comienza en la vivencia trascendente: en la atracción que siente el alma hacia el ser divino. Esta atracción tiene carácter negativo o crítico: surge como respuesta a la insatisfacción y la destrucción de la verdad en un contexto social determinado, es decir, “tiene su origen en la resistencia del alma a su destrucción por la sociedad”⁸⁵, como, por ejemplo, la sofística. Frente a ella, el individuo -el filósofo- vuelve su rostro (*periagogé*) hacia otro foco, hacia otra luz, en la que se trasparenta de modo inobjetivo -místico- la fuente última y trascendente del ser: Dios.

El alma se siente conminada a medirse y adaptarse a ese orden. Pero la experiencia es tan intensa que exige su comunicación. De este modo se capta mejor en qué sentido la ciencia política -es decir, la nueva verdad descubierta en el alma del filósofo- es crítica: el teórico “es el representante de una nueva verdad que rivaliza con la verdad representada por la sociedad”⁸⁶. Esa rivalidad puede ser cruenta, como en el caso de Sócrates, o exigir el destierro, como en Platón o Aristóteles, pero, además de conmocionar el campo social vigente, puede dar lugar a una nueva fuente de autoridad. “El verdadero orden del alma puede convertirse en el criterio para medir los tipos humanos como los tipos de orden

⁸⁴ Esta es la visión canónica a partir de Karl Popper, que consideró a Platón precursor de los totalitarismos. Cfr. *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 1957), p. 33 y ss. Para Voegelin esta interpretación desacredita a Popper como filósofo; llega a decir que la obra es “un disparate impúdico y diletante” *FF*, p. 103.

⁸⁵ *OH III*, p. 123.

⁸⁶ *LNCP*, p. 90. Ya hemos hecho referencia al filósofo como representante, como arquetipo de lo humano. Esta convicción de Voegelin parte del modelo aristotélico del *spoudaios*, el hombre cabal, que puede ser medida del orden social.

social porque representa la verdad de la existencia humana en el límite de la trascendencia”⁸⁷.

3.LA TEORÍA DE LA REPRESENTACIÓN

La teoría de la representación, que Voegelin presenta de forma definitiva en las conferencias que impartió en la Universidad de Chicago, está considerada como una de las principales aportaciones de nuestro autor a la teoría política. Se ha prestado a ella una atención inusitada, como si se tratara de la pieza central de las contribuciones voegelinianas. La causa de ello es bien sencilla: el campo de la ciencia política se ha centrado en tiempos recientes -y por razones obvias- en la democracia como forma de gobierno y, concretamente, en los sistemas representativos. Por ejemplo, A. Rivero entiende que la representación -junto con la noción de participación- es el concepto central, ineludible y más importante de la ciencia política⁸⁸. Pero, como indica H. F. Pitkin, reconocida experta, la representación es un concepto relativamente moderno⁸⁹. Ha sido por tanto el interés en explicar su funcionamiento y alcance el que lleva a ver a Voegelin como un teórico de la representación.

Sin embargo, ni la idea de orden social ni la de representación se pueden entender si no se parte del papel que juega en la filosofía de nuestro autor la experiencia de la trascendencia. De hecho, consideramos erróneo y superficial aproximarse a la idea de representación solo desde la perspectiva ofrecida por la ciencia política -y mucho menos desde la de la teoría de la democracia- porque estos enfoques solo sirven para dar cuenta de una noción elemental de la representación, tal y como se desprenderá de lo que expliquemos en breve.

Entiéndase bien: nada de lo anterior significa que la noción sea un elemento menor en la teoría voegeliniana; creemos, ciertamente, que es fundamental, pero no porque sirva para explorar una institución política, sino precisamente en cuanto ahonda en el sentido existencial y espiritual de la misma. En la teoría de la representación se anuda la dimensión política, ontológica y epistemológica. Por eso, tiene un sólido anclaje en su teoría de la conciencia. No tenerlo en cuenta es el error en que el que incurre la propia

⁸⁷ LNCP, p. 87.

⁸⁸ Cfr. A. Rivero, “Representación política y participación” en R. del Águila (ed.), *Manual de ciencia política* (Madrid: Trotta, 1997), p. 205.

⁸⁹ Cfr. H. F. Pitkin, *El concepto de representación* (Madrid: CECP, 1985), p. 3.

Pitkin, que considera que las distinciones que lleva a cabo Voegelin son confusas, sin destacar su análisis del asunto⁹⁰. Estas apreciaciones nos muestran hasta qué punto resulta relevante nuestro enfoque y por qué si no nos aproximamos a él como filósofo de la experiencia trascendente quedan sin explicar y ridículas -confusas, al fin y a la postre- muchas de sus intuiciones. A nuestro juicio es eso lo que aleja a Voegelin de los teóricos políticos⁹¹. Porque es evidente que, sin explicitar la base experiencial de la representación, esta se convierte en un mero mecanismo institucional y se hace imposible de ese modo entender la categoría como un estímulo para el orden social, como creemos que es la intención de nuestro autor.

La confusión en torno a la teoría de la representación tiene una explicación: a menudo se pasa por alto que el término puede hacer referencia a un campo semántico mayor y más profundo del que posee cuando se habla de la representación política, que no es más que una especie concreta de representación. Por ejemplo, en los capítulos precedentes hemos empleado la palabra “representación”, más o menos atinadamente, a cuentas de la posibilidad de articular la experiencia trascendente. La especie “política” de representación es solo comprensible ampliando la esfera inteligible de lo representativo: a nuestro parecer, es este el principal mérito de la teoría política voegeliniana. Asimismo, la forma en que examina Voegelin la representación constituye un magnífico ejemplo de la reflexión política *in actu*, es decir, de cómo él mismo cultiva la teoría y aplica su metodología con el objetivo de entender problemáticas y concepciones contemporáneas, alumbrando su sentido por medio de su encauzamiento hasta las vivencias en que conceptos, símbolos y problemáticas se originan⁹².

Realizadas estas matizaciones, no se vislumbrará ninguna contradicción entre lo anterior y la afirmación de nuestro autor, según la cual la representación -y no la representación política- es “el problema fundamental de la teoría política” *tout court*, es decir, no únicamente de la moderna democracia de masas⁹³. A este respecto, nosotros descubrimos dos niveles en torno a la problemática de la representación. Es menester analizar los dos niveles -que, como se verá, corresponden estructuralmente con los tipos

⁹⁰ Pitkin, o. c., p. 52 y 52.

⁹¹ Cfr. C. Schwaabe y N. Scotti, *Representation and Truth. Approaches to Eric Voegelin's Political Philosophy* (München: Blink Fink, 2022), p. XI y ss.

⁹² En realidad, y en coherencia con lo estudiado, la filosofía de Voegelin siempre está atenta al contexto histórico, rediriéndose de las experiencias a los símbolos: la representación, el nazismo o los sistemas filosóficos.

⁹³ *LNCP*, p. 13.

de representación- para dejar claro que el análisis de la representación descansa en la intelección de la estructura y niveles de la conciencia y, en última instancia, volver a revelar la forma en que la experiencia ontológica y la tensión inmanencia/trascendencia permea la producción voegeliniana.

Concretamente se deslindan los siguientes niveles de análisis:

Primer nivel: La articulación de la sociedad. Se ha señalado que la sociedad está constituida por símbolos que dotan a la misma de autocomprensiones, es decir, por un ámbito de sentido de acuerdo con el cual toma conciencia de sí misma y de su identidad⁹⁴. Ahora bien, no basta con esta dimensión simbólica. La sociedad es además una unidad de acción y, por ello mismo, ha de configurarse y disponerse para realizar actos. Se llama articulación a la posibilidad de imputar lo que una sociedad realiza al conjunto de la comunidad. A través de la articulación, la sociedad cobra existencia histórica. “La articulación, entonces, es la condición de la representación. A los efectos de existir, una sociedad debe articularse mediante la producción de un representante que actúe en su nombre”⁹⁵. Así, la representación repercute, a la vez que determina, la estructura institucional de la sociedad: toda sociedad se debe configurar de tal modo que establezca la forma en que toma las decisiones y se conforme -en algún sentido- como sujeto en la historia⁹⁶.

Segundo nivel: Representación y verdad. La representación como símbolo. La representación no solo sirve para dotar de existencia histórica a una sociedad; implica también una relación con la verdad social y existencial⁹⁷. Este nivel es el que emplea Voegelin tanto para aplicar su concepción de la teoría política, remitiendo la cuestión de la representación desde un punto de vista descriptivo a uno filosófico y buscando, en definitiva, estudiar la problemática a partir de la experiencia y el orden trascendente. Es este aspecto el que decide la apertura de la sociedad a la tensión existencial y contribuye a aportar mayor significación a lo que, desde un punto de vista institucional, es un instrumento para actuar: la elección de representante.

⁹⁴ *OHI*, p. 19.

⁹⁵ *LNCP*, p. 57.

⁹⁶ Esta forma de entender la representación es la que ofrece Pitkin, que también destaca el papel de la misma en la articulación de la sociedad. El problema es que se queda ahí. Cfr. H. Pitkin, o. c., p. 3 y p. 4.

⁹⁷ *ARR*, p. 91.

En este nivel, nos la vemos en resumen con la representación como símbolo. ¿Qué quiere decir esto? A raíz de lo estudiado, considerar la representación un símbolo exige ahondar en las experiencias de trascendencia que articula. Nos sitúa, pues. en el horizonte de la tensión entre inmanencia y trascendencia, toda vez que lo que se representa no es una cosa, sino precisamente la vivencia de participación en el ser trascendente. De este modo, la representación queda asociada y revestida de los rasgos que caracterizan la condición humana y para entenderla el teórico ha de remitirse a la inobjetividad de la realidad-ello. Al vincularlo a la experiencia trascendente, se pone de manifiesto la presencia del *logos* o la racionalidad de la realidad política⁹⁸.

Una vez aclarados estos niveles de análisis y antes de penetrar en las clases de representación, es necesario decir algunas palabras sobre lo que vamos a denominar la falacia representacionista en las sociedades democráticas. En ellas se ha llevado a cabo la cancelación de la trascendencia, de modo que se asientan en una experiencia religiosa, en una toma de postura negativa acerca de la fuente última del ser, de la que resulta un peculiar modo de vivenciar el orden social. El contractualismo sería la expresión suprema de ese arrebató inmanentista que soslaya la verdad trascendente. Si se incurre en una falacia es porque, eliminada la dimensión simbólica de la representación, en realidad no hay nada externo que representar. A fin de cuentas, se reduce la problemática de la representación a su nivel más elemental y superficial, es decir, a una simple cuestión de articulación⁹⁹.

Tras lo explicado, cabe distinguir dos clases de representación, según Voegelin¹⁰⁰. Podría plantearse un interrogante: ¿a qué diferenciar de nuevo dos clases de representación si ya se han delimitado los niveles? ¿Qué aporta esta clasificación? La respuesta a estas cuestiones no es baladí. Recordamos que la investigación que emprendimos tiene un propósito principal: confirmar hasta qué punto el nervio que atraviesa la contribución de Eric Voegelin es la vivencia ontológica; en base a esta tesis, y tras corroborarla, podemos concluir que nuestro autor no es ni un simple teórico de la

⁹⁸ Cfr. B. Torres, “Logos y orden político en la filosofía de Eric Voegelin” en *IIHFH/FONS*, 6 (1), p. 135.

⁹⁹ Cfr. J. M. Carabante, “Representación y democracia. Hacia una superación de la idea privatista de representatividad” en I. Murillo (coord.), *La filosofía práctica* (Salamanca: Ediciones Diálogo Filosófico, 2014), págs. 691-696.

¹⁰⁰ En realidad, son cuatro, pues a los tres que mencionaremos añade Voegelin la representación elemental, el sentido habitual que adopta el término cuando se habla de “sistemas representativos”, un lugar común que clarifica poco, ciertamente. Se trataría de uno de esos clichés que emplea la ciencia política empirista que no significan nada. Otro sería “Estado de Derecho”. *HA*, p. 127 y ss.

política ni un filósofo práctico, sino un filósofo *comme il faut*. Si nos limitáramos a apuntar los modelos de representación, sin asentarlos en los niveles de conciencia ni en la vivencia espiritual, no daríamos cuenta más que de una visión parcial y limitada - política y reductiva, por tanto- de la propuesta voegeliniana.

Abordemos, pues, tras estas aclaraciones las clases de representación. ¿Cuál es el criterio de distinción entre ellas? ¿Cómo llega Voegelin a diferenciar las clases de representación y a establecer su tipología? Entre los estudiosos de su obra, no hemos encontrado una solución a este interrogante que nos interesa para comprender la génesis de las ideas voegelinianas y cuya respuesta, además, contribuirá a ver de qué manera la teoría -en este caso, la dedicada a la política- nace de experiencias previas. El examen atento y comparado de todas las obras de Voegelin nos permiten afirmar que la clasificación que elabora nace, precisamente, de las formas en que se ha experimentado la autoridad: es esta última, la experiencia de la misma, lo que explica la formalización teórica de las tipologías elaboradas. En la experiencia de la autoridad y, correlativamente, en los símbolos que la articulan, se pueden delimitar las dos clases principales de representación. Por un lado, aparece la autoridad como poder; por otro, la autoridad que surge de la razón o el conocimiento, que depende de la experiencia de la verdad, ya sea esta alcanzada de forma noética o neumática¹⁰¹. A continuación, se explican brevemente cada uno de esos tipos:

1) La representación existencial. El poder. Se ha comentado lo principal de esta clase de representación anteriormente, cuando aludíamos al primer nivel de su análisis. Este tipo equivale a la articulación de la sociedad. Se trata del mecanismo por el cual la sociedad se dota de personas que pueden asumir la dirección de la comunidad, que se encargan de encarnarla y de mantener el orden tanto en el interior como en el exterior¹⁰². Para E. Sandoz, incluye la seguridad, la preservación de la paz y la administración de justicia¹⁰³. Se denomina representación existencial porque es evidente que gracias a ella la sociedad política cobra existencia; sin representantes, no existe centro de imputación ni de

¹⁰¹ La definición de autoridad de Justiniano sintetiza esas tres intuiciones, en la medida en que quien detenta la autoridad es capaz de mantener el orden (*imperator*), ha de ser *religiosissimus iuris* y, en tercer y último lugar, *defensor fide*. Esta triple dimensión es analizada por nuestro autor en *HA*, p. 24, pero no en *LNCP*. Asimismo, para la autoridad que proviene de la razón se inspira en la tipología humana de Hesíodo que más tarde retoma el propio Aristóteles.

¹⁰² *LNCP*, p. 52.

¹⁰³ Cfr. E. Sandoz, *The voegelinian revolution*, o. c., p. 100.

actuación. La representación existencial es “siempre el núcleo del gobierno efectivo, independientemente de los procedimientos formales por los que el gobierno representativo desde un punto de vista existencial alcanza el poder”¹⁰⁴.

Este tipo de representación es reflexiva e inmanente. Es reflexiva, en primer lugar, porque la representación existencial alude al modo en que la sociedad se representa a sí misma y a sus miembros; en segundo término, es inmanente, porque no hace referencia a nada que esté más allá de sí misma: consiste en una autorrepresentación¹⁰⁵

No está de más advertir que en este caso se da una identidad de la sociedad y los representantes, de modo que lo que estos hagan se predica del todo social. No olvidemos las conclusiones a las que llegamos en la reflexión acerca del principio antropológico, según el cual existe una correspondencia entre los individuos que forman la sociedad y esta. Así como el orden del individuo afecta al orden social, el desorden del representante perjudica la condición espiritual de una sociedad. No nos resistimos a traer a colación una cita acerca de la representación elemental sumamente elocuente en la que Voegelin sienta las bases para comprender lo que ocurrió en Alemania durante el régimen de Hitler. “Que los hombres viven en sociedad, que las sociedades articulan su existencia mediante representantes y que las sociedades se encuentran estructuradas, quiere decir que la injusticia de quienes representan a la sociedad repercute en todos los que la integran, de modo que tanto los que son culpables como los que no tienen la obligación de afrontar las consecuencias (...) Porque el desorden y la desgracia compromete siempre a toda la sociedad, como revela lo ocurrido en Alemania durante el nazismo, sus millones de asesinatos y el posterior desencadenamiento de la Guerra Mundial”¹⁰⁶.

2) **La representación trascendental.** Voegelin se da cuenta de que, para su pervivencia histórica, las sociedades no solo se representan a sí mismas. También son complejos simbólicos que hacen referencia a la verdad, es decir, “los símbolos con que la sociedad interpreta el significado de su existencia tienen una pretensión de verdad”¹⁰⁷. En esta representación se asienta su identidad. Llega a

¹⁰⁴ *AR*, p. 65.

¹⁰⁵ *LNCP*, p. 70.

¹⁰⁶ *HA*, p. 22.

¹⁰⁷ *LNCP*, p. 70.

esta conclusión a través del estudio pormenorizado de la historia y, de hecho, la forma en que aborda el orden temporal de las sociedades depende de esta constatación¹⁰⁸. La representación trascendental incorpora un plus a la existencia histórica de las formaciones humanas; esta clase, pues, hace referencia a “la simbolización de la función gubernamental como representante de un orden divino en el cosmos” y por tanto a una “simbolización”, que califica de fundamental tanto para la sociedad como la historia¹⁰⁹.

La representación trascendental es el concepto teórico empleado por nuestro autor para resituar la verdad, nuevamente, en el centro de la teoría política. Es, como dijo el propio filósofo, el núcleo de la misma y ello por una razón principal: redimensiona la reflexión acerca del orden social en el mismo corazón de la persona, en la experiencia humana fundamental. En el capítulo precedente vimos que esta vivencia rinde, como fruto, la verdad, revelando la posición del hombre en el cosmos. Y esa misma situación afecta al orden político en tanto que los símbolos sociales comprenden también la verdad descubierta en el espíritu del filósofo. Pero ¿a qué verdad hace referencia el orden social? A tenor de lo comentado, sabemos que hay dos caminos para llegar a la verdad: el filosófico o noético y el neumático, el camino de la Revelación¹¹⁰.

La pregunta que resta por hacernos es de qué manera se combinan este tipo de representaciones. “Una sociedad -nos advierte- puede carecer al mismo tiempo tanto de representación existencial, por carecer de poder, como de representación trascendental. O puede disponer de un representante adecuado existencialmente, pero no desde un punto de vista trascendental”¹¹¹.

Antes de terminar con este apartado, realizaremos una serie de consideraciones que nos parecen imprescindibles para destacar el puesto del teórico alemán en la reflexión filosófico-política contemporánea. En primer lugar, queremos realzar la continuidad y coherencia que vertebra y da sentido a toda la obra voegeliniana. Desde este punto de vista, con la noción de representación trascendental corrobora una intuición que apuntaba nada más y nada menos que en un lejano 1938, cuando escribía que si la política no quiere

¹⁰⁸ Esto significa que *Order and History* es una investigación acerca de las formas en que se ha concretado la representación trascendental, es decir, los distintos órdenes simbólico-políticos de la historia.

¹⁰⁹ *AR*, p. 65.

¹¹⁰ *TDOH*, p. 386 y ss.

¹¹¹ *HA*, p. 22.

apartarse de lo esencial ha de buscar su sentido en las raíces religiosas¹¹². No se malinterprete: no es que Voegelin esté proponiendo un modelo teocrático, como parecen pensar quienes atribuyen un cariz autoritario a su producción¹¹³. Lo que revela la afirmación es que, se quiera o no, el hombre se constituye en su relación con la trascendencia, bien sea para negarla o bien para afirmarla. Si esta es, como piensa Voegelin, la vivencia radical, es evidente que el interesado en discernir el sentido de lo humano -y, consecuentemente, de la política- ha de aplicarse a la tarea de escrutar la postura concreta de la sociedad y los individuos ante Dios; he ahí la clave hermenéutica para entender el orden social.

En segundo lugar, ¿es acertado emplear el adjetivo ‘trascendental’, toda vez que no todos los órdenes sociales reconocen la dimensión trascendente? Cuando examinemos la tipología de los órdenes históricos, veremos que se demarcan los cosmológicos frente a los diferenciados, según las formaciones humanas consoliden con sus símbolos el campo de lo trascendente y lo inmanente¹¹⁴. A ello se añade que la representación en el mundo moderno se transforma, puesto que en el periodo se cancela la verdad soteriológica descubierta por el cristianismo. Así, aunque toda comunidad, desde el punto de vista de su autocomprensión simbólica, esté provista de una pretensión de verdad, de un ámbito de sentido, no todas las que se pueden certificar históricamente reconocen la trascendencia. Por eso, creemos que más acertado -y menos confuso- hubiera sido emplear la expresión “representación veritativa” para aperebirnos de la importancia de la dimensión cognitiva y simbólica de la representación social¹¹⁵.

Por último ¿qué puede aportar el análisis voegeliniano de la representación en el panorama de la filosofía contemporánea? Las tesis de Voegelin ayudan a poner de manifiesto los límites del procedimentalismo. Veamos lo que queremos indicar. Es indudable que, con la noción de representación, el filósofo de origen alemán está planteando un asunto político acuciante: la legitimidad. Desde Max Weber, se diferencia

¹¹² *RP*, p. 24.

¹¹³ Cfr. A. Rivera, “La segunda realidad del totalitarismo. Una aproximación a partir de Musil, Doderer y Voegelin”, en D. Sánchez Meca y otros (dirs.), *Totalitarismo. La defensa filosófica* (Madrid: Tecnos, 2018), p. 169. Para Roiz, sin embargo, su antimodernismo no es regresivo.

¹¹⁴ *OHI*, p. 49.

¹¹⁵ Esta expresión estaría de acuerdo con lo que afirma E. Sandoz, para quien la representación hace referencia a la capacidad ordenadora de la verdad. Cfr. E. Sandoz, *The voegelinian revolution*, o. c., p. 98. Por otro lado, este aspecto pone de manifiesto la atención que Voegelin brinda a la información de la acción política por la verdad. Véase C. A. Casonva, o. c., p. 314 y sobre la imposibilidad de fundar dicha información, especialmente, p. 406.

entre la legalidad y la legitimidad a fin de plantear por qué la autoridad -o las normas- merecen obediencia. Se trata de la conocida cuestión de la obligación política¹¹⁶. Aunque no lo menciona, no se puede prescindir de lo que Carl Schmitt planteó, a saber, que, a pesar de que el modelo liberal buscaba la reconducción de la legitimidad a la legalidad, en realidad ello resulta inadecuado, aporético¹¹⁷. En este contexto, la elaboración de la propuesta voegeliniana puede ser considerada un intermedio entre el decisionismo schmittiano para explicar la legitimidad y el procedimentalismo formal weberiano¹¹⁸. Efectivamente, la representación trascendental sugiere que hay un elemento material -la verdad simbólica a la que hace referencia el complejo cultural de la sociedad- en la que descansa tanto la articulación y existencia de la sociedad como la legitimidad de su orden.

4. REPRESENTACIÓN TEMPORAL Y ESPIRITUAL. LA TEOLOGÍA POLÍTICA Y LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO

La relevancia que adquiere la religiosidad y la trascendencia en el pensamiento voegeliniano ha convertido a Eric Voegelin en uno de los principales representantes de la teología política, a pesar de que lo que se entiende por esta expresión es sumamente complejo y no hay acuerdo entre los especialistas¹¹⁹. Y aunque normalmente se atribuye el origen y su significado a la obra de Spinoza, de modo que este señala los contornos del problema -las relaciones nada confortables entre verdad política y fe religiosa¹²⁰-, en realidad se puede retrotraer la cuestión hasta Varrón. En cualquier caso, no cabe duda de que la manera contemporánea en que se discierne lo que es -o no- la teología política está marcada por la obra de Carl Schmitt y la tesis principal que en ella manifiesta: que los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados, una afirmación a la que en principio no tendría Voegelin nada que objetar¹²¹. De hecho, si entendiéramos la teología política como una reflexión política condicionada por lo religioso, no cabe duda de que nuestro filósofo sería un teólogo político. Además de estos sentidos latos de teología

¹¹⁶ Para una visión de conjunto acerca de la cuestión, se puede consultar C. Martínez-Sicluna, *Legalidad y legitimidad: La teoría del poder* (Madrid: Actas, 1991). Asimismo, acerca de la relación con la obligación política, cfr. J. Wolff, *Filosofía política* (Barcelona: Ariel, 2001), p. 57.

¹¹⁷ Cfr. C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad* (Granada: Comares, 2001).

¹¹⁸ Cfr. M. Weber, *Economía y Sociedad* (México D. F.: FCE, 1964), p. 172. Se refiere Weber a los tipos de dominación legítima.

¹¹⁹ Como señalan P. Scott y W. Cavanaugh, es un concepto expansivo pues está compuesto de dos términos -teología, política- también muy amplios. Cfr. P. Scott y W. Cavanaugh (eds.) *The Blackwell Companion to Political Theology* (Oxford: Blackwell, 2005), p. 2 y ss.

¹²⁰ Cfr. H. Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político* (Buenos Aires: Katz, 2006).

¹²¹ Cfr. C. Schmitt, *Teología política* (Trotta: Madrid, 2009), p. 37. Quizá, en cualquier caso, sea mejor la expresión que propone R. Brague para hablar de la influencia de lo divino en la praxis humana: teopráctica. Cfr. R. Brague, *La ley de Dios* (Madrid: Encuentro, 2011), p. 9 y ss.

política, hay otro más fuerte: el que reconoce la posibilidad de que las verdades dogmáticas o teológicas influyan y decidan imperativos políticos. Es en este en el que se plantea el debate entre C. Schmitt y E. Peterson¹²².

En él, Voegelin toma postura a favor de Peterson, considerando que es imposible una teología política cristiana. La causa última de ello no es solo la consideración de que no hay reflejo mundano de la Trinidad en la persona del Emperador, como sostenía Peterson aludiendo a la tradición de la teología trinitaria. Nuestro autor lo considera así, pero para él, además, el cristianismo articula la diferenciación entre trascendencia e inmanencia en grado máximo, de modo que desdiviniza la esfera de la inmanencia, institucionalizando las dos formas de representación: la trascendental y la inmanente.

Si traemos a colación la discusión es porque a nuestro parecer la teoría de la representación de Voegelin es una posible respuesta al mismo. Ahora bien, es importante mencionarla no únicamente a efectos contextuales, ni siquiera para poner de manifiesto que el autor de *Order and History* estaba atento a las discusiones académicas que se desarrollaban por aquellos años y tomaba un papel activo en ellas. Además de estas razones, la necesidad de reconstruir la argumentación acerca de la teología política nace por motivos de principio: ella supone una ampliación y especificación de la doctrina de la representación, por un lado, y por otro, es la base explicativa de su peculiar concepción de la modernidad como movimiento gnóstico, que tendremos ocasión de analizar más adelante. En este sentido, para Voegelin, la representación trascendental debía ocupar el lugar central de la teoría política. Una vez admitido que toda sociedad es un universo de sentido, un complejo simbólico, con una indiscutible pretensión de verdad, debemos preguntarnos cómo afecta y se reflejan en el campo de la comunidad política la tipología de la verdad, su doble vertiente, la noética y espiritual.

En efecto, la experiencia de la trascendencia, su acercamiento, se puede llevar a cabo o bien a través de la atracción que ejerce el *sophon* divino, la búsqueda filosófica, o bien a través de la recepción de la palabra revelada, recorriendo la vía neumática o revelada¹²³. Una distinción análoga se descubre en la obra de Varrón y San Agustín.

¹²² Para una comparación entre la teología política de Schmitt, inmanentista, y la del propio Voegelin se puede ver A. Rivera, "Representación y crítica de la modernidad en Schmitt y Voegelin", *Eikasía* 45 (2012), págs. 71-90. Asimismo, T. Gontier se ha ocupado de la relación entre Schmitt y Voegelin. Cfr. T. Gontier, "From 'Political Theology' to 'Political Religion': Eric Voegelin and Carl Schmitt", *The Review of Politics* 75 (2013), págs. 25-43.

¹²³ *HA*, p. 27.

Voegelin descubre una correspondencia entre la tipología de verdades -la verdad cosmológica, la verdad antropológica y la verdad soteriológica- y la tripartición teológica de esos pensadores que le precedieron.

Para aclarar las equivalencias hemos elaborado el siguiente cuadro explicativo¹²⁴:

Verdad cosmológica	Sociedad Compacta	Mito	Teología Civil (mítica)
Verdad antropológica	Sociedad diferenciada	Filosofía -Ciencia Noética	Teología Natural
Verdad soteriológica	Sociedad diferenciada	Teología-Ciencia Neumática/Revelación	Teología Sobrenatural

A partir de este esquema, está claro el sentido que adquiere la teología civil en la construcción político-histórica de San Agustín. La irrupción de la fe cristiana supuso la intensificación de la escatología y, correlativamente, la desdivinización de la esfera del poder civil; de hecho, la razón por la que se agravó la persecución contra los cristianos durante el Imperio fue porque la pretensión soteriológica de la nueva fe, su verdad salvífica, rebajaba y relativizaba la esfera del poder. Por esta sencilla causa, la teología mítica se transformó en teología civil, ya que lo que “hacía al cristianismo tan peligroso era su desdivinización absoluta y radical del mundo”¹²⁵. Es en esta desdivinización donde radica, a juicio de Voegelin, la imposibilidad de una teología política en sentido fuerte, pues implicaría la revalorización anticristiana de la inmanencia¹²⁶.

La diferenciación auspiciada por la Revelación cristiana es un avance definitivo, de modo que es en el seno de la civilización occidental donde tiene lugar la separación radical entre inmanencia y trascendencia. Se trata de un progreso de máxima

¹²⁴ No podemos entrar a explicar a fondo esta cuestión. Remitimos a nuestro trabajo, J. M. Carabante, “Religiones políticas y gnosticismo moderno” en L. Flamarique y C. Carbonell (eds.), *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017), p. 357.

¹²⁵ *LNCP*, p. 125.

¹²⁶ La manera de valorar la inmanencia y la trascendencia determina el orden: en el mundo antiguo, no había distinción; durante la época ecuménica, la distinción se radicaliza y, finalmente, la modernidad invierte la relación, desvalorizando el más allá o, lo que es igual, divinizando el mundo.

diferenciación. Lo dice expresamente: “El hecho de que el máximo de diferenciación se haya logrado por medio de la filosofía griega y el cristianismo significa concretamente que la teoría debe moverse en el horizonte histórico de las experiencias clásicas y cristianas”¹²⁷. La ganancia de diferenciación es universal. La dualidad entre la *civitas Dei* y la ciudad de los hombres, tal y como queda encarnada en San Agustín, es el reflejo de cómo se consolida cultural y simbólicamente una distinción sorprendente entre trascendencia e inmanencia. Pero esas nuevas experiencias han de tener su refracción también en el campo político, donde se fragmenta de nuevo la representación entre una de índole temporal y una de índole espiritual, cada una encargada de velar por una verdad: la verdad del alma (trascendente) o la verdad civil, temporal (inmanente)¹²⁸. Esa fragmentación queda institucionalizada con Gelasio, en el siglo V d. C., pero se delimita teológicamente en el debate sobre la posibilidad de una teología cristiana imperial y la propuesta de Eusebio de Cesarea¹²⁹.

Si hay una representación espiritual -auspiciada por la Revelación cristiana concretamente- y una temporal, es evidente que hay dos instituciones -Iglesia y Comunidad Civil o Estado- y dos comunidades -la comunidad universal de los hijos de Dios, el *corpus mysticum*- y la comunidad contingente y particular, limitada, de las naciones. Ahora bien, de la misma manera que no se le escapó a San Agustín, tampoco Voegelin podía dejar de lado que ambas realidades coexisten en esa intersección entre tiempo y eternidad, trascendencia e inmanencia, que es el tiempo histórico. De hecho, la pugna entre lo sacro y lo profano es uno de los vectores de lo que Voegelin denomina el drama de la historia¹³⁰. Y aquí importa considerar no solo las intromisiones, es decir, las pretensiones inmanentes de la representación espiritual o, de otro lado, las pretensiones espirituales de la representación temporal -el famoso conflicto entre la Iglesia y el Estado-, sino los movimientos ideológicos y las construcciones históricas. Asimismo, se corre

¹²⁷ LNCP, p. 101.

¹²⁸ LNCP, p.195.

¹²⁹ Como se ha dicho, Voegelin se remite a la magnífica y clara exposición de E. Peterson en *El monoteísmo como problema político* (Madrid: Trotta, 1998), *passim*. Gracias al dogma trinitario se combate la supeditación de la teología y el dogma cristiano al poder civil, ya que, frente a lo que sostiene Eusebio, no hay correlación entre el gobierno de la Trinidad y la pretensión monopolística del poder por parte del Emperador, según se ha indicado en el cuerpo del texto. Para una visión global del problema teológico-político, cfr. C. Corral Salvador, *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática* (Valencia: Tirant lo Blanc, 2011), p. 251.

¹³⁰ Interpreta así el fenómeno que acabó con Sócrates. En realidad, el desafío de la política es que ambas representaciones no desentonen. Cfr. *OH III*, p. 62. Por otro lado, para L. Strauss, a causa del riesgo a morir, el filósofo está obligado a dotar de un sentido oculto a sus textos. Cfr. L. Strauss, *La persecución y el arte de escribir* (Madrid: Amorrortu, 2009).

también el riesgo de que quienes tienen la tarea de asumir la representación espiritual y, por tanto, velar por el respeto de la condición teofánica del ser humano y el universalismo de la comunidad humana, sucumban frente a las tentaciones nacionalistas y abdicen de sus funciones universalistas¹³¹.

Los conflictos entre la representación espiritual y la temporal conforman la esencia del orden político, revelando al mismo tiempo su inserción en el *Metaxy*, en el *Between* participativo. A este respecto, Voegelin va a deplorar tanto la espiritualización como la inmanentización de la realidad política, riesgos con los que se los tienen que ver tanto los representantes espirituales -los encargados de la verdad soteriológica- como los seculares -los que custodian la verdad civil-. Históricamente, la atención de la Iglesia en tanto representante espiritual se dirigió a la verdad trascendente, descuidando la importancia de proveer una teología civil coherente con la sobrenatural¹³². Ese espacio dejó el camino expedito para la elaboración de teologías políticas encaminadas a suplantar la verdad trascendente. El ejemplo paradigmático es Hobbes y las constantes irrupciones gnósticas.

Precisemos más este punto y hagamos una reflexión de tipo histórico. Para Voegelin el problema de la teología civil se presenta, en efecto, cuando el Imperio se tambalea y aparece las nuevas formas estatales. En estas es necesario articular una nueva teoría política. Se percibe esta necesidad en la aplicación, por ejemplo, de la noción de *corpus mysticum* al Estado Nación. ¿A qué tipo de teología civil puede recurrir el nuevo complejo político? Para Voegelin, toda organización requiere de una teología civil y el gnosticismo, así como los movimientos modernos, buscan paliar las deficiencias de aquella en un entorno cristiano. Eso conlleva la redivinización del poder¹³³. Las diferencias entre una y otra opción son sumamente evidentes: así, como indica J. Roiz, en la teoría política de Voegelin la trascendencia no aparece como algo sobrenatural, sino como “locus del poder”. Con la perspectiva desdivinizada del cristianismo “el resultado (...) es una nueva valoración del poder. Surge un mundo político más limpio en el que se doblega por primera vez la tentación de omnipotencia. La vida política ya no es un

¹³¹ En esta idea se basa el diagnóstico que ofrece Voegelin sobre las iglesias -protestantes y católica- durante la época de Hitler. Con excepciones claras y heroicas, las acusa de haber abdicado de la función representativa y universalista que las caracteriza en cuanto entidades de índole espiritual y encargadas de custodiar la verdad soteriológica. *HA*, p. 119.

¹³² *LNCP*, p. 191-192.

¹³³ *TDHO*, p. 92.

embrollamiento de los deseos sin límites y los caprichos mágicos de cada ser humano, ni tampoco la guerra constante de dioses y héroes”¹³⁴. Lo contrario se puede afirmar de la modernidad.

Restar, para concluir, dedicar unas palabras a la construcción de Hobbes, ya que es uno de los principales teóricos de la representación¹³⁵. También su obra es muy citada por Voegelin, que se muestra hacia él crítico y le atribuye dos fenómenos característicos de la modernidad: tanto la deificación del Estado como la consiguiente desespiritualización de la persona humana¹³⁶.

A) *La deificación del Estado.* Hay que reconocer a Hobbes la inteligencia política para reconocer lo que se jugaba la comunidad política con el problema de la representación. Se dio perfecta cuenta de que la diferenciación cristiana no había provisto la teología civil que requería el orden secular¹³⁷. Por esta razón, tomó el camino de cortar por lo sano: canceló la representación espiritual: “simplificó la estructura de la política eliminando la verdad antropológica y la soteriológica”¹³⁸. Con ello no devolvió la política al periodo de las verdades cosmológicas, sino que redivinizó la inmanencia. En su obra, “el Estado deviene también Iglesia y el soberano cabeza de la Iglesia”¹³⁹. La deificación del Estado conduce al totalitarismo y devuelve de nuevo la omnipotencia a la esfera secular.

B) *La desespiritualización de la persona humana.* Como la clave hermenéutica de los movimientos políticos -a fin de cuentas, de lo humano- se encuentra en las experiencias subyacentes, Voegelin no tiene más remedio que escudriñar las vivencias que, según Hobbes, resultan constitutivas de la humanidad. Y detecta en el pensador inglés un desplazamiento de los centros espirituales de la persona. Por ejemplo, el teórico del Leviatán elimina la estructura luminosa de la conciencia y objetiva al ser humano, concibiéndolo a la manera de un cuerpo, de una cosa. En lugar de la búsqueda del sumo bien, el alma

¹³⁴ Cfr. J. Roiz, o. c., p. 38.

¹³⁵ Abordaremos el gnosticismo en el último capítulo, analizándolo no como un fenómeno vinculado a la representación política, como un caso de experiencia patológica, de cancelación de la trascendencia.

¹³⁶ T. Gontier, “Voegelin, lector de Hobbes”, recogido en J. Monserrat y B. Torres (eds.), *Eric Voegelin* (Katz: Buenos Aires, 2019), p. 101.

¹³⁷ *LNCP*, p. 192.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 194.

¹³⁹ *RP*, p. 56.

se empequeñece en un horizonte existencial acotado por el sumo mal: la muerte¹⁴⁰. El amor a Dios desaparece y su espacio está ocupado por la concupiscencia, el amor desordenado del hombre hacia sí mismo. “La acción humana -sostiene Voegelin- no se orientaba en absoluto por el amor a Dios, sino que la única motivación era el instinto de poder inmanente al mundo”¹⁴¹.

Así las cosas, vemos que la experiencia de la trascendencia determina la noción de representación y obliga a nuestro autor a jugar con dos clasificaciones o tipologías: la que existe entre representación existencial y representación trascendental y entre la representación temporal y la representación espiritual. ¿Qué aporta la dualidad de la representación en un mundo secularizado como el nuestro?¹⁴² En nuestra opinión, la reflexión voegeliana no se puede reputar como prescindible. Tal vez en un contexto, como el de hace años, en el que se aceptaba como dogma incuestionable que la modernidad estaba intrínsecamente unida a la secularización, se podía pasar por alto lo que Voegelin indicaba. Ahora, en el que se pone en duda la tesis de la secularización¹⁴³, creemos que pararse a estudiar la perspectiva abierta por el autor de *La nueva ciencia de la política* resulta inexcusable.

Lo es no únicamente porque con él podemos llegar a la conclusión de que las experiencias religiosas y sobrenaturales -el contacto con verdades que nos trascienden- constituyen constantes humanas determinantes; tampoco resulta imprescindible su contribución solo por abrirnos un panorama simbólico y espiritual al que de otra forma no tendríamos acceso, sino porque la dualidad de la representación es un elemento estructural de la política que, cuando desaparece, nos inclina hacia dos peligrosas pendientes resbaladizas: o bien a la posibilidad de que las instituciones encargadas de la verdad soteriológica o representación espiritual invadan la esfera de lo secular, arrogándose prerrogativas que no les pertenecen; o bien al riesgo de que, sin el reconocimiento de instituciones encargadas de la representación espiritual, el hombre se

¹⁴⁰ *LNCP*, p. 220.

¹⁴¹ *RP*, p. 137.

¹⁴² La experiencia política fundamental es, a tenor del descubrimiento que hace el ser humano, la de la posibilidad o no de omnipotencia inmanente. La diferenciación imposibilita esta última. Se ha visto así que la principal aportación de Voegelin ha sido explicar por qué fue posible el totalitarismo, encontrando en las experiencias no diferenciadores su fuente principal. K. Keulman, o. c., p. 16.

¹⁴³ Quien mejor representa la visión crítica con la secularización ha sido P. Berger. Se puede ver una de sus últimas obras: *The many altars of modernity* (Boston /Berlín: DeGruyter, 2014), p. 68, donde explica su teoría de las múltiples modernidades.

encuentre indefenso ante los embates de un poder que hace renacer el nocivo sueño de un mundo desacralizado y sin defensa ante un dios inmanente y mortal, como el Estado.

5.LA EXISTENCIA HISTÓRICA: ENTRE TIEMPO Y ETERNIDAD

5. 1 Teología y filosofía de la historia

“El ser eterno se realiza en el tiempo”¹⁴⁴: esta frase sintetiza de un modo paradigmático la que se puede considerar que es la teología de la historia voegelian. La historia es un proceso de revelación¹⁴⁵. Sí: creemos que no se puede decir que Voegelin fue un “filósofo”, sino un “teólogo” de la historia por tres motivos sustancialmente¹⁴⁶. En primer lugar, la historia es un campo cognitivo y hermenéutico -no un mero sucederse de los acontecimientos en una línea temporal- cuyo descubrimiento se debe a un evento de diferenciación, es decir, se trata de una toma de postura del hombre ante la distinción entre trascendencia e inmanencia. En segundo lugar, introduce la tensión escatológica en la temporalidad, lo que imprime al recorrido a través del tiempo un sentido esperanzador y, al tiempo, inquietante: de ahí el drama de la humanidad, que se debate entre el comienzo y el cumplimiento en el más allá de un significado último. “La historia no tiene sentido, sino que es la espera de un evento escatológico”, indisponible e incognoscible¹⁴⁷. En tercer y último lugar, nuestro autor levanta su teoría de la historia especialmente frente a las “filosofías” de la misma, es decir, combate las construcciones inmanentistas que surgen precisamente en el siglo XVIII.

Por otra parte, la teología de la historia de Eric Voegelin se inscribe en un movimiento de crítica al inmanentismo moderno que data de la segunda mitad del siglo XX y en el que participa de un modo muy activo Karl Löwith, discípulo de Heidegger. De manera amplia, cabe entender que la crítica a la que tanto Löwith como Voegelin someten la reflexión sobre el tiempo histórico -se suele datar el origen de la filosofía de la historia en la obra homónima de Voltaire- tiene su explicación: pretenden con su incursión en esa dimensión de la historia de las ideas analizar los mesianismos políticos y el constructivismo social; concretamente, ambos buscan poner de manifiesto que las

¹⁴⁴ AN, p. 312.

¹⁴⁵ OH III, p. 97.

¹⁴⁶ Esto nos lleva a precisar una declaración de Voegelin. En sus recuerdos biográficos, indica: “Mi trabajo culmina en una filosofía de la historia”: a nuestro juicio, más preciso sería decir que culmina en una “teología de la historia”, AR, p. 93.

¹⁴⁷ OH IV, p. 230.

filosofías de la historia se basan en la posibilidad de comprender el tiempo humano en términos absolutos, aprehendiendo su sentido en referencia a una causa o factor, a una direccionalidad última. Esta concepción -a nadie se le escapa- tiene consecuencias políticas y sociales, configurándose al fin y a la postre como una derivación laica de la “teología cristiana de la historia”¹⁴⁸.

“La expresión ‘filosofía de la historia’ -escribe Löwith- designará la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por lo que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último. Entendida así, toda filosofía de la historia es totalmente dependiente de la teología, esto es, de la interpretación teológica de la historia en tanto historia de la salvación”¹⁴⁹. Löwith cree que la filosofía de la historia moderna está en deudas con la apertura en el tiempo que aporta el cristianismo, superando visiones cíclicas.

Aunque comparte muchos presupuestos con Löwith, el examen y la propuesta voegeliniana resultan más completas ya que, como explicaremos a continuación, ofrece una concepción propia y original del tiempo histórico¹⁵⁰. La historia, como campo humano, se diferencia y constituye a partir del *Leap in Being*: implica, pues, la distinción entre inmanencia y trascendencia, hasta el punto de que es uno de los índices simbólicos en el que con mayor grado de claridad se percibe la presencia (*parusia*) de la trascendencia en la inmanencia¹⁵¹. Asimismo, de acuerdo con la teoría de la conciencia y los presupuestos ontológicos explicados hasta ahora, realiza una crítica más sistemática a los planteamientos inmanentistas, interpretándolos como síntomas de un desorden espiritual¹⁵².

¿Cuál es el punto vertebrador de su censura a la visión temporal moderna? El *quid* se encuentra en el concepto de “sentido histórico”. Si la filosofía de la historia fuera legítima, supondría conceder al ser humano la posibilidad de captar la historicidad como si fuera una cosa (una realidad-ello). Ahora bien, el hombre en tanto ser histórico se

¹⁴⁸ Voegelin interpreta estas construcciones como “inmanentizaciones”. “Denomino inmanentización del *eschaton* a esta hipóstasis para designar la experiencia de una fe orientada a una trascendencia que se ha ubicado en la realidad intramundana”. *AFTLAL*, p. 180.

¹⁴⁹ Cfr. K. Löwith, *Historia del mundo y salvación* (Katz: Buenos Aires, 2007), p. 13.

¹⁵⁰ Por ejemplo, frente a Löwith, no insiste Voegelin en la superación de la temporalidad cíclica por parte del cristianismo.

¹⁵¹ *OHI*, p. 172.

¹⁵² *OHIV*, p. 252.

mueve en la incerteza, en la tensión, pues entendemos por tiempo humano el *locus* en el que irrumpe la trascendencia, el índice donde se lleva a cabo la luminosa captación y atracción de la fuente última del ser. Bajo esta verdad, la filosofía de la historia es una imposibilidad. La condición gnoseológica que posibilita una teoría de la historia es la cosificación y simplificación de los eventos en el tiempo: su objetivación¹⁵³.

Escribe Voegelin: “La estructura total de un campo universal, lo que convencionalmente se conoce como ‘el sentido de la historia’ no puede nunca llegar a ser un objeto de conocimiento. Las interpretaciones de un sentido absoluto, tal y como surgieron a mitad del siglo XVIII bajo el marchamo de ‘filosofía de la historia’, no deben ser por tanto entendidas como interpretaciones noéticas de la historia y de su orden, sino como actos de autointerpretación de campos sociales de carácter ideológico”¹⁵⁴. Como realidad participativa, simbólica, en tanto que *Metaxy*, la historia no es susceptible de ser conocida a la manera de la realidad-cosa, sino atisbada en la experiencia luminosa de la conciencia. Además, el hombre no es un sujeto externo a la historia, sino, como en el caso de la política, una parte del proceso que quiere conocer¹⁵⁵.

No es que Voegelin crea que no existe un sentido de la historia: lo que intenta es ser coherente con los presupuestos ontológicos descubiertos en la luminosidad¹⁵⁶. Diferencia el sentido *en* la historia del sentido *de* la historia. Las hipóstasis en el caso de la historia conducen a pervertir su cualidad de “entre” y obligan a sustantivar uno de sus polos, el inmanente¹⁵⁷. La historia es un campo luminoso y, por tanto, no hay un *eidos* paradigmático. Nada de lo afirmado induce al relativismo. Sería un error atribuir a Voegelin esa postura: él mismo sale al paso del ataque precisamente cuando denuncia el error de las construcciones inmanentistas modernas. Hay en la historia un orden, pero este emerge de ella de forma experiencial, no es construido ni pensado desde fuera¹⁵⁸. Eso le permite negar la intelección de un sentido último del tiempo sin necesidad de renunciar a

¹⁵³ No entramos a considerar la crítica a la idea de progreso porque esta se sustenta en una hipóstasis y hemos explicado en qué consiste para Voegelin el error de esta última. La periodización vigente es fruto de esta equivocada visión progresista de la temporalidad humana.

¹⁵⁴ *AN*, p. 404.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 312.

¹⁵⁶ Nos parece desatinado ver una contradicción en esta postura de Voegelin. Y disparatado pensar que Voegelin es hegeliano, como afirma Casanova. Al sostener que no hay objeto de la historia, no puede inmanentizarse ni conocerse el *telos* de la misma. La diferencia entre Hegel y Voegelin son insalvables. Para su comparación, cfr. C. A. Casanova, o. c., p. 124 y ss.

¹⁵⁷ *OH IV*, p. 231.

¹⁵⁸ *OHI*, p. 19.

la posibilidad de captar progresiones y regresiones y sin olvidar que la historia es inteligible en cuanto en ella tienen lugar eventos de diferenciación y orden¹⁵⁹. Si tuviéramos que decir, en una palabra, en qué consiste la historia, habría una sola respuesta: en la lucha por el orden correcto del alma y de la sociedad¹⁶⁰. La experiencia fundante es lo que vincula inextricablemente filosofía, política y tiempo.

La teología de la historia de Voegelin es de capital importancia como disciplina teórica. No se ha insistido suficientemente en que una de las contribuciones más señeras de nuestro autor consiste en haber aclarado y fundamentado el estatuto epistemológico de la teoría de la historia¹⁶¹. A diferencia de lo que sucede en las construcciones ideológicas -a diferencia, pues, de las filosofías de la historia-, opta por una teología de la historia empírica, basada en la reconstrucción de las experiencias que subyacen a los símbolos culturales. Partiendo de que el punto nodal tanto de la existencia individual como social es la aprehensión y constatación de la dependencia del ser inmanente, la reflexión histórica consistirá en detectar cómo se han concretado estas experiencias y en establecer el orden temporal entre ellas. Lo que por principio niega es que la historia se desarrolle de acuerdo con la secuencia de un progreso o en forma lineal.

Nunca estará la teoría de la historia libre de la tentación inmanentista y habrá una y otra vez presiones por deformar la *parusia* y convertirla en una cosa entre las realidades objetivas¹⁶². Ni siquiera Voegelin estuvo a salvo de la misma. Como se explicó en el esbozo biográfico, tuvo que modificar el proyecto inicial de *Order and History*. La alteración del programa inicialmente previsto es enormemente significativa tanto de la problematicidad intrínseca a esa realidad que llamamos historia como del cuidado y la honestidad de nuestro autor. *Order and History* se basaba, en su momento inicial, en un presupuesto, a saber, que la historia constituía “un proceso de creciente diferenciación en el orden del ser en el que el hombre participa por su existencia”. Creía su autor que “cabía discernir un orden en el proceso, incluyendo digresiones y regresiones de la diferenciación” y que de ahí podría deducir tipos -órdenes- de formaciones sociales, con

¹⁵⁹ AFLL, p. 130.

¹⁶⁰ Esta es la tesis que demuestra en OH. OH 1, p. 19 y ss. Es

¹⁶¹ No podemos más que estar de acuerdo y suscribir lo que indica E. Webb en su ensayo: “El gran valor del trabajo histórico de Voegelin es que se acerca al estudio de la historia desde una perspectiva filosóficamente coherente, ubicando lo particular en un contexto filosófico que da cuenta del sentido potencial que tienen para los que participan de la historia”. Cfr. E. Webb, Eric Voegelin, *Philosopher of History*, o. c., p. 269.

¹⁶² AFTAL, p. 47.

sus correspondientes simbolismos¹⁶³. Su atención a los hechos -a los testimonios y documentos históricos- le lleva a convencerse de que la intelección de las formaciones históricas no es tan simple como pudiera parecer¹⁶⁴. Con humildad, afirma en un momento dado que, a lo sumo, el teórico capta una huella o línea de sentido, “pero nada más” porque la historia está siempre cubierta por el misterio¹⁶⁵.

5.2 *Tiempo externo (cronológico) y tiempo trascendente (histórico)*

Para la comprensión de la sustancia de la historia, es menester tener en cuenta que también lo temporal está atravesado por las paradojas y los niveles de ser que sintetiza lo humano. Porque la historia es una de las dimensiones de la existencia propiamente personal. Hay que distinguir el factor trascendental de la misma y no confundirlo con el tiempo del mundo externo. Como cuerpo vivimos en medio de una temporalidad, pero esa temporalidad no tiene hondura simbólica y existencial: es mera cronología biológica¹⁶⁶. Este nivel de la temporalidad tiene una base somática¹⁶⁷. Junto a este, sin embargo, aparece otro nivel: el del tiempo histórico. Al igual que la política o la filosofía, y frente a interpretaciones de sus coetáneos, Voegelin advierte que la historia es co-extensiva a la vida humana porque radica en la experiencia primordial, en la diferencia entre trascendencia e inmanencia, y constituye un evento de enorme significación¹⁶⁸.

La confusión de los niveles o estratos proviene de la paradoja de la conciencia, es decir, de la posibilidad de tratar los eventos de un determinado estrato con los mimbres y categorías de otro. Eso implica - recordamos- que siempre podemos incurrir en hipóstasis fraudulentas y reducir el tiempo histórico a tiempo externo. De hecho, “la variedad de tiempos es correlativa a la realidad experienciada en las formas compactas y diferenciadas y se corresponde con la existencia en verdad o deformada”¹⁶⁹.

La comprensión de la historia reclama, eso sí, que el teórico se sitúe en la estructura primordial, la de la luminosidad. Captaremos mejor esa doble estructura con una cita en la que el filósofo alemán aclara lo que entiende por presente y señala cuál es

¹⁶³ *OH IV*, p. 45.

¹⁶⁴ *ARR*, p. 108 y ss.

¹⁶⁵ *OH IV*, p. 253.

¹⁶⁶ *WH*, p. 127.

¹⁶⁷ *AN*, p. 356.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 403.

¹⁶⁹ *OH IV*, p. 129.

el elemento constitutivo de la historia: “Cabe entender el presente de dos maneras - sostiene-. En primer lugar (...) hace referencia a un determinado punto temporal ubicado entre el pasado y el futuro. Desde esta óptica, la historia se concibe como una trayectoria que se despliega desde el pasado en dirección al futuro, atravesando el punto del presente (...) Pero, junto a esta concepción lineal de tiempo (...), hay otra forma de comprender el presente. Me refiero a la relacionada con la existencia del hombre y su presencia ante Dios”¹⁷⁰.

Para captar la entraña ontológica del flujo del tiempo resulta oportuno no pasar por alto que la historia tiene su constitución en la vivencia originaria. Se ha dicho al respecto que Voegelin sustenta su hermenéutica histórica en la filosofía de la conciencia y así es¹⁷¹. Si la filosofía y la política son eventos que se atribuyen al genio griego, la irrupción de la historia tiene un origen neumático: concretamente, surge en medio del pueblo que toma conciencia por primera vez de vivir bajo “el juicio de la presencia de Dios”: el pueblo judío¹⁷². Voegelin revela en su estudio cuál es la experiencia subyacente a ese índice o símbolo que llamamos historia. “La experiencia de la trascendencia es el evento decisivo para la historia en la medida en que se alcanza conciencia de la realización del ser eterno en el tiempo”¹⁷³. Esa presencia bajo Dios es la forma histórica: así lo explica Voegelin: “Una sociedad en existencia bajo Dios tiene forma histórica. Desde su presente se dirige un haz de sentido sobre el pasado de la humanidad de la que emerge; y la historia escrita en este espíritu es parte del simbolismo por el que la sociedad se constituye a sí misma”¹⁷⁴.

La revelación bíblica supone, en primer lugar, la disolución de los símbolos de imperios cosmológicos. Para nuestra investigación no es tan prioritario exponer las diferentes formas de civilizaciones como destacar que el pensador alemán las clasifica según en ellas se haya logrado o no cierto grado de diferenciación. Pues bien, lo propio de los imperios cosmológicos es que en ellos las experiencias subyacentes son compactas: así “su simbolización de la sociedad y de su orden se realiza en analogía con el cosmos y su orden”¹⁷⁵. La existencia humana y social transcurre en un mundo cerrado, en la

¹⁷⁰ *HA*, p. 18.

¹⁷¹ Cfr. F Vallespín, o. c., p. 370.

¹⁷² La ruptura radical con el simbolismo cosmológico que condiciona la aparición de la historia solo se produce en Israel. *OH II*, p. 338.

¹⁷³ *WH*, p. 22.

¹⁷⁴ *OH II*, 132.

¹⁷⁵ *OHI*, p. 41.

inmanencia. En segundo lugar, la Revelación, con la distinción del ser trascendente, Dios, transforma la cualidad de los hechos de la inmanencia porque “cuando la primaria experiencia del cosmos ha sido puesta en entredicho por la experiencia de la trascendencia, se deben reinterpretar o cambiar los símbolos” vigentes en las civilizaciones cosmológicas¹⁷⁶.

La irrupción del ser trascendente -el *Leap in Being*, la constatación de que se vive bajo la “presencia” de Dios- dota de sentido al flujo externo de tiempo. Insistimos en que no cabe entender la perspectiva voegeliniana si nos desprendemos de la idea de tensión: la diferenciación imprime en la mundanidad el entrecruzamiento de trascendencia e inmanencia, lo cual sirve para escapar tanto del inmanentismo, del panteísmo como del trascendentalismo. “El *Leap in Being*, el evento epocal que rompe el carácter compacto de los mitos cosmológicos, establece el orden del hombre en su inmediatez bajo Dios”¹⁷⁷. Voegelin utiliza diversos términos -nunca definitivos- para hacer referencia a esta dualidad en el campo de la temporalidad humana. En *Order and History*, cuando se refiere a la Revelación, delimita el campo de la historia pragmática de la paradigmática. Por tanto, “los acontecimientos luminosos constituyen la historia del espíritu y dan su carácter histórico a los hechos pragmáticos”, según esa dualidad¹⁷⁸.

Se trata de un modo más de deslindar el tiempo externo de los acontecimientos de la historia, es decir, de la temporalidad como índice o tensión entre inmanencia y trascendencia. Tras Moisés, en efecto, “los eventos no son experimentados en un contexto pragmático de medios y fines, como acciones que conducen a resultados en el ámbito intramundano (...) sino como actos de obediencia, o desobediencia, a la voluntad revelada de Dios”¹⁷⁹. Resumiendo, podemos decir que la historia posee los siguientes rasgos:

* La historia es un símbolo, ya que es la manera de articular la penetración en la inmanencia del ser trascendente.

* El punto nodal de la historia es el presente entendido como *Between*, es decir, como presencia del ser humano bajo el juicio de Dios. “La historia no es inmanente, sino que se mueve en el *Between* de la realidad mundana y no mundana. Además, esta cualidad

¹⁷⁶ *WH*, p. 21.

¹⁷⁷ *OH II*, p. 67.

¹⁷⁸ Junto a esos niveles, está el propio de la historiografía, que recoge y advierte de lo pragmático y espiritual. Cfr. C. A. Casanova, o. c., p. 92.

¹⁷⁹ *OHI*, p. 162-163.

del proceso es vivenciada no como una estructura en un tiempo infinito, sino como un movimiento escatológico que terminará en un estado más allá del *Between* y del tiempo”¹⁸⁰.

* La historia implica la luminosidad de la conciencia; es mucho “más que un conjunto de *res gestae* (hechos brutos que, como simples hechos, no serían objetos de recuerdo), porque el hombre es consciente de su existencia bajo la presencia del ser divino”¹⁸¹.

* La historia es tanto símbolo de la trascendencia¹⁸² como factor de simbolización en la medida en que el ser humano y las sociedades buscan dar cuenta de su existencia bajo Dios a través de instituciones, mitos y ritos”¹⁸³.

* La historia, en cuanto presencia de lo trascendente, está cubierta por el velo del misterio. Es esto, que apunta a un fin escatológico desconocido e indisponible para el hombre, lo que imposibilita la filosofía de la historia en sentido moderno. “La historia emprende su camino sin que nosotros conozcamos su fin. Como un todo, no es en esencia un objeto de conocimiento”, afirma¹⁸⁴.

* En la historia se desplazan y desarrollan los dos niveles de representación: el temporal y espiritual. Por eso hay dos líneas: la pragmática y la espiritual, la que sigue los dictámenes de la verdad y la que hace lo propio con el poder. Así queda engarzada la historia y la experiencia política.

* La historia tiene unidad. Y su carácter unitario descansa en que, en tanto relacionada con la experiencia de verdad, rige la equivalencia simbólica. Si las experiencias y el orden no se refirieran a una misma realidad-ello, se diversificaría la historia y sería equívoca¹⁸⁵.

* La historia tiene como desafío el mantener el balance entre trascendencia e inmanencia. Desde este punto de vista, posee, como ocurría con la política, un sentido normativo. No se trata de describir lo sucedido sino de explicar y mantener lo que exige

¹⁸⁰ AR, p. 122.

¹⁸¹ AN, p.107.

¹⁸² WH, p. 23.

¹⁸³ HA, p. 121.

¹⁸⁴ AR, p. 102.

¹⁸⁵ OHIV, p. 316-317.

la apertura del ser humano a la trascendencia. Esta es una de las bases para el diagnóstico de la modernidad¹⁸⁶.

* El campo de la historia, en último lugar, es universal porque hace referencia a un rasgo propio de lo humano. “Cuando empleamos la palabra ‘historia’, sin ninguna caracterización más, hablamos del campo interpretativo de una conciencia que experimenta su humanidad esencial”¹⁸⁷. Esta concepción universalista supera las formas no históricas y civilizacionales.

A fin de ponderar lo que supone la Revelación en términos históricos es oportuno comparar la vía noética y filosófica abierta por los pensadores griegos. Estos últimos delimitan el orden de la conciencia y, en atención a la estructura diferenciada de la luminosidad, atisban que aquel se sustenta sobre una realidad trascendente. Por su parte, en la Revelación se toma conciencia de la presencia del ser eterno en el índice de la temporalidad, de modo que historia constituye el símbolo en el que se articula la experiencia temporal del ser divino. Este “en tanto se vivencia como presente, dota de una dimensión más al tiempo externo, con su pasado, presente y su futuro: la dimensión de la presencia divina. El pasado no es simplemente en el pasado, ni el futuro en el futuro, porque ambos, pasado y futuro, participan de la presencia del más allá (...) Hemos de hablar de un flujo de presencia en todas las fases del tiempo -pasado, presente y futuro”¹⁸⁸.

5.3 *Filosofía e historia*

La íntima conexión que existe entre filosofía e historia se ha evidenciado a lo largo de las explicaciones consignadas¹⁸⁹. Su vinculación es explícita en cuanto ambos complejos simbólicos resultan de la experiencia diferenciadora y, por tanto, se co-implican. Así lo afirma Voegelin: “Filosofía e historia se constituyen recíprocamente”¹⁹⁰ porque la revelación del ser trascendente abarca sendos ámbitos de sentido. Esta conexión es relevante en nuestra investigación y en base a ella hemos considerado justificado dejar de lado o no profundizar en determinados aspectos de la obra voegeliniana -como, por

¹⁸⁶ *OH IV*, p. 228. Ver asimismo E. Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of history*, o. c., p. 237.

¹⁸⁷ *AN*, p. 403.

¹⁸⁸ *OH V*, p. 44-45. Esta forma de entender y acentuar el peso del presente -presencia- es la de T. S. Eliot. En *Cuatro cuartetos*, el poeta americano, que Voegelin leía a menudo, habla de la contracción del pasado y presente en el futuro.

¹⁸⁹ En realidad, como precisa E. Sandoz, es el *Leap in Being* que hace posible tanto Jerusalén como Atenas lo que dota a las sociedades de “forma histórica”. Cfr. E. Sandoz, *The voegelinian revolution*, o. c., p. 117.

¹⁹⁰ *AN*, p. 330.

ejemplo, el orden histórico, la polémica con la concepción de la historia de Toynbee o su crítica a la decisión de Jaspers de dejar fuera de la Era Axial al cristianismo- para exponer la forma en que la reflexión filosófica y la histórica se vinculan¹⁹¹. La decisión es legítima y, sobre todo, coherente con el objetivo de nuestra tesis, que es dar cuenta de las dimensiones de la experiencia trascendente. Asimismo, el propio Voegelin fue consciente de que había de abordar el nexo constitutivo de ambos campos simbólicos si deseaba aclarar los fundamentos últimos de su concepción histórica y filosófica.

La historia y la filosofía tienen en común el hecho de nacer de la experiencia trascendente. Eso explica que en la fase cosmológica de los órdenes sociales no existieran en tanto formas simbólicas, puesto que en aquellos momentos no se había producido el *Leap in Being*, ni la explosión espiritual de la Edad Ecuménica¹⁹². En esas fases que anteceden al tiempo ecuménico, la temporalidad es cerrada y se comprendía meramente en forma cíclica¹⁹³. La experiencia cosmológica no permite la diferenciación de un mundo de objetos externos ni considera que el mundo se sitúe en dependencia o participación con el ser divino trascendente, sino que es un cosmos divinizado, sin diferenciación alguna¹⁹⁴. “La vida del hombre y de la sociedad está experimentada como ordenada por las mismas fuerzas de ser que el cosmos y las analogías cósmicas expresan este conocimiento e integran el orden social en el orden cósmico”¹⁹⁵. Por eso, no hay filosofía ni historia -ni política-, sino sus homólogos cosmológicos, a saber, el mito y la historiogénesis¹⁹⁶.

El nacimiento de la historia y la filosofía exige la disrupción diferenciadora: en el primer caso, en tanto se toma conciencia de que la temporalidad está transida de trascendencia y el ser humano existe bajo Dios y, en el segundo, constatando que el alma se siente impulsada a descubrir y a adecuarse a un orden divino trascendente. Junto a estas deducciones, Voegelin explica de un modo mucho más detallado la reciprocidad entre filosofía e historia basándose en las siguientes consideraciones:

¹⁹¹ Para una comparación entre la teoría de la historia de Jaspers y la de Voegelin, cfr. D. Guerrière, “Configuraciones e historia: Jaspers y Voegelin”, *Arété*, XIII: 2 (2001), págs., 115-140.

¹⁹² *OH IV*, p. 177.

¹⁹³ *OH II*, p. 116.

¹⁹⁴ *WH*, p. 59-60.

¹⁹⁵ *OH I*, p. 78.

¹⁹⁶ La historiogénesis es el “nivel de verdad” que los imperios cosmológicos alcanzan acerca de la irreversibilidad del tiempo.

1) En primer lugar, la filosofía es un evento en el curso de la historia¹⁹⁷. Así, surge en un momento determinado y en el contexto en el que se producen varios eventos: explosiones espirituales (Era axial), el periodo de lo que Voegelin llama “imperios ecuménicos”, los cuales marcan el inicio de la historiografía.

2) En segundo término, “la filosofía es el constituyente de la historia”¹⁹⁸. Con esta afirmación lo que se quiere dar a entender es que a través de la historia se va desvelando la verdad del ser trascendente, si bien no de un modo progresivo. La búsqueda de la verdad implica acción, tensión, la participación prioritaria en el desvelamiento del ser. Mientras el ser eterno se realiza en el tiempo, la persona puede atisbar, mediante la exploración noética y neumática, algo de su verdad. La historia consiste en tensión en el ser, en un drama, en eventos de diferenciación y de confusión.

Esta verdad revela que la historia toma sentido del presente, de la presencia permanente que dota de tensión a la existencia humana. “Si el evento que denominamos filosofía es una presencia, la realización del ser eterno en el tiempo no es ni un acontecimiento en el pasado, ni un evento en el futuro del tiempo mundano, ni una condición establecida de una vez para siempre (...) es en relación con el tiempo mundano una presencia permanente y una tensión hacia el ser eterno”¹⁹⁹. Esta última cita es enormemente significativa, puesto que sin ella no se entiende en absoluto la filosofía voegeliniana: esta tiene como objetivo principal el de reconstruir y penetrar en las experiencias de trascendencia. Pero para hacerlo, es indispensable suponer que se mantiene vigente la conciencia histórica del presente, es decir, que el filósofo que las reconstruye accede a través de la participación meditativa a ellas. Esto sería imposible asumiendo postulados historicistas: en ese caso, la filosofía sería una ciencia muerta, una visita estéril por el pasado.

3) La historia, por su parte, es constituyente de la filosofía. En efecto, el saber está preñado de tiempo y “el ser eterno se hace real en el tiempo a través de la respuesta del filósofo”²⁰⁰. No se puede soslayar la historicidad de la reflexión

¹⁹⁷ *AN*, p. 312 y p. 314.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 320.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 330.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 313.

filosófica puesto que la experiencia trascendente es un evento en el tiempo. Con esta tesis, Voegelin se vacuna frente a cualquier riesgo de establecer momentos absolutos o definitivos del ciclo histórico. La historia es tiempo abierto, con una intencionalidad escatológica impenetrable: un fin trascendente que no se puede conocer a la manera de un objeto. He aquí el significado de la esperanza.

4) Por último, la historia es un “ámbito de fenómenos para la investigación filosófica”²⁰¹. No puede ser de otra manera si la experiencia de la trascendencia es temporal. De ese modo, el teórico tiene que penetrar en las formas del espíritu, en las variaciones de la vivencia trascendente. Pero puede hacerlo tanto porque tiene una misma condición teomórfica, como por el hecho de que dichas experiencias han sido comunicadas gracias a su articulación simbólica.

5.4 *El orden, sustancia de la historia*

Hemos hablado casi sin interrupción del misterio de la historia, y de su esencia como campo del *Metaxy* participativo. Pero no hemos respondido a la pregunta principal, a saber, ¿en qué consiste el flujo permanente y abierto de la historia? Esta es la experiencia que le permite al hombre llegar a “comprender la condición humana y al mismo tiempo sus límites”²⁰². Aunque resulta a todas luces claro que no está en nuestra mano dar cuenta de un modo completo del contenido de la “teología de la historia” de Voegelin, no podemos obviar la misma por dos causas: porque una parte principal de su producción descansa sobre el estudio del orden de la historia y, de otra parte, porque en su intelección de las fases históricas se aquilata definitivamente la experiencia fundamental. La historia es metafísica porque “la verdad acerca del orden del ser emerge en el orden de la historia”²⁰³.

De hecho, cabría decir, para reafirmar nuestra hipótesis de partida, que los rasgos de la experiencia originaria son los que determinan el significado que cobra para Voegelin la investigación histórica. Como ha indicado E. Webb en su estudio, para Voegelin la historia “es una exploración no solo de acontecimientos del pasado y sus interrelaciones, sino acerca de la estructura de la existencia humana en tanto que participa en el ser”²⁰⁴.

²⁰¹ *AN*, p. 314.

²⁰² *LNCP*, p. 99.

²⁰³ *OH II*, p. 73.

²⁰⁴ Cfr. E. Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of history*, o. c., p. 17.

Recapitulemos lo expuesto hasta este momento. La experiencia fundamental es la vivencia del ser trascendente, la constatación en la conciencia de que el ser humano está constituido en su relación con la fuente última de lo real. Es esta experiencia, el descubrimiento de la realidad-ello, lo que sostiene y posibilita la estructura mundana, abriendo el horizonte de la realidad-cosa. Es decir, la vivencia originaria, la de la luminosidad, es la condición necesaria de existencia de la intencionalidad, del mundo fenoménico. A diferencia de lo objetivo, el ámbito de lo luminoso nunca se puede aprehender de forma definitiva. Por eso, la revelación del misterio de la existencia depende de las vivencias históricas alcanzadas por la humanidad y de su comunicación.

Seguimos este camino para desentrañar la sustancia de la historia. La experiencia de la trascendencia repercute en varias dimensiones: la individual y la política, pues supone el desvelamiento de un orden trascendente que se impone como orden del alma y como orden social, nunca de forma apodíctica. A nuestro juicio cabe entender en toda su profundidad la aportación de Voegelin a la teología de la historia si se combinan los dos planos: la historia es el campo en el que se revela siempre tentativamente el orden del alma y en el que, asimismo, se suceden los diversos órdenes sociales que lo reflejan. De otro modo no se capta ni la teología de la historia ni la teoría política, a cuya exposición nos hemos dedicado en este capítulo.

Sin dejar sentado esto no podría Voegelin afirmar que “la historia es un campo estructuralmente inteligible de realidad”²⁰⁵. Por otro lado, si la experiencia fundamental es constitutiva de la historia, se concluye que en su ganancia estriba el principio rector de lo histórico: la diferenciación²⁰⁶. Desde el punto de vista político-histórico, esta última es la categoría que posibilita la clasificación de las conformaciones sociales e históricas. Debido a que la diferenciación en la conciencia condiciona la irrupción de la verdad del alma, esta determina al mismo tiempo una nueva configuración social y una nueva revelación en el campo simbólico de la historia: un nuevo orden²⁰⁷.

“Los hombres -escribe Voegelin en *Hitler y los alemanes*- en la medida en que tienen conciencia de su historia, se hallan en presencia de Dios y expresan la conciencia de su existencia ante él (...) Pero la comprensión que tienen acerca de la naturaleza de su

²⁰⁵ AN, p. 378.

²⁰⁶ WH, p. 22.

²⁰⁷ OH V, p. 40.

existencia ante Dios evoluciona a lo largo del tiempo, pasando de concepciones de orden compactas a otras diferenciadas. El desarrollo de la existencia ante Dios y la comprensión de esta última constituye propiamente la historia”. Y concluye: “este y no otro es el problema de la existencia histórica”²⁰⁸. De esto se desprende que la sustancia de la historia es la lucha por la diferenciación y el respeto por la luminosidad de la conciencia.

La historia consiste en una sucesión de verdades y, consecuentemente, en una sucesión de órdenes. Cuando se diferencia un nuevo nivel de verdad y se articula adecuadamente a través de sus símbolos, logrando comunicarse, los símbolos y las verdades precedentes pierden vigencia: llegan a ser falsas²⁰⁹. Se puede explicar la evolución de acuerdo con el siguiente esquema, que atañe a la estructura formal de la historia -no al contenido-.

Verdad	Orden Histórico	Orden social
Verdad cosmológica	Imperio Cosmológico	Sociedad compacta
Verdad antropológica	Ecumene	Sociedad diferenciada
Verdad soteriológica	Cristiandad	Sociedad diferenciada
Verdad gnóstica	Estado Nación	Cancelación de la diferenciación

En algún lugar de su extensa producción, Voegelin nos habla de la “textura de la historia”. El ser eterno se realiza en el tiempo, pero, a diferencia de lo que suponía Hegel, el secreto de la temporalidad no está en determinar sus huellas, sino en detectar las experiencias humanas en las que se advierte la luminosidad de la existencia, los momentos en que esta se abre al ser trascendente. Esta textura de la historia es la perspectiva que tiene en cuenta el pensador alemán para comprender la sucesión de los eventos, respetando siempre la libertad humana y la pluralidad de experiencias de sentido²¹⁰.

²⁰⁸ *HA*, p. 121.

²⁰⁹ *OH IV*, p. 84.

²¹⁰ *WH*, p. 36. A este respecto, supone una superación del eurocentrismo, puesto que indica que ninguna de las revelaciones de la historia puede ser absolutas, tal y como se advierte en su correspondencia con A.

En la lucha histórica, en el drama de la temporalidad y la revelación de la trascendencia en la inmanencia, es posible encontrar cierto grado de inteligibilidad, de orden. A descubrirlo y explicarlo, buceando en los símbolos culturales, dedica Voegelin los cinco tomos de *Order and History*. Con ello pone en práctica su metodología empírica, atendiendo a las experiencias de trascendencia -las religiosas, tanto las que aceptan la diferencia entre trascendencia e inmanencia como las que las pasan por alto o conscientemente las niegan- para aprehender el orden de la historia de la propia historia del orden²¹¹. No creemos necesario entrar en la clasificación histórica que ofrece ni estudiar la forma en que analiza el transcurso de las sociedades. Ya se ha indicado que la manera en que conceptualiza el orden se altera en un momento dado, pero si no entramos en ello no es tanto por la modificación en sí de su enfoque²¹², sino porque no afecta ni cambia las bases experienciales de su teología de la historia.

En uno de sus últimos ensayos, Voegelin sintetizó los cuatro puntos de su concepción de la historia, indicando que en ellos se revela su estructura. En primer lugar, teniendo en cuenta que el evento existencial primordial es la diferenciación, se debe entender la historia como un proceso en el que esta y sus modalidades tienen lugar. En segundo término, como las vivencias originarias son constitutivas del ser del hombre, de la humanidad, “la historia se hace visible como una dimensión de la humanidad más allá de la existencia individual y social del ser humano”²¹³. Tercero: como las vivencias tienen que ver con la trascendencia, imprimen a la historia en tanto proceso un movimiento con una finalidad escatológica. Y, en cuarto lugar, la historia no es humana ni divina, sino una dimensión de encuentro, *metaléptica*, participativa, en la que se concita lo mundano y lo trascendente.

La forma en que hemos expuesto la filosofía política voegeliniana es novedosa. Es verdad que hemos dejado fuera muchos flecos, pero no puede ser de otro modo si no queremos perder de vista el objetivo principal de esta investigación doctoral, que es enfocar la relevancia de la luminosidad trascendente en el conjunto de sus contribuciones. Insistimos en que ello nos lleva a sortear temas de enorme interés, pero más especializados. Téngase en cuenta que, por ejemplo, la publicación de *Order and History*

Schütz. Pone en valor estas consideraciones de un modo muy atinado Casanova en su estudio sobre Voegelin. C. A. Casanova, o. c., p. 170.

²¹¹ OH 1, p. 19.

²¹² No afecta a su teología de la historia.

²¹³ OHIV, p. 375.

fue todo un acontecimiento y recibió atención entre los especialistas. Más allá, sin embargo, de las cuestiones de detalle y los debates -que exigirían una tesis independiente para explicarlos en toda su complejidad- hemos querido mostrar las líneas maestras de la ciencia política y la teología de la historia. El interés de Voegelin nace al intuir que la vivencia diferenciadora tiene lugar en un contexto y que el orden político está determinado por el orden de la conciencia; y, en segundo lugar, que las experiencias están sometidas a la temporalidad, que esta adquiere su sentido como “presencia” de la trascendencia, es decir, que tanto las formas sociales como la historia se constituye como un encuentro entre el tiempo externo y la eternidad trascendente.

CAPÍTULO VI

LA DEFORMACIÓN DE LA EXISTENCIA. IDEOLOGÍA Y Gnosticismo

1. INTRODUCCIÓN

Tanto el orden socio-político como el histórico se asientan en el orden de la conciencia. Se ha explicado en qué sentido Voegelin supera los riesgos del subjetivismo, puesto que, en su interpretación de la conciencia, se advirtió de que lo que servía como medida de la misma no son concepciones personalísimas, sino una concreta experiencia del ser. Dicha vivencia tiene un sentido eminentemente espiritual. La forma en que Voegelin, de hecho, concibe el ejercicio filosófico está íntimamente ligada a la disciplina espiritual. Por ejemplo, se inspira en Platón a la hora de describir los movimientos interiores a través de los cuales el individuo, inflamado por el eros divino, alcanza a atisbar las huellas del ser trascendente.

Desde este punto de vista, podemos interpretar neumáticamente la vivencia ontológica fundamental. Es mejor calificarla así -experiencia neumática o espiritual- que de religiosa. Creemos que el propio Voegelin se dio cuenta de que eran más adecuados las primeras alusiones que la última. Se percibe un cambio terminológico a lo largo de su

trayectoria, en la que poco a poco deja de lado el adjetivo “religioso”, optando por los otros dos, que emplea indistintamente¹.

Pero ¿cuál es la génesis y cuáles son los hitos que atraviesa el alma en su camino espiritual? A la hora de explicitarlos, nuestro autor tiene en cuenta tanto las descripciones del egregio discípulo de Sócrates como la tradición espiritual cristiana². A este propósito, el principal inconveniente que se le puede achacar a su análisis es la indiferenciación: aunque es incuestionable el valor que tiene recuperar la naturaleza meditativa de la reflexión filosófica, pensamos que considera de un modo indistinto lo espiritual-religioso y lo intelectual, con el efecto de pasar por alto la peculiaridad de cada una de esas experiencias.

Como muestra de su fidelidad a Platón, la manera en que concibe la conversión filosófica bebe directamente de sus mitos, tanto de los que aparecen en *La república* como en *El banquete*: la experiencia del ser trascendente es una “*periagogé*”, lo que quiere decir que exige volver el rostro³. A este primer movimiento le acompaña el inicio de la *anábasis*, la ascensión, la aproximación a la fuente del ser, con la que culmina el impulso erótico. La experiencia del ser es catárquica, un rasgo que, por un lado, pone de manifiesto la condición normativa de la misma -en la medida en que Dios se convierte en medida del ser humano y este, en cuanto constituido por Dios, es la medida de la sociedad⁴- y que, por otro, implica la superación del desorden y la degradación existente en un determinado momento de la historia⁵.

La experiencia del ser es la vivencia humana fundamental: la constitutiva. En ella queda trasparenteada la condición teomórfica del ser humano, su vocación trascendente y de ella dimana su dignidad. La persona se entiende a través de la meditación filosófica como *imago Dei* y toma conciencia de que es un ser creado, dependiente de una causa última que le supera y a la que solo puede llegar mediante un acercamiento simbólico. Esta es la experiencia más radical porque ubica al hombre en el contexto participativo, de modo que no pierde de vista que su existencia no transcurre en la inmanencia ni en la

¹ Para ver por qué deja de lado el término religioso, *ARR*, p. 78.

² Especialmente occidental; se le censura no haber estado atento a otras tradiciones religiosas, como la rabínica. Cfr. E. Webb, *Eric Voegelin, Philosopher of History*, o. c., p. 273 y 274.

³ *ARR*, p. 125.

⁴ *LNCP*, p. 89.

⁵ *FF*, p. 57.

trascendencia, sino en el *Between*: en efecto, la participación conforma la estructura fundamental de la existencia.

Con todo, esta no es la única parte de la historia. Voegelin reconoce la posibilidad del desorden, de una rebelión en el ser, así como la probabilidad de que el ser humano olvide su realidad como sujeto participante. El estudio del desorden, si se desea que sea completo, se ha de enfocar desde dos puntos de vista. En primer lugar, se puede abordar como punto de partida para la conversión. A esta cuestión se ha hecho referencia a lo largo de los capítulos precedentes. Así nace precisamente la teoría en sentido clásico, frente al desorden y la mentira de la sociedad coetánea, cuando la persona se interroga por la verdad objetiva, la verdad del ser⁶. Pero, en segundo término, es posible tratar el desorden como una revuelta o rebelión frente a ese descubrimiento. Es a esta posibilidad a la que nos referiremos en este capítulo, que tiene como objetivo dar cuenta de la forma en que se articula esta rebelión, así como sus manifestaciones, antes de hacer referencia pormenorizada a una revuelta histórica, la gnóstica, de la que, a juicio de Voegelin, depende la irrupción de la modernidad.

A nuestro parecer el tratamiento que hace el autor de *Anamnesis* del estudio del desorden es sumamente original. Consideramos, asimismo, que constituye una de sus principales aportaciones. Sabemos que su preocupación básica -la inquietud de la que parte su vocación científica y filosófica- fue la de comprender, y al mismo tiempo, desafiar, los movimientos ideológicos⁷. Pero no fue hasta que tuvo perfilada su teoría de la experiencia cuando pudo enfrentarse filosóficamente a ellos. En conexión con la vivencia originaria, la ideología es un contramovimiento que no solo cancela el encuentro entre trascendencia e inmanencia, sino que cierra el alma, determinando el eclipse de la realidad y difundiendo un desorden patológico. A *sensu contrario*, al aclarar la base experiencial de la ideología, el análisis de la perturbación provee un remedio para poder afrontarla; por ello, la filosofía, en tanto movimiento espiritual, posee siempre un carácter y unos efectos terapéuticos⁸.

La concepción voegeliniana de la ideología es de índole, lo acabamos de ver, espiritual. Y lo son también, en coherencia, los remedios que ofrece para encarar sus

⁶ *RP*, p. 86.

⁷ *AR*, 41.

⁸ De hecho, el embate contra las ideologías es la mejor manera, a juicio de Voegelin, de salvaguardar tanto la civilización occidental como la democracia.

repercusiones. Esta conclusión es la que se sigue también del principio antropológico y teológico que guía sus escritos políticos⁹. Hay una correspondencia entre la salud espiritual del individuo, la de la comunidad y, finalmente, la de la humanidad.

Conviene, por último, y antes de seguir con el análisis de Voegelin, completar esta introducción con una idea antropológica de gran calado que hallamos en Romano Guardini. Para este último, el ser humano tiene que alimentarse espiritualmente; sin la referencia a la verdad, la belleza y el bien -sin el acontecimiento decisivo que descubre el *sophon*, el *agathon* y *kalon*, la vivencia originaria¹⁰- el ser humano enferma. A finales del siglo XX se descubre una línea o corriente de pensamiento, de tipo espiritualista, en la que podemos inscribir a Voegelin, que se interesa por llevar a cabo diagnósticos espirituales sobre la situación contemporánea a fin de proveer al individuo y a la sociedad contemporánea dolientes una cura para sus afecciones. Junto a Voegelin o Guardini, cabe decir que tanto J. Patocka como C. Noica, por no hablar de la propia S. Weil, son algunos de sus más insignes representantes¹¹.

2. IDEOLOGÍA Y EXISTENCIA DEFORMADA

La ideología es, si se permite la expresión, la bestia negra de la teoría voegeliniana. Es la virulencia ideológica que experimentó de joven lo que le llevó por el camino de la investigación filosófica. Buscamos mostrar a continuación que es justamente la necesidad vital, sentida hondamente por nuestro autor, de encarar los perniciosos efectos del pensar ideológico lo que está en la base y condiciona su teoría de la experiencia. Interesa, sin embargo, insistir en que su concepción arranca de la preocupación que, ya desde joven, muestra por el contexto ideológico y cultural en que se mueve.

Nada mejor que recordar el mito de la caverna, la noción baconiana de ideología y la crítica marxista de la ideología como punto de partida. Por un lado, la narración de Platón sugiere que, a diferencia de lo que supone el desvelamiento de la verdad, el saldo que arroja la ideología es negativo, puesto que imposibilita llegar a la esencia y entraña de las cosas. En Bacon, los ídolos impiden hacerse una imagen clara de lo que rodea al hombre y, en sus diversas variantes, obliteran el encuentro del ser humano con su

⁹ LNCP, p. 90.

¹⁰ RP, p. 87.

¹¹ Cfr. R. Guardini, *El poder. Un intento de orientación* (Madrid: Cristiandad, 1977), p. 77.

entorno¹². Por último, en continuidad con estos orígenes, Marx sostiene que los factores ideológicos condicionan la falsedad de la conciencia. La concepción voegeliniana de la ideología bebe de estas fuentes, pero estima que con ellas solas no es suficiente para captar en toda su complejidad las implicaciones del factor ideológico. Hay que tener en cuenta estas precisiones para valorar con justicia su contribución al estudio de la ideología.

Como sucede en el campo de la política y la historia, también se necesita reubicar la indagación del fenómeno ideológico en un enclave existencial y experiencial. Este es uno de los méritos y logros más señeros del análisis de la ideología que aporta Voegelin, para quien sería un error metodológico enfocar la cuestión desde una perspectiva meramente socio-política. Por el contrario, es menester ahondar hasta las raíces religiosas de la que nace, para poder contrarrestar el influjo de la ideología en la esfera pública. La intención de Voegelin consiste en derivar las ideologías -las falsas concepciones de lo real- de experiencias subyacentes¹³. Esa decisión es tan importante en su trabajo que, además de decidir un cambio de trayectoria, como se ha explicado, supone dejar de lado o superar ciertos presupuestos implícitos en sus textos más tempranos¹⁴.

De nuevo, la tesis según la cual la ideología no es más que una construcción teórica espuria que nace de una determinada experiencia nos sirve para confirmar la hipótesis principal de esta tesis doctoral. A mostrar cuáles son los caminos por los que corrobora Voegelin esta intuición nos dedicaremos en las páginas que siguen. El afrontamiento de la ideología, con perspicacia y penetración, es al fin y al cabo tanto el acicate como la respuesta a la que llega con su concepción experiencial. Con esta parte culmina su defensa y reconstrucción de la tradición filosófica, constituyendo al tiempo la contribución que mayor actualidad concede al *corpus* voegeliniano.

“¿Para qué filosofar?” se pregunta en uno de los capítulos más relevantes de su autobiografía intelectual. La respuesta es: para socavar la vigencia de las ideologías a través de la recuperación de la realidad. “Para resistir al predominio de los ídolos -aduce en su autobiografía-, del lenguaje simbólico que ha perdido el contacto con la realidad,

¹² Cfr. F. Bacon, *Novum Organum*, o. c., *passim*.

¹³ *OH V*, p. 64.

¹⁴ Por ejemplo, en sus estudios acerca del racismo (*RS* especialmente) explica que hay que acudir a la antropología subyacente. Al reconducir la investigación hacia el sustrato, a la experiencia subyacente a las concepciones del mundo, su análisis es mucho más profundo y tiene asiento empírico.

se tienen que redescubrir las experiencias de realidad [lo que nosotros en esta investigación llamamos vivencia fundamental, JMC] además del lenguaje que sirve para expresarlas adecuadamente”¹⁵.

Teniendo en cuenta lo dicho en estos párrafos precedentes, estamos ahora en condiciones de aportar una definición de ideología: esta se caracteriza por el empeño de oscurecer lo real y el bloqueo del centro existencial del hombre¹⁶. Conceptualmente, la *ideología es un enunciado lingüístico de carácter simbólico que en lugar de asentarse en la experiencia diferenciadora y revelar la estructura de lo real, nace de una vivencia parcial y, por tanto, deformada, imposibilitando el acceso al ser por parte de la persona*¹⁷. Cabe diferenciar tres estructuras determinantes de los complejos ideológicos:

1. Estructura vivencial.
2. Estructura ontológica.
3. Estructura lingüística.

En efecto, la ideología supone -estructura vivencial- la cancelación de la diferenciación¹⁸. Solo puede surgir lo ideológico en el mundo y la cultura modernas, en cuanto implica el retroceso de ese grado de diferenciación máximo alcanzado por la cultura clásica¹⁹. De ahí que sea una revuelta, una resistencia espiritual, la obstinación en no reconocerse en cuanto ser participado, y que parta, por tanto, del rechazo de la experiencia primaria. Es la porfía por evitar la luminosidad del ser. En términos ontológicos, su mayor repercusión es el estrechamiento de la realidad: esta se reduce o bien al marco espacio-temporal, a la realidad-cosa, o bien -en los movimientos paracléticos- a la escatología trascendente. Muy elocuentemente habla aquí Voegelin del “eclipse de lo real”, en referencia al olvido y oscurecimiento de la condición de lo mundano como *Between*. Y, por último, empobrece el lenguaje, ya que alcanza solo a articularse de modo proposicional, en correspondencia con los objetos de la inmanencia.

¹⁵ ARR, p. 128.

¹⁶ AN, p. 360.

¹⁷ A, p. 99.

¹⁸ R. D’Ambrosio entiende que hay una especie de círculo concéntrico que, partiendo de la imanentización, da lugar, primero, a la ideología y, en tercer lugar, al gnosticismo. R. D’Ambrosio, o. c., p. 110-111.

¹⁹ LNCP, p. 101.

Insistimos: no se trata, pues, de una noción político-social. Voegelin amplía el concepto, incluyendo en él tanto corrientes políticas -nazismo, fascismo, liberalismo...- como científico-filosóficas -positivismo, hegelianismo, romanticismo-, sin dejar de lado las religiosas o espirituales -gnosticismo-. Así como la filosofía y sus variantes, el orden espiritual, el social e histórico, dimanan de la experiencia trascendente, la ideología parte de una vivencia de la trascendencia fallida: el proceso de descomposición es fruto indudablemente de la “secularización del espíritu”²⁰.

En su inconclusa *Historia de las ideas políticas*, al referirse a la crisis moderna, aporta un diagnóstico sumamente elocuente y claro sobre las raíces de las ideologías. Señala: “Sabemos hoy que la crisis no es una perturbación política, en el estricto sentido de lo referente al poder político (...) Sabemos que es esencialmente una crisis del espíritu”²¹. Al ser suscitadas por la secularización, las culturas en las que no se ha llegado a encarnar institucionalmente la diferencia entre trascendencia e inmanencia no resultan amenazadas por la perturbación ideológica.

Creemos que la lectura que proponemos permite entender mejor y en toda su amplitud muchos fenómenos y experiencias que Voegelin no pudo articular de un modo tan sistemático ni unitario como era aconsejable. Por esta razón, estuvo acuñando expresiones y términos -religiones políticas, gnosticismo, sistema, apocalipsis metastásico- para hacer referencia a elementos y rasgos que, en nuestra opinión, resultan más inteligibles como especies de un género más abarcador: la ideología. Para captar el significado de esta última, hay que subrayar que cualquier manifestación ideológica depende de una experiencia deformada.

Pasamos por alto, por no aportar ningún aspecto a considerar para nuestro propósito principal, la diferencia que hace C. A. Casanova entre ideologías primarias y secundarias. Con esta distinción, discrimina el gnosticismo y los movimientos que conscientemente eliminan la dimensión trascendente de aquellos planteamientos, menos graves, que incurren en hipóstasis reductivas, empobreciendo la vivencia humana. En estos últimos, el error es catalogar la realidad-ello y aprehenderla desde un nivel intencional exclusivamente. Sea como fuere, si decidimos prescindir de esta clasificación y no entramos a valorar su idoneidad es por colegir que no cambia en nada nuestro

²⁰ *RP*, p. 24.

²¹ *HPI VIII*, p. 162.

análisis: en uno y otro complejo ideológico, la condición determinante es la experiencial: una vivencia primaria fallida, pues²².

Sostiene Voegelin: “Las aproximaciones a la conciencia como centro del orden del hombre están bloqueadas totalmente por ideologías tales como el positivismo, el marxismo, el historicismo, el cientificismo, el behaviorismo, mediante la psicologización y sociologización, así como por medio de metodologías intramundanas, intencionales y fenomenológicas”²³. Veamos a continuación qué tipo de experiencia determina esta situación.

2.1 El equilibrio de la conciencia

Para el propósito de nuestra investigación, lo que nos concierne es revelar el entramado experiencial y existencial de la ideología. Llegamos, siguiendo la argumentación de Voegelin, a la conclusión de que lo peculiar de la ideología es que se asienta sobre la existencia deformada. ¿En qué consiste esta? Para no perder de vista la dimensión que tiene la vivencia de la trascendencia, creemos adecuado exponer nuevamente cómo tiene lugar para, en contraposición a ella, delimitar su antítesis. Es quizá en *Hitler y los alemanes* -una obra que, no por casualidad, y como cabe deducir del título, desafía una de las encarnaciones más trágicas y cruentas del pensar ideológico- donde aparece más clarificado el carácter constitutivo de la experiencia trascendente. Merece la pena citar una parte de dicha obra en toda su extensión:

“¿Qué significa -se pregunta Voegelin- que el hombre se encuentre constituido espiritual y racionalmente? La razón y el espíritu revelan al hombre como un ser con una experiencia radical: un ser que experimenta y reconoce que no existe por sí mismo, cuya existencia se le presenta como un misterio”²⁴. Esa experiencia le inaugura una existencia abierta: le dota de un presente, puesto que introduce su vida en la realidad del *Metaxy*, bajo la presencia de Dios. La conciencia puede conformarse como centro ordenador y núcleo en cuanto está dirigida y orientada hacia la verdad trascendental²⁵. Ahora bien, la repercusión que tiene esa experiencia no es automática; no se puede desconocer que hay

²² Cfr. C. A. Casanova, *Verdad escatológico y acción intramundana*, o. c., p. 278 y p. 291.

²³ *AN*, p. 386.

²⁴ *HA*, p. 29.

²⁵ *AN*, 33.

en el ser individual un margen de libertad y arbitrio para responder a la llamada del ser divino o rebelarse a ella²⁶.

La constatación de la dependencia ontológica es un factor perturbador. La experimenta y vive el ser humano como ansiedad y es esta precariedad que adivina la persona en su ser participante la que conmina a la reflexión filosófica. He ahí la experiencia del “asombro” filosófico, según se ha visto. Los ritos clásicos, como las grandes culturas, son formas para intentar capear la complejidad y angustia inducida por la contingencia humana. Esta ansiedad es tanto la condición posibilitante y fundante de la experiencia primordial, como lo que explica que el sujeto se desencamine y opte por una vivencia deformada.

A esta situación fáctica en la que se encuentra sumido el hombre -un filo de la navaja- Voegelin la denomina “equilibrio de la conciencia” (*Balance of Consciousness*²⁷); hemos ya hecho alusión a esta idea cuando estudiamos la estructura luminosa de la conciencia. Allí hablamos de la inquietud que procede de ese conocimiento de la ignorancia. Recordemos algunos de esos extremos: el hombre en la experiencia trascendente descubre que es parte de una realidad más amplia y que participa de la fuente última del ser. Ahora bien, ese conocimiento es tentativo; se le escapa, entre otras razones porque no puede conocer el ser del ente a la manera de una cosa. “Por eso, el conocimiento de ese todo le supera a causa de que es parte del ser (...) Esta situación de ignorancia con respecto al núcleo decisivo de su existencia es mucho más que desconcertante: resulta profundamente perturbadora porque de esa ignorancia brota la ansiedad de la existencia²⁸”.

Al hablar del equilibrio de la conciencia, Voegelin quiere indicar que el sujeto tiene que saber manejar y mantener un balance entre las dos dimensiones de la conciencia, evitando, por la fuerza de la ansiedad y a fin de paliarla, cerrarse a la realidad del *Between*. “La comprensión del orden de las cosas abarca más allá de la relación adecuada con el fundamento del ser trascendente. La posibilidad de rebelión contra Dios y la de

²⁶ *OH V*, p. 50.

²⁷ Preferimos y creemos más adecuado traducir el término “balance” como equilibrio. Es más claro por su significado y con él se advierte mejor la necesidad de que el sujeto mantenga la tensión diferenciadora.

²⁸ *OHI*, p. 1.

autoclausura es una realidad. Si lo desea, el ser humano puede rehusar escuchar las lecciones que se le imparten y decidir permanecer en la ignorancia”²⁹.

En esa dualidad, entre el seguimiento a responder a las exigencias del orden divino revelado a la conciencia, o rebelarse contra el mismo transcurre la existencia del hombre. El vocablo “equilibrio” es muy apropiado porque explicita la dualidad y la inestabilidad en que se mueve la condición personal: la dualidad entre la luminosidad y la intencionalidad, entre realidad-ello y realidad-cosa, entre historia y tiempo externo, entre orden y desorden, entre trascendencia e inmanencia, entre tiempo y eternidad. Lo importante a nuestros efectos es que de esta experiencia nace tanto la idea de orden como la de existencia perturbada.

“El filósofo debe estar en guardia frente a las distorsiones de la realidad. Así, su principal tarea es la de preservar el equilibrio entre la duración experienciada y los eventos teofánicos, de tal forma que la paradoja resulte inteligible en cuanto estructura de la propia existencia. Esta tarea que le compete al filósofo la denominaré el *postulado del equilibrio*”³⁰. Este equilibrio es el factor que mantiene a la conciencia en tensión y permite tanto al teórico como al sujeto que vivencia la diferenciación no cancelar, ni incurrir en inmanentizaciones, extremos que constituyen las principales características de los movimientos gnósticos.

Por la importancia que tiene la noción de equilibrio, es legítimo que indagemos cómo ha sido interpretada por los principales expertos en la obra voegeliniana. Para Keulman, en realidad, el punto arquimédico de la investigación de nuestro autor es la realidad empírica de la persona humana en la conciencia de su finitud³¹. La finitud implica la mirada a la trascendencia. Sandoz, por su parte, ha vinculado el equilibrio como la condición en que se encuentra la psique del hombre en la lucha entre dos realidades: la de las cosas y la del fundamento³². Según Webb, en efecto, la idea de equilibrio pone de manifiesto la precariedad de la existencia en el *Between*; hay una constante en la historia, de modo que en los periodos en que más intensa es la crisis, también resulta agudizada

²⁹ AN, p. 309.

³⁰ OH VI, p. 292.

³¹ Cfr. K. Keulman, *The Balance of Consciousness*, o. c., p. 109.

³² Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 191.

tanto por las respuestas diferenciadoras, como por las inmanentizaciones³³. El riesgo - sostiene Webb- es que esa tensión conduzca a la búsqueda de un escape fácil, de modo que se opte por la pacificación de la angustia existencial suscitada en la búsqueda propia de la ideología³⁴. Según Hughes, el equilibrio “constituye el rasgo principal de la conciencia diferenciada y consiste en no dejar que el descubrimiento (...) del ser trascendente desoriente y cause conmoción hasta tal punto que lleve a devaluar o rechazar o bien la inmanencia o bien la trascendencia”³⁵.

La ideología se caracteriza por la renuncia al reconocimiento del orden existencial, de su esencia. En este sentido, implica o bien la infravaloración o desconocimiento de la trascendencia a través de un movimiento de inmanentización -como tiende a hacer el gnosticismo- o bien la también perjudicial elusión de la inmanencia, una tentación sobrenaturalista, para que se entienda. Aunque Voegelin ha estudiado con más exhaustividad el primer desafío y la mayor parte de los que se acercan a su obra lo hacen atraídos por su lectura gnóstica de la evolución moderna, en su opinión resultan igualmente anuladores los desafíos apocalípticos y proféticos, es decir, los consejos de aquellos que, como Isaías³⁶, aconsejan dejar de lado la realidad inmanente y abandonarse a la fe metastásica, confiando en que la trascendencia resolverá los conflictos de la inmanencia³⁷.

Cabe vincular la ideología con la teoría de la representación. Se vio en su momento que, en efecto, la realidad del poder y la realidad del espíritu, la verdad de la inmanencia y la verdad trascendente, exigían un respeto recíproco y sendas representaciones: espiritual y temporal. Por esta razón, la ideología tiene efectos políticos inexorables: es evidente que si se deja de reconocer que el orden de la conciencia se ubica en esa tensión entre eternidad y tiempo que es el *Metaxy*, el riesgo de que una de las formas de representación se arrogue la totalidad de lo humano aparece irremediablemente. Voegelin

³³ Así lo dice Voegelin, para quien el gnosticismo -en el mundo cristiano- surge cuando la expansión de la fe está más consolidada. En este sentido, supone una forma de aliviar la tensión existencial y escatológica de la fe. *LNCP*, p. 151.

³⁴ Cfr. E. Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of history*, o. c., p. 278.

³⁵ Cfr. G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, o. c., p. 102.

³⁶ Véase, por ejemplo, Isaías 11: 1-3. “Pero brotará un renuevo del tronco de Jesé, y de su raíz florecerá un vástago. Sobre él se posará el espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor del Señor.v3Lo inspirará el temor del Señor”

³⁷ *AR*, p. 69. Lo metastásico es ideológico porque implica la denegación o rechazo de la inmanencia. Para ver una definición, *OHI*, p. 506.

el teórico estuvo atento a señalar ambas tentaciones, denunciando la inmanentización, pero también la posibilidad de lo que podemos llamar magia metastásica.

2.2 *La neumopatología*

Nuestro objetivo es resaltar el carácter terapéutico de la filosofía voegeliniana. De ese modo quedará mucho más nítido el vínculo entre experiencia de trascendencia y conversión (*metanoia*). Y es indudable que la reflexión posee esta dimensión curativa puesto que para nuestro autor la ideología es una afección espiritual. Interpretar la vivencia deformada o canceladora de la diferenciación como neumopatología le sitúa en continuidad con una larga tradición filosófica. Sabemos Voegelin toma el término directamente de Schelling, que fue quien en realidad acuñó el término, aunque sin emplearlo ampliamente. De hecho, se atribuye a Voegelin su uso principal en el sentido de que, a diferencia de las dolencias psíquicas, la espiritual denota principalmente la clausura del hombre al ser divino, a la fuente del ser³⁸.

Así lo neumopatológico implica tanto una respuesta religiosa negativa como una renuncia a la comprensión de la estructura metafísica. La rebelión contra el centro ordenante de la existencia es enfermiza y desustancializadora³⁹. Recalcamos, otra vez más, que lo decisivo es no perder de vista la experiencia trascendente como vivencia humana fundamental. Lo hace Voegelin al afirmar, siguiendo esta argumentación, que su humilde objetivo no ha sido otro que el de revelar “el papel de ciertas experiencias religiosas en la base de la renuncia a reconocer la *ratio* de la ontología” y el saber sobre el hombre⁴⁰. Una última precisión: al ser elusivas de la trascendencia, no cabría considerar como neumopatológicas las respuestas apocalípticas metastásicas, sino únicamente las ideologías inmanentistas⁴¹.

Si la experiencia del ser abre y depara criterios ordenadores y constitutivos de la existencia humana, abdicar de la misma conduce a una vida cerrada en lo espacio-temporal. La reclusión de la existencia, o cualquier otra obstrucción a su apertura afectará negativamente a la estructura racional de la psique. En efecto, perjudica el núcleo existencial de la humanidad porque imposibilita que se viva o recree la experiencia

³⁸ Cfr. S. J. Costello, “The Spirit of Logotherapy”. *Religions*, 2016; 7(1):3.

³⁹ *RP*, p. 97.

⁴⁰ *LNCP*, p. 39.

⁴¹ Obsérvese que el profeta no niega la constitución teomórfica del ser humano; rechaza que la inmanencia tenga de algún modo un sentido autónomo.

constitutiva. El fenómeno más evidente de la neumopatología es la deshumanización, lo que no quiere decir que el ser humano deje de ser hombre, sino que se le hurta su experiencia constitutiva fundamental, de manera que no logra encauzar su existencia en el amor a la trascendencia, sino de un modo meramente concupiscente⁴².

Ya dijimos en su momento que en la vivencia trascendente el ser humano toma conciencia de su naturaleza o, lo que es lo mismo, se reconoce en tanto ser teomórfico. Pues bien, el fenómeno del desorden existencial por medio del cierre del hombre al fundamento de la realidad -arguye Voegelin- ha sido estudiado y observado al menos una centuria antes de la filosofía clásica⁴³. Sin ánimo de ser exhaustivos, se pueden mencionar las siguientes fuentes. Heráclito es uno de los primeros en hablar del *idiotes*, precisamente como el ser que no tiene participación en la razón común que une a los hombres. También el filósofo presocrático diferencia entre el hombre despierto y el dormido. Como se sabe, esta participación en lo común adopta un carácter constitutivo. Pero no solo aparece la noción de enfermedad del espíritu en el campo de la filosofía: es un lugar común en la cultura trágica, donde Esquilo habla de *nosos* (enfermedad) cuando menciona los vicios en que incurre los humanos, especialmente en los casos de *hybris*⁴⁴.

Si entendemos que la razón (*nous*) es el elemento estructurante de la condición humana plena, se debe traer a colación la tipología de seres humanos que desarrolla Aristóteles a partir de un párrafo de Hesíodo. Ambos distinguen al mejor de los hombres, el *noese*, regido por el *nous* y bien constituido, del *esthlos*, que, aunque con una menor vinculación con el *nous*, al menos sigue y obedece al *noese* y, por último, el hombre fútil, el enfermo, “incapaz tanto de reflexionar como de escuchar y atender lo que enseñan quienes tienen uso de razón” y, por tanto, son cabales, sanos⁴⁵. Ahondaremos más en esta dimensión noética de la neumopatología en unos instantes.

Ahora bien, la tradición que parece tener más peso es la estoica. Los pensadores de la *Stoa* ahondaron en el significado de la enfermedad espiritual porque fueron los que desarrollaron también con mayor amplitud la idea de filosofía como ejercicio espiritual⁴⁶.

⁴² HA, p. 30 y p. 163.

⁴³ A, p. 99.

⁴⁴ Según Voegelin, Platón parte de Esquilo y reivindica una comprensión clásica de la enfermedad espiritual.

⁴⁵ HA, p. 33.

⁴⁶ Hadot señala que la filosofía como terapia, que conforma la base para entender el uso de la razón como un ejercicio espiritual, es una idea característica también del epicureísmo. No en vano, Epicuro afirmó que

Fue en el contexto de la filosofía helenística en el que se desarrolló la noción de alienación (*alotriosis*), a la que se refiere insistentemente Voegelin y que resulta ser un vocablo sinónimo a la neumopatología. La *alotriosis* tiene sentido en contraposición con o *oikeiôsis*⁴⁷, que se traduce como conciliación; se trata de dos formas existenciales que, a nuestros efectos, se diferencian en función de hasta qué punto se tiene experiencia y, por tanto, conciencia de la estructura diferenciadora. En el caso de la conciliación, el ser humano halla la fuente de una vida ordenada; en el segundo, se desintegra⁴⁸.

La neumopatología “significa un estado de retirada del yo en cuanto este está constituido por la tensión hacia el fundamento divino de la existencia. Debido a que el fundamento divino de la existencia es en la filosofía clásica y estoica el *logos* o fuente de orden en este mundo, la retirada del yo, el olvido de que el sujeto está constituido por esta fuerza ordenante, supone la retirada asimismo de la razón de la existencia. El resultado será entonces el uso de la razón, que el hombre tiene después de todo, para el propósito de justificar la existencia en estado de alienación”⁴⁹.

Es vital, en nuestra opinión, ahondar en la relación que guarda la enfermedad espiritual con la cancelación de las experiencias trascendentes. Consideramos que hay otra idea recurrente en Voegelin que explica, por fortuna, todo lo que queremos decir. Se trata de la contraposición entre la voluntad en sentido clásico y la voluntad en sentido moderno, es decir, como apetito o, lo que es igual, entre una voluntad ordenada por la razón y la realidad pasional de la libido⁵⁰. Siguiendo a su admirado San Agustín, Voegelin contrapone en muchos de sus escritos el *amor Dei* y el *amor sui*. No se está sugiriendo que faltara sutilidad ni rigurosidad al pensador alemán como para no diferenciar los niveles especulativos y las demarcaciones que se precisan al hablar de estos términos. Si emplea más o menos en conjunto estas y otras expresiones es porque las concibe como símbolos que articulan la experiencia de base. A partir de una vivencia trascendente no patológica, que adivina la realidad participante y actúa existencialmente en consecuencia, la voluntad se orienta por el bien y el ser humano se siente atraído y movido por el amor

“nuestra única preocupación debe de ser curarnos”. Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), p.25. Por otro lado, para una comprensión completa de lo que supuso la Stoa. Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual* (Madrid: Taurus, 2022).

⁴⁷ Este término hace referencia a lo de uno, a lo que nos pertenece. Se ha traducido incluso por familiaridad.

⁴⁸ A, p. 99. La distinción también la comparte Cicerón, entre otros pensadores.

⁴⁹ AR, p. 76.

⁵⁰ Voegelin parece identificar, sin más, la concepción moderna de la voluntad con el apetito sensual, con la concupiscencia. De ahí la expresión empleada. Libido, como se sabe, es un término propio del psicoanálisis, pero nuestro autor lo utiliza en el sentido de voluntad desordenada.

hacia la fuente última. De otro modo, cuando la vivencia es pobre o el individuo determina eludir la tensión, soslayando la fuerza ordenadora de lo trascendente, en ese caso la inmanencia queda como el espacio de un único juego, el de la *libido dominandi*⁵¹.

2.3 Las dimensiones de la afección espiritual

Debemos advertir de forma separada cuáles son las manifestaciones de la neumopatología. Se puede exponer la relevancia del asunto partiendo de dos fenómenos. En primer lugar, ofreciendo un examen separado de ellos, se deja mejor constancia de la derivación experiencial de donde arranca toda afección del espíritu. Pero, junto a ello, en segundo término, es razonable suponer que la posibilidad de afrontar las afecciones de la ideología inmanentista depende de una adecuada y exhaustiva diagnosis. Procederemos a continuación a hablar de algunas de ellas, para dedicarles un análisis pormenorizado a las más significativas en los sucesivos epígrafes de este trabajo, sin olvidar un extremo relevante: toda neumopatología es una resistencia a la trascendencia.

Pérdida de contacto con la realidad. Ya se ha aludido al eclipse de la realidad que supone la vivencia deformada existencialmente. Se ha dado igualmente por sentado y totalmente aclarado la amplia extensión significativa que posee la realidad para nuestro autor. La neumopatología determina la reducción ontológica del mundo⁵². Desde un punto de vista inmanentista, este queda reducido a lo espacio-temporal porque el ser humano pierde contacto, por paradójico que pueda parecer, con las regiones de la realidad que son más determinantes⁵³. La neumopatología “excluye la parte más importante de la realidad -la relación del hombre con lo divino- de la conciencia”⁵⁴.

Así, pues, la neumopatología se enfrenta al peso de la realidad. Implica una revuelta o rechazo, una negativa a aceptar la estructura ontológica. Desaparece, por tanto, la tensión de *Metaxy*: “la presencia del más allá, su parusía, ya no se vivencia como una fuerza ordenante (...) tanto la realidad como el más allá se convierten en dos realidades separadas, en dos cosas, que puede ser manipuladas”⁵⁵.

⁵¹ *RP*, p. 93 y p. 136 y ss. Asimismo, *HA*, p. 45. *LNCP*, p. 220. *AR*, p. 67. De ahí arranca lo demoníaco.

⁵² *AR*, p. 93.

⁵³ *HA*, p. 32.

⁵⁴ *AR*, p. 106.

⁵⁵ *OH V*, p. 51.

*La desaparición de la verdad, la irracionalidad y la estupidez individual y colectiva*⁵⁶. La vivencia de la diferenciación es lo que posibilita el encuentro del hombre con la verdad, su desvelamiento. A la inversa, por tanto, la evasión del horizonte de lo real conduce a la ignorancia y la estupidez. De nuevo en este caso, Voegelin no está más que siguiendo una larga tradición, filosófica y religiosa⁵⁷, que pone de manifiesto que quien se cierra a la verdad de la trascendencia se introduce por los derroteros de la sinrazón. “Si la relación con la realidad se encuentra tan sumamente perturbada que los elementos esenciales han sido (...) excluidos de cualquier consideración es obvio que nos hemos situado más allá de la razón”⁵⁸.

La irracionalidad que procede de la ignorancia acerca del orden existencial es un efecto significativo de la neumopatología. “Cuando un ser humano -nos advierte- se rebela locamente contra Dios, se sumerge en la confusión y llega a ser incapaz de reconocer el orden de la existencia y de la sociedad. Debemos usar -aconseja- el término locura (*Dummheit*) como palabra antitética al sentido común, es decir, para designar lo contrario a la capacidad del hombre cabal y razonable de actuar bien en los asuntos diarios. La cadena positiva de conceptos que conforman fe, razón y sentido común se corresponde con la negativa establecida por locura, irracionalidad y estupidez”⁵⁹.

A pesar de que se entiende con lo mencionado por qué el ser humano alcanza la irracionalidad, es más elocuente la opción terminológica que hace Voegelin. Este nos indica que el hombre que se resiste a la verdad se convierte en un tonto, en un estúpido”⁶⁰. Emplea a este respecto el término griego *agnoia* porque refleja mejor en qué sentido la estulticia implica la ausencia o alteración de la parte noética. En *La nueva ciencia de la política* afirma que la ausencia de la verdad trascendente no es solo una mentira, sino “la

⁵⁶ A veces, con gran acierto, Voegelin alude al fenómeno con el término analfabetismo. Para comprender lo que intenta indicar hay que partir de que, en verdad, quien sabe muchas cosas, pero ignora lo más fundamental -la dependencia de su ser de una fuente que le trasciende y le resulta indisponible- no sabe en puridad nada. He ahí, por cierto, lo que expresa la famosa ironía socrática.

⁵⁷ El estúpido es el necio de la Biblia, “el que dice en su corazón no hay Dios”, según el Salmo 53. A quien no admite la revelación se le denomina “*nabal*” en hebreo. Platón acusa al estúpido de ser preso de la *amathia* y Tomás de Aquino habló del *stultus*. La estupidez es la dimensión cognitiva de la neumopatología porque estúpido es quien “ha perdido contacto con la realidad y actúa teniendo en mente una imagen deficiente de la misma”. *HA*, p. 32.

⁵⁸ *RP*, p. 138.

⁵⁹ *AN*, p. 310.

⁶⁰ *OH V*, p. 57.

suprema mentira de la ignorancia, la *agnoia*”⁶¹. Concretamente, lo que pasa por el alto el ignorante es lo espiritual, la relación del alma con Dios⁶².

La estupidez repercute, necesariamente, en el campo de la acción y en el de la sociedad, como es lógico. Así, quien no se guía ni se conduce orientado por una imagen fidedigna de lo real, sino por una falsa, es lógico que propenda al desorden. En este marco se advierten algunos fenómenos interesantes, como el de la voluntad de poder, la exaltación de las pasiones, o la recaída de las sociedades en formas totalitarias⁶³. Asimismo, el clima público de mentira y doble verdad arraiga en estas experiencias fraudulentas. El nihilismo o el nazismo son diversas caras de la misma monea, de acuerdo con la exégesis voegeliniana, síntomas, en fin, de la descomposición y decadencia previa de una sociedad⁶⁴.

¿Hay también alguna forma en que se refleja la estupidez colectivamente? Debe tener su consecuencia en el campo social, efectivamente, la estupidez individual. Voegelin decide dotar de sentido científico a un vocablo común, el de plebe, justamente para designar la situación de aquellas sociedades en las que, en lugar de seguir a los hombres representativos, guiados por la razón, siguen a quienes carecen de ella. Se puede imaginar a qué situación concreta hacía referencia.

El diagnóstico que hace Voegelin es de enorme trascendencia hoy, cuando es difícil, a causa del relativismo, darse cuenta de lo que supone la desaparición de la verdad en el escenario público. En este sentido, a diferencia de otras propuestas, centradas en la diferencia entre la teoría y la verdad política⁶⁵, el pensador acierta al alumbrar la raíz patológica, religiosa y espiritual del relativismo. Pero su filosofía no supone solo una llamada de atención sobre las causas más profundas de la desorientación del individuo y, con ello, de las formaciones humanas⁶⁶; implica también una salida a la crisis a través de la necesaria asunción de responsabilidades existenciales. En este marco interpretativo se puede entender que el olvido de la experiencia originaria afecte a la disolución de la esfera pública y rebaje, en continuidad con lo que acabamos de explicar, los parámetros de racionalidad que operan en ella. Porque es evidente que la discusión sobre lo que

⁶¹ LNCP, p. 89.

⁶² AN, p. 309.

⁶³ Cfr. K. Keulmann, *The Balance of Consciousness*, o. c., p. 16.

⁶⁴ HA, p. 26.

⁶⁵ Cfr. H. Arendt, *Verdad y mentira en política* (Madrid: Página Indómita, 2017).

⁶⁶ RP, p. 24.

concierno al hombre, sobre la existencia social, únicamente se puede dar cuando hay un saber acerca de lo que se llama “plenitud trascendente”, anclado en la vivencia del ser. En tanto que falta, “la discusión [también la pública, JMC] estará dominada por el desconocimiento. El síntoma de ignorancia o estupidez es la falta de disposición para discutir y la causa de esta última es la falta de voluntad por parte del interlocutor por ser movido y arrastrado hacia el problema de la trascendencia”⁶⁷. Veremos en su momento cómo una de las manifestaciones más flagrantes de ello se evidencia en la construcción de sistemas cerrados, en los que se prohíben las preguntas.

La devaluación del lenguaje. Estructuralmente existe una correspondencia entre la realidad, la conciencia y el lenguaje. Como estudiamos, en la doble estructura del lenguaje (nivel intencional – nivel simbólico) se transparentaba la dualidad ontológica (realidad-cosa / realidad-ello). Desde este punto de vista, el fenómeno de la ideología infecta también el ámbito de las expresiones lingüísticas; indica Voegelin que, al perder su capacidad ontológica, en el ser humano queda devaluada su capacidad expresiva y se aboca al analfabetismo⁶⁸.

A este respecto, los análisis de Voegelin son deudores de la concepción krausiana del lenguaje: el autor de *La antorcha*⁶⁹ le llevó a convencerse del pernicioso efecto del estilo ideologizado, aquel que había desanudado el vínculo entre lenguaje y realidad⁷⁰. El problema del lenguaje ideológico es que constituye tanto un síntoma como una causa: es un síntoma por cuanto, en efecto, pone de manifiesto hasta dónde repercuten las experiencias deformantes de lo trascendente, pero también es causa de las mismas ya que impide que los individuos las reconstruyan o lleguen a la fuente del ser. El lenguaje ideologizado -lo supo ver también George Orwell, acuñando el término ‘neolengua’- es un artefacto de dominación que cancela por completo la vivencia fundamental. Por eso, perpetua las servidumbres.

Si hay un lenguaje en las sociedades ideológicas, es el que se emplea con una finalidad enmascaradora. Hace suya Voegelin para expresar con más claridad lo que

⁶⁷ AN, p. 305-306. La falta de capacidad para la discusión racional no se traduce en la pacificación del debate público, sino en una mayor fiebre discutiadora y en fenómenos polarizadores.

⁶⁸ HA, p. 32.

⁶⁹ “La crítica krausiana de la sociedad vienesa -explican A. Janik y S. Toulmin- tenía por tanto sus raíces en parte en la mística del lenguaje” que suscribía Kraus. Cfr. A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein* (Madrid: Taurus, 1987), p. 113.

⁷⁰ ARR, p. 118.

quiere decir una herramienta conceptual de Mircea Eliade: los símbolos degradados⁷¹. Descubre, al fin y al cabo, que, en términos lingüísticos, la vivencia deformada se articula de dos modos: en primer lugar, en la desaparición u olvido de experiencias subyacentes, con lo que se pierde su posible reactualización -su sentido terapéutico-; y en segundo lugar, en la creación de nuevas expresiones que ya no se sustentan sobre experiencias de trascendencia precedentes, sino que concretan, con los medios del lenguaje, un estado de alienación⁷².

En el uso del cliché, de los lugares comunes, en el estilo literario, etc., se puede percibir la deformación existencial, tanto del individuo como de la cultura o la sociedad. Ese lenguaje, elaborado y diseñado por sujetos rebeldes desde el punto de vista vivencial, previene el contacto con el ser auténtico, expresando al fin y a la postre la revuelta contra el conocimiento, en lugar de “su realidad y verdad”⁷³. Por otro lado, reganar la realidad exige recuperar la transparencia del lenguaje y viceversa⁷⁴.

Como conclusión de este epígrafe, hay que indicar que las afecciones espirituales tienen su reflejo en el campo epistémico e institucional. Y es lógico que así sea, toda vez que partimos en nuestra investigación del carácter determinante de la experiencia fundamental; de este modo, al igual que la vivencia de la diferenciación trascendente abre el alma, explica el surgimiento de la filosofía y la teoría en sentido clásico y posibilita el orden social y político, lo contrario resulta cierto. La cancelación causada por la ideología aflige al pensar filosófico y científico, que se transforma en algo inmanente y se desprende de su aguijón crítico y terapéutico. Lo explica de la siguiente manera nuestro autor: en el transcurso y la evolución cultural, se ha ido perdiendo de vista la trascendencia y, por tanto, el mundo espacio-temporal, la realidad de la inmanencia, ha ido expropiando el campo de lo filosófico y lo científico.

La ciencia se ha alejado de su carácter teórico para transformarse en mero conocimiento de los objetos de la inmanencia. ¿Significa esto que Voegelin socava la validez de la investigación empírico-natural? Nada más alejado de sus intenciones: lo que reprueba es la voluntad colonizadora de lo inmanente, es decir, la pretensión exclusivista

⁷¹ Cfr. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Labor, Barcelona, 1988), p. 89.

⁷² *OH IV*, p. 319 y ss. *AR*, p. 18.

⁷³ *AN*, p. 385-386.

⁷⁴ Recordamos que las dificultades que tuvo el propio Voegelin a la hora de articular sus intuiciones provenían del olvido del lenguaje simbólico y de las experiencias que le dan sentido. De ahí la complejidad terminológica de su propia obra y su interés por desarrollar conceptos y expresiones adecuadas.

del cientificismo -en todas sus manifestaciones- y la expresa voluntad de orillar el problema básico de la experiencia, negando que la estructura de la intencionalidad -y, por tanto, la *episteme* moderna- está condicionada por un nivel más profunda, el erigido gracias al sustrato luminoso de la conciencia.

Ahora bien, la extensión de la ciencia de la inmanencia y la ocupación del campo filosófico deja fuera de la consideración humana el horizonte de la realidad no existente. De ese modo, “símbolos como ‘filosofía’ y ‘revelación’, encargados de la interpretación de las experiencias de trascendencia, fueron quedando eclipsados y relegados, hasta el punto de hacer ininteligibles aquellas experiencias”⁷⁵. Eso fue posible por la atrofia de la vivencia. Todo ello supuso, por desgracia, la liquidación de la especulación clásica.

3.LA REVUELTA EGOFÁNICA. MUERTE DE DIOS Y APOCALIPSIS DEL HOMBRE

Debemos volver nuestra mirada -como propusimos en la parte inicial de este trabajo- hacia la experiencia fundamental⁷⁶. Y a todos los efectos, si se parte de la tesis de que la vivencia originaria tiene carácter constitutivo y conformador, estamos en la obligación de tratar la deformación experiencial como una revuelta. ¿De dónde nace la neumpatología, la irracionalidad, la locura que conmina al hombre a negar el puesto de lo trascendente? Para poner de manifiesto la raíz libidinosa de la deformación trascendental y, al tiempo, subrayar la rebelión contra la fuente divina del ser Voegelin emplea el término “revolución egofánica”.

Antes de nada, demos la palabra al pensador alemán: frente a la realidad, el hombre se puede resistir. “La verdad de la realidad no es cuestionada, se resiste a ella. Debemos distinguir entre la resistencia a la verdad y el acuerdo o el desacuerdo acerca de la mejor simbolización de la verdad experienciada. Quienes resisten son seres humanos, con las mismas estructuras de conciencia que los pensadores implicados en la búsqueda de la verdad (...); estos no niegan que la realidad tenga una estructura simbolizada por los buscadores noéticos o neumáticos. (..) Quienes se resisten son tan conscientes como los profetas y los filósofos del movimiento de la realidad más allá de su estructura presente”. Pero entonces, ¿por qué deciden rebelarse y resistirse a la acción terapéutica

⁷⁵ HA, p. 162.

⁷⁶ Precisamente, señala Voegelin: “Las experiencias que resultan en una construcción inmanentista tienen que ser exploradas”, AR, p. 67. Es esto lo que pretendemos en este epígrafe: penetrar en las vivencias egofánicas.

del encuentro con lo real? “Los motivos de resistencia tiene una apariencia de obviedad. Los resistentes están insatisfechos con la voluntad de orden que captan en su existencia personal y social (...) La realidad en la que todos ellos viven visiblemente no se conforma a la forma demandada por la fuerza divina ordenante del más allá”⁷⁷.

Las aflicciones espirituales impiden la aprehensión del ser y, debido a la entraña onto-teológica de la experiencia fundamental, el movimiento desencamina al hombre: no se vuelve ya hacia el origen luminoso, sino que el sujeto se encorva sobre sí mismo. Voegelin detecta el encadenamiento entre la revuelta contra el ser y la revuelta contra Dios⁷⁸. “Uno no puede -afirma nuestro autor- revolverse contra Dios sin revolverse contra la razón”⁷⁹. El motivo es obvio y nos lo recuerda la relación, por ejemplo, que establece Aristóteles entre la parte noética del alma humana y el *Nous* divino.

Podemos analizar la revuelta egofánica deteniéndonos, aunque sea brevemente, en sus pasos. Lo primero es la vivencia, que tiene un sentido reflexivo: en ella, no hay un movimiento de apertura por parte del individuo, ni se percibe la dimensión teofánica de la experiencia originaria, sino que, cerrado en la inmanencia, el hombre interrumpe la atracción que ejerce sobre la psique el ser divino⁸⁰. De fondo, como factor determinante, aparece el amor a uno mismo; a diferencia de lo que ocurre en la experiencia ontológica, abierta y teofánica, como se vuelve hacia sí, la vivencia adivina únicamente los contornos y el deseo del propio yo. La voluntad está enferma de egoncentrismo⁸¹.

Sostiene Voegelin al respecto: “He desarrollado el concepto de ‘revuelta egofánica’ para designar la concentración en la epifanía de yo de la experiencia fundamental y para evidenciar cómo en esta última se eclipsa la epifanía de Dios tal y como tiene lugar en la vivencia clásica y cristiana (...) El descubrimiento del hombre tenía que ser pagado con la muerte de Dios, como fue llamado el fenómeno por Hegel y Nietzsche. El término ‘revuelta egofánica’, que permite distinguir esta experiencia de un yo exuberante de la constitución teofánica de la humanidad, es la mejor expresión que he encontrado para referirme a dicha experiencia”⁸².

⁷⁷ *OH V*, p. 49-50.

⁷⁸ *AN*, p. 310.

⁷⁹ *AR*, p. 76.

⁸⁰ *LNCP*, p. 82.

⁸¹ *AR*, p. 75-76.

⁸² *Ibidem*, p. 67.

¿Cuándo tiene lugar la epifanía del yo? A lo largo de las páginas precedentes hemos dado suficientes pistas. Para entender cabalmente lo que sucede en este caso, es necesario traer a colación tesis e ideas previas. Sucede que en el periodo moderno se descubre la prioridad del hombre: es la época del humanismo. Sin ánimo de ofrecer al respecto una génesis muy exhaustiva de la historia de las ideas, Voegelin propone una lectura del periodo moderno, seguida después por otros⁸³, que atraviesa las siguientes fases:

1) La vivencia patológica. A partir del equilibrio de la conciencia, hemos de preguntarnos cuál es la razón o causa existencial por la que un individuo resiste a la realidad. Los motivos son variados, aunque todos tienen un mismo arranque: quienes se rebelan están insatisfechos con la voluntad de orden que vivencian en su existencia social y personal. Se trata de la realidad del desorden y la persistencia en no dejarse conformar por una fuente trascendente. Nótese que la experiencia de los filósofos como representantes de la humanidad es idéntica a quienes se rebelan contra la posibilidad del orden. La respuesta, obviamente, es diferente: mientras que unos se abren a la realidad trascendente, quienes apuestan por la egofanía se cierran a ella.

2) Predominio de lo humano. En términos voegelianos, el ser humano adquiere protagonismo y se impone como ser autónomo. La autonomía no es solo un término moral: es ante todo ontológico. La preponderancia de la autonomía contradice la experiencia fundamental de dependencia y de participación. Dicho de otra manera: se rebela el ser humano contra su realidad de ser *creatura*. En esta etapa -piénsese en Pico de la Mirandola- todavía no se corta definitivamente con el ser trascendente, pero se produce un primer oscurecimiento del ser de Dios en favor del poder del hombre. Esta es la idea de egofanía⁸⁴.

3) La muerte y el asesinato de Dios. No nos interesa ahora extendernos más en la cuestión de neumatología, sino en el segundo movimiento de la revuelta egofánica: la muerte y el asesinato de Dios. Se atribuye, como se sabe, a Nietzsche el asesinato del ser supremo. Lo narra el

⁸³ Cfr. R. Brague, *El reino del hombre* (Madrid: Encuentro, 2016), p. 38.

⁸⁴ A diferencia de lo que suponía la concepción antigua, el ser humano se convierte en la modernidad en dueño y señor del ser, “amo pragmático” de la naturaleza. *LNCP*, p. 100.

pensador alemán en *Así habló Zaratustra*. Para Voegelin, Nietzsche manifiesta sin embargo un fenómeno de desorden espiritual que comparte en general la filosofía moderna, con las consecuencias que vamos a ver. En este sentido, la muerte de Dios constituye una radicalización de la experiencia deformada, una patología espiritual, pero llevada al extremo, la locura e irracionalidad mayor en la que puede desembocar la cultura.

¿Cuál es el vínculo entre estas dos fases? Entiéndase que el ser humano sin la experiencia trascendente corre el peligro de endiosarse. No se ha elegido este último verbo por casualidad: a diferencia de lo que ocurre con la constitución teofánica, en donde el sujeto experimenta su realidad como ser creado, dependiente, sin dicha experiencia le queda únicamente el poder de su existencia: su propia voluntad.

La intuición de Voegelin resulta ser cierta: la autonomía y el poder exigen al ser humano que se adueñe del orden del ser, pero para hacerlo es menester destruir su fuente trascendente. Siguiendo a Nietzsche, comprende Voegelin algo que se le pasó por alto a los humanistas del Renacimiento: la divinización del hombre únicamente es posible a costa de Dios, de su aniquilación o decapitación. De ahí que se suponga, en las construcciones especulativas -como ocurre en Marx-, que la idea de Dios es una noción creada por el propio ser humano. De este complejo de experiencias nace el superhombre: “El nuevo hombre es, como el superhombre de Nietzsche, el hombre que se ha convertido a sí mismo en Dios”⁸⁵.

4) Apocalipsis del hombre⁸⁶. Ahora bien, el ser humano que se hurta a sí mismo la posibilidad de constitución mediante la experiencia del ser, se deshumaniza. De ahí que haya una continuidad sin solución entre el asesinato de Dios y la propia muerte del hombre. Eso quiere decir que la *hybris* y el movimiento de amor hacia uno mismo paradójicamente no culminan en la emancipación del ser humano, como intentan mostrar algunos movimientos utópicos, sino que se vuelve en contra del propio hombre y termina liquidándolo. La conclusión de la autodestrucción del hombre, como efecto de su propia divinización, tiene un entramado ontológico que hay que destacar.

⁸⁵ *RP*, p. 113.

⁸⁶ En su inacabada historia de las ideas políticas, Voegelin considera que en Comte se visibiliza por primera vez esta crisis del hombre.

En ello insiste nuestro pensador: ni la colocación del hombre en el lugar de Dios, ni siquiera el poder que se otorga frente a la inmanencia, afectan al orden del ser; ni este ni su estructura cambian. Por eso, aunque las experiencias se deformen o se atrofie la sensibilidad ante el desorden, “no se puede eliminar el alma ni su trascendencia con respecto a la estructura de la realidad”⁸⁷.

Aplicando su propia concepción teórica, Voegelin lleva a cabo un análisis de aquellos símbolos que se han presentado históricamente para articular las consecuencias de la revuelta, e incluso la revuelta misma. Del mismo modo que existen concreciones culturales en las que se ilumina y aclara el sentido trascendente de la existencia, se dan también símbolos deformados y símbolos o mitos que explicitan las nefastas y deshumanizadoras consecuencias de la rebelión espiritual.

En muchos casos, esos símbolos tienen su raíz y campo de expresión en el terreno filosófico. Comentemos algunos de ellos. En primer lugar, Prometeo. En el mito se da respuesta y se alecciona acerca de las repercusiones de la *hybris*. Al situarse en el nivel de los dioses, aspirando a su fuego, Prometeo tiene que afrontar un castigo eterno.

La enseñanza aparece también en el judaísmo, tal y como ha explicado G. Scholem, de quien sabemos que Voegelin recupera la leyenda del Gólem⁸⁸. En la narración cabalística, hay un sabio judío que se coloca en el lugar de Dios, pronunciando las palabras que corresponden a Dios en la creación, y de la arcilla surge el Gólem. Este proclama: “Dios ha muerto”⁸⁹. Aunque la divinización del hombre termine, como han visto la sabiduría noética y neumática, en la muerte del hombre, quienes se rebelan contra la dependencia del ser humano buscan soterrar las consecuencias. A este respecto es paradigmático no solo que Marx incluyera en su tesis doctoral sobre Demócrito una cita muy significativa sobre Prometeo, sino que eludiera evidenciar el castigo que merece el ser humano por la desobediencia a Dios⁹⁰.

Quien se introduce por estos derroteros, pierde la posibilidad de reencontrarse con la experiencia constitutiva. El problema es que “la nueva criatura que comete el asesinato [está hablando aquí Voegelin de la muerte de Dios, JMC] no reconoce su propia muerte

⁸⁷ LNCP, p. 190.

⁸⁸Cfr. G. Scholem, *La cábala y su simbolismo* (Madrid: Siglo XXI, 2009), p. 197 y ss. Según Scholem, la leyenda prelude en efecto la muerte de Dios y las consecuencias de la misma.

⁸⁹ RP, p. 108 y ss.

⁹⁰ HPI VIII, p. 340.

en lo ocurrido”⁹¹. Estas referencias, que nos parecen dignas de destacar por cuanto constituyen ejemplos de cómo se expresan experiencias fundamentales de sentido - espirituales-, también manifiestan la capacidad exegética de Voegelin y su profundidad teórica. Solo un intelectual con una sensibilidad tan acusada como él, además de una gran erudición y capacidad de vincular saberes dispares, podría sintetizar tantos y variados complejos culturales.

4.SISTEMA Y SEGUNDA REALIDAD

Abordar el fenómeno de la ideología en la obra de Voegelin merecería una investigación doctoral independiente. Nos preocupa no perder lo que constituye la espina dorsal de este trabajo, de manera que hemos optado por referirnos, además de a la revuelta egofánica, a la repercusión de las ideologías en dos campos específicos: en primer lugar, el filosófico y, en segundo término, el sociohistórico. El examen de este último -que es lo que denomina Voegelin gnosticismo- será objeto del siguiente epígrafe. Ahora nos ocuparemos de la construcción de sistemas especulativos, que constituye a su juicio la manifestación paradigmática de la ideología en la esfera intelectual.

¿Qué es un sistema para nuestro autor? Realmente, se ve enfrentado con ellos desde joven: un sistema era, precisamente, la roca con la que se topaba cuando, en los años de su formación intelectual, observaba con insatisfacción las construcciones ideales⁹². Sistema es, asimismo, la némesis de la filosofía voegeliana porque, al pivotar sobre ideas desencarnadas y relaciones entre ellas, eclipsa la vivencia fundamental en términos cognitivos y existenciales. Voegelin percibe el sistema y el pensar sistemático como la más evidente deformación de la existencia y el principio de ello es manifiesto, puesto que la primacía que establece el sistema en relación con las ideas aleja de lo real, orillando la dimensión ontológica⁹³. Sistema y especulación resultan sinónimos a todos los efectos⁹⁴.

Como experiencia deformada, la vivencia que da lugar al sistema oscurece el vínculo entre trascendencia e inmanencia, dejando de lado la realidad del *Metaxy*. Con esto, sin embargo, no habría nada propio o característico en su construcción. La pregunta

⁹¹ *RP*, p. 111 y ss.

⁹² Especialmente, la Teoría Pura del Derecho. *ARR*, p. 81

⁹³ *AR*, p. 76.

⁹⁴ Para Voegelin, el pensador sistemático por excelencia es Hegel. Hay innumerables referencias a la obra de este último, todas críticas con su construcción idealista.

pertinente es cuál constituye el rasgo propio e idiosincrático del pensar sistemático. Al ser una construcción, los sistemas, fenómenos típicamente modernos, revolucionan la estructura ontológica del mundo. Desde este punto de vista, son una ideología llevada al extremo, en la medida en que no se contentan con oscurecer la raíz metafísica ni la realidad de la participación, sino que se obligan al establecimiento de una realidad paralela.

He aquí el problema de lo que nuestro autor ha llamado “segunda realidad”. Se refiere a la fantasía del teórico y del idealista de crear una realidad distinta de la verdadera. Tengamos en cuenta para comprender el significado de ello la porfía de la realidad existente. A pesar de los sueños libidinosos y de la voluntad de poder, el superhombre fracasa. “La voluntad de poder se estrella contra el muro del ser, que se ha convertido en una prisión. Esto obliga al espíritu a entrar en el ritmo del engaño y la autolaceración”⁹⁵. Ese engaño -sea consciente e inconsciente- es la llave que abre la posibilidad de construir una segunda realidad, partiendo de la negación de la realidad del ser, de la primera.

El mecanismo es fácil de describir: primero, nos encontramos con la resistencia del sujeto a aceptar tanto la realidad del ser como su orden; luego, esa experiencia rebelde, patológica, se normaliza, transformándose en el modelo de medida ontológico, en criterio de lo real, según la egofanía. Así, la imaginación intelectual crea una realidad paralela: “las segundas realidades deformadas se transforman en la ‘primera realidad’ (...) el orden de la relación entre formación y deformación se invierte”⁹⁶.

La cultura literaria de Voegelin y su convencimiento de que en las novelas y los escritores de un determinado tiempo habitan las fuentes experienciales de una época concreta le condujo al estudio de los principales autores del siglo XX. En ellos halló exactamente descrito tanto el fenómeno de la segunda realidad como su terminología⁹⁷. De hecho, la mejor definición que encontramos es la que el propio Voegelin elabora a partir de su lectura. Confiesa así que estos autores acuñaron esa expresión -segunda realidad- “para referirse a la imagen de una realidad creada por los seres humanos cuando existen y viven en un estado de alienación”⁹⁸. La cuestión relevante para la construcción de sistemas es, precisamente, la constatación de la existencia de una estructura ontológica

⁹⁵ *RP*, p. 93.

⁹⁶ *OH V*, p. 72.

⁹⁷ Nos referimos a los siguientes novelistas: A. Doderer, A. P. Güterlosch y R. Musil.

⁹⁸ *AR*, p. 43.

que, por razones pasionales, por causa de un deseo no encauzado noéticamente -una fantasía concupiscente, llega a decir el pensador alemán-, no se acepta. Esta negativa conduce -ocupando la posición de un Dios frente al que se rebela- a la autoafirmación y al empleo de la imaginación para crear un mundo paralelo. Eso no altera la realidad; lo que surge de este complejo vivencial es una imagen falsa de la misma: la segunda realidad.

“Como el ser humano no puede ni suprimir ni abolir la realidad no existente [recuérdese que está refiriéndose a la fuente trascendente, JMC], el espacio que deja su ausencia es ocupado por símbolos provenientes de la segunda realidad”⁹⁹. Dicho de otro modo, como se ha de silenciar y olvidar la experiencia primordial, el sujeto ya no se siente dispuesto a acoger el orden del ser, sino que este queda inexorablemente reemplazado por el sistema especulativo¹⁰⁰. Finalmente, la cosmovisión, la doctrina -al fin y a la postre, la ideología- ocupa el lugar de la realidad. Si esto es posible es a causa de la negativa del hombre a recibir lo real. Este rechazo de tipo ontológico aparece mencionado con la categoría de *Apperzeptionsverweigerung*: la negativa sistemática a aprehender la estructura ontológica del mundo.

Pero ¿por qué resulta tan problemático el sistema? Para comprender sus efectos lo apropiado es comparar la experiencia imaginaria que posibilitan las construcciones idealistas con la vivencia originaria. Lo primero de todo es comentar que la elaboración del sistema hace mucho más difícil, claro está, tomar conciencia de la auténtica realidad. Por eso, en cuanto patología, es tan peligroso. Comparemos las dos vivencias, como decimos, pues el análisis de sus distinciones nos da una pista acerca de la posibilidad de salvarnos de sus riesgos. Descubrimos, así, la diferencia entre una actitud participante hacia la realidad, acogedora, en la que se descubre el orden indisponible del ser, de una autocomprensión basada en la autonomía y el dominio sobre la realidad¹⁰¹. Lo dice el filósofo alemán con mucho acierto: “Siempre que el origen del ser se encuentra más allá del ser de este mundo; en la medida en que el ser eterno no puede ser completamente captado mediante instrumentos del mundo inmanente, es decir, a través del conocimiento

⁹⁹ HA, p. 163.

¹⁰⁰ OH V, p. 65.

¹⁰¹ Voegelin estudia el vínculo entre modernidad y magia.

finito; y en la medida en que el ser divino pueda ser pensado únicamente con la analogía *entis*, resultará imposible la concepción de un sistema¹⁰².

A nadie se le escapa que, aun aceptando esta explicación, faltaría por considerar una cuestión principal. Lo repetimos: la ideología no puede nada contra el orden real y verdadero del ser. Ni siquiera la desobediencia altera la verdad de la fuente divina y no lo hace por razones obvias: la estructura ontológica no está a disposición del hombre, puesto que este es un participante en el profundo y amplio misterio de la realidad. De ahí que la construcción de sistemas, el empeño por erigir nuevas realidades no socave el sustrato ontológico del mundo.

Eso significa que a las elaboraciones de la fantasía especulativa le resulta inherente una pugna o conflicto: la contraposición entre la segunda realidad, ficticia, y la primera, la que posibilita la vivencia auténtica del ser. “La colisión entre ambas realidades se produce porque el deseo de vivir en la segunda realidad no disipa la primera y auténtica, como tampoco lo hace su imagen falsa, ni desaparece por creer que la existencia se desarrolla en el marco de esta última”¹⁰³. Esta es la entraña que explica todos los empeños sistemáticos.

Al describir el mecanismo de la elaboración de sistemas, se alcanza una conclusión inevitable: se entiende y corrobora por qué Voegelin afirmaba, para escándalo de quienes le escuchaban, que los sistemas especulativos no solo partían de una experiencia deformada, ni tenían asiento en los apetitos sin ordenar, sino que implicaban un engaño, una mentira. Ciertamente es que esta mentira se puede proferir de manera consciente o inconsciente, pero en todo caso la validez del sistema exige negar la primera realidad. Por tanto, es una postura “que obstruye de una forma consciente, deliberada y meticulosa la tarea de la *ratio*”¹⁰⁴. El engaño se revela, pues, como una de las formas en las que se encarna la neumopatología. Y es verdad: la enfermedad espiritual acaece por la pérdida - el eclipse- de lo real. Por tanto, sitúa al ser humano en el orden de la segunda realidad. Al final, es el mundo imaginario el que determina lo que sucede, puesto que “las decisiones

¹⁰² *RP*, p. 101.

¹⁰³ *HA*, p. 46.

¹⁰⁴ Aquí, siguiendo el título del famoso grabado de Goya, demuestra Voegelin cómo el sueño de la razón produce monstruos. El sistema quiere eludir lo real para levantar otra realidad a partir de la idea. Pero el uso de la razón, independiente de la experiencia, sin buscar acoger la realidad, deforma la existencia. *RP*, p. 89.

que se han de adoptar mediante el uso de la razón pasan a tomarse sobre la base de emociones (...) La mentira se transforma y se reviste de la apariencia de verdad”¹⁰⁵.

Es precisamente esta alteración -cuando la mentira se convierte en verdad- lo que causa estragos tanto en la salud de la psique, como en el orden social o histórico. Entre otros, la devaluación de la razón se evidencia en el dogmatismo del sistema. Hay que referirse de este modo al fenómeno de la prohibición de preguntas, al que alude también nuestro autor a fin de dejar evidencia de la deriva antifilosófica e irracional de cualquier sistematización¹⁰⁶.

Gracias a todas estas nociones, que no debemos olvidar que tienen sentido y origen en la experiencia, confirmando nuestro punto de partida, Voegelin está en condiciones de ofrecer un diagnóstico sumamente certero de la situación en que vivió. Se dio cuenta de que el principal perjuicio de la ideología era que, mediante la elaboración de sistemas y la extensión de la mentira, hacía desaparecer completamente las condiciones para el ejercicio de la razón o, lo que es igual, para la recuperación de las experiencias noéticas y neumáticas en las que se evidencia tanto la condición teomórfica del ser humano como la fuente y criterio del orden espiritual y social. Sin embargo, el artificio de la doble realidad y la prohibición de preguntas salvaguardan y perpetúan la mentira ideológica, haciendo sumamente complicada la posibilidad de acceder de nuevo a una realidad vivificadora.

Resumamos lo explicado en torno a la ideología: esta, con independencia de las clasificaciones que realicemos, surge -implica- de una experiencia deformada que cancela o enturbia la diferenciación alcanzada en lo que, desde un punto de vista histórico, se denomina *Lean in Being*. Supone la eliminación de la tensión existencial y, en último lugar, determina el aumento del desorden, puesto que sociedad, individuo y cultura sortean su vínculo formativo y su criterio regulador en el atisbo del ser trascendente.

5. GNOSTICISMO Y MODERNIDAD

Estamos de acuerdo en que Voegelin es un pensador más o menos desconocido, pero si hay algún aspecto de su obra que ha recibido más comentarios ha sido

¹⁰⁵ HA, p. 79.

¹⁰⁶ Indica Voegelin “quien reduce el ser a sistema no puede permitirse preguntas que invaliden el mismo sistema como fuente de razonamiento” RP, p. 102.

indudablemente su explicación de la modernidad y su teoría del gnosticismo. De hecho, en contestación a su tesis, según la cual el periodo moderno tiene raíces gnósticas, Hans Blumenberg escribió *La legitimación del mundo moderno*, un ensayo central para comprender los contornos del debate acerca de la secularización que, precisamente, mantiene la tesis opuesta a Voegelin: para Blumenberg la modernidad es una salida del gnosticismo¹⁰⁷. Al parecer, la posición adoptada en el debate determina hasta cierto punto la valoración que cada uno hace de la propia evolución moderna¹⁰⁸.

Al ser uno de los aspectos más conocidos de sus aportaciones, numerosos estudios se han ocupado de desentrañar tanto el significado como las causas de la reflexión voegeliniana¹⁰⁹. Nuestro propósito no es sintetizar su doctrina sobre el gnosticismo. Volvemos de nuevo a la introducción: tenemos como finalidad articular el pensamiento global de Voegelin en torno a su concepción de vivencia y experiencia originaria. Desde este punto de vista, su postura sobre la espiritualidad gnóstica adquiere relevancia no en sí misma, sino en la medida en que nos ayude a comprobar la tesis de partida.

Antes de entrar en la comprensión de la modernidad y en las experiencias gnósticas que tiene por base, conviene matizar algunas cuestiones. En primer lugar, su interés por los movimientos espirituales lo comparten muchos pensadores coetáneos: precisamente, él bebe tanto de H. Jonas como de M. Heidegger y K. Löwith¹¹⁰. Hay expertos, como G. Quipel, que le influyen. Y teólogos, como los que se preocupan de auscultar las vivencias heterodoxas que están en el fondo de la secularización, aludiendo al papel del ateísmo y a la inmanentización de la trascendencia que culmina en los pensadores del siglo XIX y XX. Nos referimos a H. von Balthasar¹¹¹, H. Lubac o el propio R. Guardini¹¹². De hecho, en realidad se puede decir que es un tópico en las obras que

¹⁰⁷ H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008), especialmente la segunda parte, págs. 125 y ss.

¹⁰⁸ W. Styfhals, “Gnosis, modernity and divine incarnation: The Voegelin-Blumenberg debate”. *Bijdragen* 73:2 (2012), p. 193.

¹⁰⁹ Por ejemplo, se puede ver el análisis de J. L. Wiser, “From Cultural Analysis to Philosophical Anthropology: An Examination of Voegelin's Concept of Gnosticism”, *The Review of Politics*, 42: 1 (1980), págs. 92-104,

¹¹⁰ Cfr. H. Jonas, *La religión gnóstica* (Madrid: Siruela, 2000).

¹¹¹ Confiesa Voegelin que en su teoría del gnosticismo tuvo mucho que ver la lectura del *Prometheus*, el libro de Balthasar publicado en 1937. *ARR*, p. 92.

¹¹² Cfr. H. Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Madrid: Encuentro, 2012), junto a sus estudios acerca de Joaquín de Fiore. Guardini se ocupó del mesianismo político también: cfr. R. Guardini, *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política* (Madrid: Rialp, 1956).

estudian la secularización, en tanto se sabe que en el seno del cristianismo se desarrolló una vertiente gnóstica peculiar¹¹³.

En segundo lugar, creemos que criticar la teoría del gnosticismo por su imprecisión no es correcto. Si estimamos desencaminados los estudios que indican que Voegelin aplica conceptos complejos sin justificar¹¹⁴, como hace el propio Blumenberg o incluso Kelsen, es porque entendemos que se toma conciencia de que nuestro pensador no está empleando una categoría, sino justamente un símbolo para articular experiencias de desorden, ansiedad e insatisfacción¹¹⁵. Y es verdad: “Voegelin no estaba interesado en las enseñanzas concretas de los gnósticos o en sus principios; pensaba más bien que el problema moderno se centraba en una específica forma de conciencia que, en un intento por articular su autocomprensión, construía típicamente un sistema gnóstico”¹¹⁶. Tampoco estamos de acuerdo con el balance que ofrece E. Webb en “Voegelin’s ‘Gnosticism’ Reconsidered”¹¹⁷, donde señala que no es útil el término para analizar la neumopatología y que su por parte de Voegelin tenía una intención combativa, explicable en el virulento ámbito de discusión de la Guerra Fría.

Es cierto que a veces se puede llegar a la conclusión de que Voegelin usa “gnosticismo” un poco a la ligera y puede asombrar que emplee el calificativo de gnóstico en referencia a pensadores y corrientes tan dispares como el existencialismo o el marxismo. Pero él mismo fue consciente de que la modernidad exige tener en cuenta otros factores, además del gnóstico. Por eso, en sus obras posteriores¹¹⁸, hace mención a la fe metastásica o el neoplatonismo. Todo esto quiere decir que se dio cuenta de que explicar el proceso de imanentización moderno es sumamente complejo¹¹⁹.

¹¹³ El propio Voegelin lo confirma diciendo que es un tema desarrollado hasta la saciedad. *RP*, p. 79 y *AR*, p. 66.

¹¹⁴ A. Schütz, en su correspondencia, también sostiene que generaliza demasiado. *AFTAL*, p. 166 y ss.

¹¹⁵ De nuevo, esto nos sirve para corroborar que la filosofía voegeliniana se centra en la experiencia como categoría central.

¹¹⁶ Cfr. K. Keulman, *The Balance of Consciousness*, o. c., p. 17.

¹¹⁷ Cfr. E. Webb, “Voegelin’s ‘Gnosticism’ Reconsidered”, *The Political Science Reviewer*, 34 (2005), p. 48–76. Frente a él, la opinión de S. K. McNight es que los datos históricos y las investigaciones recientes apoyan la interpretación voegeliniana. Cfr. S. K. McNight, “Voegelin’s New Science of History”, en E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin’s Significance for the Modern Mind*, o. c., p. 70.

¹¹⁸ La teoría sobre el gnosticismo la presentó Voegelin en las conferencias impartidas en la Universidad de Chicago, que luego se publicaron en *La nueva ciencia de la política*. Gracias al éxito de este libro, se le vio popularmente como el pensador que había descubierto la hechura gnóstica moderna. A pesar de ello, esta idea era un lugar común.

¹¹⁹ *AR*, p. 67.

Para comprender su postura, sin embargo, creemos que lo adecuado y oportuno es intentar sintetizar las diversas dimensiones de las corrientes gnósticas y cómo se reflejan en la experiencia de seres humanos, concretamente, en la Edad Media cristiana. ¿No sabía acaso Voegelin que el gnosticismo tenía orígenes más antiguos? Es evidente que este dato no podía escapársele. De hecho, para él la irrupción de los movimientos gnósticos constituye una constante en la historia de la humanidad, puesto que precisamente refleja una experiencia de fondo. Así aparece lo gnóstico con los imperios ecuménicos. “Frente a la confusión del mundo, la desorientación espiritual y de inseguridad material”, los individuos buscan respuestas de sentido, lo que suscita el surgimiento del estoicismo, las religiones místicas e indudablemente del propio gnosticismo”, indica¹²⁰.

Aun aceptando que, así como es una constante la vivencia de la trascendencia, siempre se corre el peligro de que irrumpa el movimiento contrario y gnóstico, eso no explica por qué la esencia de la modernidad exige el crecimiento del gnosticismo¹²¹. Es este punto el que nos obliga a volver a las experiencias de fondo y revisar, aunque sea brevemente, cuál es primero la alteración de la vivencia espiritual que supone el cristiano. Recordemos a este respecto que la cultura greco-cristiana supone el mayor alto grado de diferenciación jamás alcanzado. En Grecia, como en el judaísmo, se hacía una distinción entre inmanencia y trascendencia, pero la aportación de la fe cristiana resulta fundamental porque separa radicalmente ambas dimensiones. En efecto, con la verdad escatológica la principal contribución del cristianismo fue separar radicalmente lo profano de lo sobrenatural, provocando la desdivinización del mundo¹²². Eso es lo que permite enjuiciar el periodo moderno como un descarrilamiento¹²³.

Lo llamemos o no gnosticismo, sea esta corriente en su especificación cristiana lo que determina -o no- el nacimiento del mundo moderno, lo cierto es que sí que existe una deformación, una alteración o atrofia de la experiencia trascendente y que esta patología es el motivo para que se produzca un cambio de orientación existencial, social e histórico. La modernidad es antitética a la vivencia de la diferenciación y, por esta misma razón, implica una oposición existencial e intelectual hacia la herencia judía, cristiana y pagana. En efecto, estas tres fuentes de la civilización occidental se asientan sobre una conciencia

¹²⁰ *RP*, p. 82.

¹²¹ *LNCP*, p. 155.

¹²² Hemos analizado estos problemas en el capítulo anterior, porque es de esta desdivinización de donde arranca la cuestión de la teología política.

¹²³ *OH III*, p. 277.

diferenciada, de modo que el orden que transmiten surge directamente de la experiencia religiosa de una separación precaria, pero que evita formas compactas -así como totalizadoras y omnipotentes- de experiencia. La modernidad nace ahí, pues se le lega la distinción, pero si bien las etapas precedentes aquilataron la desdivinización del mundo, la modernidad -y los fenómenos que la acompañan- promueven su redivinización.

El problema existencial se plantea con el retraso de la Segunda Venida en el cristianismo y la acentuación de la esperanza escatológica. Para Voegelin, la incertidumbre acerca de la fecha del fin del mundo agrava la ansiedad histórica de la sociedad cristiana. Eso es lo que condicionó el surgimiento, ya en la Edad Media occidental, de la solución gnóstica, a fin de atenuar la angustia por la salvación. Paradójicamente, la difusión de la fe cristiana devino en la proliferación de movimientos de carácter gnóstico que deseaban dar noticia cierta de la redención. “El peligro de una ruptura de la fe en un grado socialmente relevante aumentará en la medida en que el cristianismo tenga éxito en todo el mundo”¹²⁴.

Tratamos así de poner de manifiesto que la experiencia de fondo entre el orden y el desorden, entre una civilización construida sobre la verdad del ser y otra asentada en su cancelación, es idéntica. Esta es la razón por la que siempre existirá la tentación de solapar la fuente última del ser y recaer en la inmanentización. “El intento de inmanentizar el sentido de la existencia es ante todo un intento por consolidar nuestro conocimiento de la trascendencia más allá de lo que puede hacerlo la *cognitio fidei*, el conocimiento de la fe; y las experiencias gnósticas ofrecen esta consolidación en la medida en que son una expansión del alma hasta el punto en que Dios llega a la existencia del hombre”¹²⁵.

Con este enfoque, se identifica perfectamente cuál es el origen existencial del gnosticismo. Es conveniente que hable de nuevo nuestro autor: “De la multitud de experiencias gnósticas y de sus expresiones simbólicas, puede distinguirse una característica central en su variado y amplio intento de crear sentido: la experiencia del mundo como lugar extraño, en el que el hombre se ha extraviado y en el que ha de encontrar su camino de vuelta a casa”¹²⁶.

¹²⁴ *LNCP*, p. 151.

¹²⁵ *RP*, p. 140.

¹²⁶ *RP*, p. 82.

Es cierto que hay, a este respecto, una diferencia con quien propende a una vivencia ordenada: este se deja captar por el asombro y la realidad del misterio; el gnóstico concibe la tensión existencial que emerge de la experiencia originaria como una prisión de la que no tiene más remedio que escapar. La contraposición con el cosmos ordenado del paganismo, el presente bajo Dios de la revelación judía o el mundo que Dios creó y consideró bueno es sumamente elocuente. Mientras que en estos complejos culturales lo que ansiaba el hombre era comprender la realidad y abrirse a la trascendencia, el fruto que saca el gnóstico de la vivencia existencial es la clausura y la constatación del sinsentido¹²⁷. El orden del ser es malo y permanecerá así hasta que lo modifique y salve la acción y el conocimiento (gnosis) del hombre elegido¹²⁸.

La salida a la angustia dependerá -se ha dicho ya- de la cultura vigente en el momento en que se vivencia. Se puede recurrir a las religiones organizadas, a las corrientes filosóficas, pero también se abre la posibilidad de buscar la redención por medio de la propia acción del hombre. Así lo refiere Voegelin en su larga y detallada descripción de la vivencia gnóstica: “El hombre gnóstico debe proporcionarse la salvación dentro de las posibilidades ónticas que se le ofrecen (...) El instrumento de salvación es la gnosis misma: el conocimiento (...) La gnosis es al mismo tiempo el conocimiento de la caída en la prisión del mundo y el medio de escapar de él”¹²⁹.

La finalidad de la experiencia gnóstica es destructiva; de ahí nace su fervor inmanentizador. Por esta misma razón, se descubre en todas las experiencias que laten en el inicio de la modernidad “el proyecto de abolir la constitución del ser, que tiene su origen en lo divino”¹³⁰. El proceso moderno coincide con un proyecto de contracción de la experiencia, con el consiguiente proceso de empobrecimiento simbólico y la falta de captación de lo que constituye la conciencia humana, según interpreta D. Germino¹³¹. El interés por alterar la estructura ontológica del mundo es el lógico resultado de la búsqueda de la autosalvación. Esa intención transformadora recibió una precisión a medida que trabajaba en la Biblia: se dio cuenta Voegelin de que, en realidad, el activismo y la posibilidad de acción redentora proviene de lo que denomina “apocalipsis metastásico”,

¹²⁷ Heidegger habla de la condición de “arrojado” de todo ser humano: he ahí la experiencia del ser humano. La cuestión es cómo afronta la misma.

¹²⁸ *RP*, p. 127.

¹²⁹ *RP*, p. 84.

¹³⁰ *LCNP*, p. 135.

¹³¹ Cfr. D. Germino, “Framework for Political Evaluation”, en E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1982), p. 128.

en referencia a la “creencia en una metástasis de la realidad a través de un acto de fe”¹³². El gnosticismo incorpora esta posibilidad, pero la hace depender de su propio poder de acción, de su voluntad¹³³.

Frente a la esperanza cristiana, que establecía tanto el fin de la existencia como el de la historia en un más allá espiritual, la obsesión del hombre moderno por allegarse la salvación se traduce en la “inmanentización del *eschaton*”. Apuntemos separadamente el saldo que arroja el inmanentismo gnóstico:

1. En primer lugar, implica la destrucción de la verdad de alma.
2. En segundo término, junto con la verdad del alma -y en coherencia con el vínculo entrevisto entre el principio antropológico y el teológico- exige la disipación de la trascendencia. A fin de cuentas, supone la destrucción de la estructura ontológica del mundo, el no reconocimiento de lo real¹³⁴.
3. Como resultado, en tercer lugar, se elimina la tensión del mundo, que, al perder su dimensión trascendente, queda reducido a la esfera de la inmanencia.
4. Al ser la diferenciación y la captación de la verdad trascendente el criterio del orden, proliferan las neumopatologías, los desórdenes sociales y la construcción de sistemas. En una palabra, comienza la era de las ideologías.

Si el cristianismo desdiviniza el mundo, el objetivo del gnosticismo es divinizarlo de nuevo: he aquí una de las principales consecuencias de la inmanentización. “Las experiencias gnósticas -sostiene nuestro autor- son el núcleo de la divinización de la sociedad, ya que los hombres que tienen esas experiencias se divinizan mediante la sustitución de modos más masivos de participación en la divinidad que por la fe en el sentido cristiano”¹³⁵

Gnósticos pueden ser las personas; gnósticos pueden ser los pensadores. Pero lo característico de la Edad Moderna son los llamados movimientos de masas gnósticos, es decir, aquellas concepciones de carácter político-social¹³⁶. Esto subraya por qué el gnosticismo conforma el principal elemento de las ideologías políticas modernas¹³⁷. Estas

¹³² AR, p. 68.

¹³³ AN, p. 73.

¹³⁴ LNCP, p. 202.

¹³⁵ LNCO, p. 153.

¹³⁶ RP, p. 125.

¹³⁷ Cfr. E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, o. c., p. 132.

últimas constituyen iniciativas que decantan el desorden del mundo, pero que nacen de esa experiencia que hemos analizado. A este respecto, hay que reparar en la relación entre el concepto de gnosticismo y el de religiones políticas, según indica B. Gallego¹³⁸. Aunque Voegelin no oculta que por la época en que escribió su libro homónimo ya se había estudiado el fenómeno¹³⁹, a él le interesó por una sencilla razón -una razón que nos ilumina sobre la idoneidad de abordar su trabajo con un enfoque experiencial-: porque, en efecto, lo que quiere decir “religión política” es tanto que lo político tiene una raíz religiosa, como que hay movimientos seculares -religiones intramundanas- que asumen el papel salvífico que se atribuida tradicionalmente a las religiones sobrenaturales¹⁴⁰. Si abandonó más tarde el término no fue porque no estuviera convencido de que lo religiosa era un condicionante de la esfera política. Lo hizo pensando que el espectro semántico de la religión era demasiado amplio.

¿No implica la lectura que Voegelin ofrece de la modernidad una contradicción? Así lo ha visto Fernando Vallespín, quien compara a este respecto la crítica que hace Voegelin a las filosofías de la historia con su propia comprensión del ciclo histórico¹⁴¹. Afirma Vallespín: “En cualquier caso, Voegelin, que achaca a la filosofía moderna y a sus excesos de gnososis especulativa el haber definido el curso de la historia como un conjunto significativo e inteligible a partir de la idea de progreso, cae al final en una lectura similar de este proceso solo que con una evaluación contraria”¹⁴².

A nuestro juicio, sin embargo, la teoría del gnosticismo ofrece un complemento perfecto y más atinado para explicar el mordiente social y la fascinación ejercida por los movimientos sociales. Por desgracia no ha perdido actualidad lo que indicó Voegelin: nuestras sociedades tienden cada vez más a adoptar un populismo redentor. Por esta razón, no queremos concluir estas páginas sin referirnos a los rasgos que, según Voegelin, caracteriza a los movimientos de masas gnósticos¹⁴³.

¹³⁸ Cfr. B. Gallego Pérez de Sevilla, *Las religiones políticas. Sobre la secularización de la fe y la sacralización del mundo* (Pamplona, Aranzadi, 2021), p. 124.

¹³⁹ *AR*, p. 50-51.

¹⁴⁰ *RP*, p. 32.

¹⁴¹ Recordemos que Voegelin indica que no hay un sentido de la historia, puesto que esta no es un “objeto”.

¹⁴² Cfr. F. Vallespín, o. c., p. 376.

¹⁴³ Es interesante tener en cuenta que tanto los últimos pontífices como ciertas declaraciones magisteriales sugieren el peligro del gnosticismo en tiempos recientes. Así, la Carta *Placuit Dei*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicada en marzo de 2018, advierte de confundir la salvación cristiana con la redención proclamada por los nuevos gnosticismos.

En primer lugar, en todos ellos está presente una concepción histórica inmanentista de estructura tripartita. Emplean, así, el simbolismo del tercer reino. Es conocido que uno de los primeros en emplear esta periodización fue Joaquín de Fiore, que con su escatología trinitaria “creó el agrupamiento de símbolos que rigen la autointerpretación de la sociedad política moderna hasta la actualidad”¹⁴⁴. Esta concepción es gnóstica porque que no hay un *eidos* en la historia que se puede cumplir en la inmanencia¹⁴⁵. En segundo lugar, todos los movimientos tienen la necesidad de establecer un líder, un representante, que es el conductor (*Dux*), el encargado de conducir al pueblo a su meta final. Este líder puede, antes de la secularización, estar revestido de cierta aura religiosa, pero tras la secularización el espacio de los poseídos por Dios lo ocupan el símbolo del superhombre¹⁴⁶. En tercer término, es frecuente que aparezca la figura de los profetas, es decir, de quienes tienen la misión de anunciar la llegada de la salvación inmanente. Este encargo lo desempeñan, a juicio de Voegelin, los intelectuales en nuestra edad¹⁴⁷. Por último, finalmente, aparece la comunidad de personas, que es la que realmente merece la salvación y que conforma el grupo de los elegidos¹⁴⁸.

6. FUNDAMENTO PARA LA ESPERANZA

El recorrido que acabamos de hacer sugiere que la situación política, filosófica y social contemporánea es poco halagüeña. Lo es, sin embargo, no solo porque Voegelin atisbe un desorden ideológico en su momento que necesariamente apunta a la existencia de una crisis, sino también por razones de principio: como se vio, la filosofía es un revulsivo y se enfrenta a las situaciones de desintegración. La finalidad de Voegelin ha sido la de realizar un diagnóstico de hasta qué punto las formaciones sociales y la cultura pública hacían imposible la reactivación de las experiencias originarias.

Se considere acertado o no lo que indica a propósito de la gnosis, la verdad es que algunos de los rasgos que califica de gnósticos no han hecho más que acentuarse desde que él murió. En nuestra opinión, han sido dos los fenómenos perturbadores: en primer término, el inmanentismo y, en segundo lugar, la desaparición de la conciencia religiosa. Estos hechos traen causa de un proceso de secularización sumamente destructivo. La

¹⁴⁴ *LNCP*, p. 138

¹⁴⁵ Por tanto, toda filosofía de la historia es gnóstica, necesariamente.

¹⁴⁶ *RP*, p. 132.

¹⁴⁷ *LNCP*, p. 139.

¹⁴⁸ *RP*, 134. K. Keulman llama la atención sobre el elitismo gnóstico. Cfr. K. Keulman, *The Balance of Consciousness*, o. c., p. 37.

manera en que Voegelin enfoca la tradición filosófica y revelada es políticamente incorrecta, toda vez que las comprensiones más difundidas del fenómeno religioso ponen de manifiesto que la religión es intolerante, mágica, supersticiosa y servil¹⁴⁹. La teoría del gnosticismo apunta todo lo contrario: paradójicamente, ha sido el mundo moderno el que, con su resistencia a admitir los condicionantes espirituales, ha llevado a la sociedad por una pendiente resbaladiza e inhumana. De ahí que claramente indique Voegelin que “la curación solo pueden proporcionarla la renovación religiosa”¹⁵⁰. Aunque solo fuera por esto, ya merecería la pena al hombre de hoy detenerse a considerar las opiniones de nuestro autor.

Hay un aspecto de la reflexión sobre el gnosticismo que quiero poner de manifiesto y que me parece sumamente relevante para vislumbrar una posible salida a la crisis. De acuerdo con lo dicho en el último párrafo, la estructura de la conciencia moderna está perturbada. Cuando han caído los movimientos totalitarios, quizá no sea superfluo destacar cómo el germen gnóstico sigue presente en una de las modas intelectuales de mayor alcance: el cientificismo. En este sentido, me gustaría apoyarme en Voegelin para llamar la atención sobre el horizonte tan acertado que abre su teoría para tomar nota del proceso de cientificación y tecnificación contemporánea. En los albores de la filosofía moderna, el sueño de un sujeto autónomo y capaz de salvarse por medio de la acción tuvo su fiel reflejo en la mentalidad dominadora de la técnica. Tal y como pusieron de manifiesto los integrantes de la Escuela de Frankfurt, hay una dialéctica cierta en la Ilustración¹⁵¹. Me parece que Voegelin no anda muy desencaminado al vincular la situación desnortada de hoy con un modelo antropológico que orilla la cuestión de la trascendencia.

Sin embargo, como decía Hölderlin, allí donde hay riesgo se encuentra también la salvación. Aunque a simple vista parezca que el filósofo alemán es pesimista, sería ilógico que lo fuera quien ha sentido, como sin duda fue su caso, la atracción de la investigación filosófica, siempre en el sentido de búsqueda, de seguimiento de las huellas que la trascendencia deja en la inmanencia. Nuestro autor sabía que la realidad se acaba imponiendo. Si hay esperanza, al fin y a la postre, si hay posibilidades de recuperar el orden del ser y la verdad es porque la estructura ontológica no se altera por más que el

¹⁴⁹ Cfr. W. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa* (Granada: Nuevo Inicio, 2010).

¹⁵⁰ *RP*, p. 24.

¹⁵¹ Cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *La dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 2018), p. 11.

hombre se obstine en horadarla con sueños metastásicos. Frente a la realidad, en efecto, únicamente cabe un movimiento de rebelión, de resistencia gnóstica.

“¿Cuánto puede durar la represión gnóstica?”, se preguntaba Voegelin en un 1951¹⁵². Y, sin ofrecer una respuesta clara, afirmaba que todo dependía de la vitalidad de la experiencia auténtica del ser. La tradición que representa esta última -que es la tradición occidental- ha sufrido desde entonces embates y acometidas. Resaltaba nuestro autor la relevancia de salvaguardar aquellas instituciones o países que se han convertido en los custodios de la verdad del alma. No podemos decir que la virulencia de las ideologías - en el sentido que estamos dando al término- se haya aplacado. Los nuevos identitarismos, la política de la cancelación y lo que se ha dado en llamar “cultura *woke*”, junto con corrientes populistas de cariz pseudo-religioso, son las fuerzas que han tomado el testigo de los movimientos políticos de masas. Lo que se ha de asegurar es que la resistencia espiritual e intelectual frente a estas olas se fortalezca y sea lo suficientemente sólida para aguantar las embestidas de la sinrazón.

¹⁵² *LNCP*, p. 198.

CONCLUSIONES

Tras el estudio exhaustivo de la obra voegeliniana, del que hemos expuesto en las páginas precedentes las partes fundamentales, creemos haber dado cuenta de la hipótesis fundamental de nuestro trabajo. A diferencia de otras propuestas exegéticas, el núcleo de nuestra interpretación tenía como fin explicar las principales aportaciones del pensador alemán y demostrar que estas se vertebran en torno a la conceptualización de la experiencia. A fin de no perder de vista esta idea focal, optamos por hacer un recorrido sistemático - no genealógico ni histórico- de sus aportaciones.

Hay varias razones que justifican nuestra decisión. A lo largo de nuestro extenso camino hemos aludido a ellas, pero no está de más en esta parte conclusiva recordarlas. En primer lugar, este prisma más conceptual y sistemático resulta novedoso: destaca a Voegelin como filósofo, y no solo como un aventurero en los diversos campos y disciplinas en las que realizó incursiones. En segundo lugar, es más coherente con sus propios principios heurísticos: así, en lugar de eludir la experiencia que subyace a su propia obra, hemos buscado articularla conceptualmente. Dicho extremo resulta sumamente difícil de alcanzar poniendo la mirada únicamente en la génesis de los conceptos. Por último, nuestra misión ha sido reconstruir el significado filosófico de la experiencia fundamental en todas sus dimensiones, lo cual ha dotado a nuestra investigación de su peculiaridad.

Dicho lo anterior, tras el trabajo de estudio y reflexión, hemos podido alcanzar las siguientes conclusiones, que enumeramos y explicamos brevemente en los párrafos siguientes.

- 1. Voegelin es, ante todo, un filósofo**, entendiendo que este insigne nombre pertenece a quienes, siguiendo la estela de una larga tradición sapiencial, andan a la búsqueda de sentido. La precisión no es baladí. Cabe indicar, por tanto, que la mejor manera de aproximarse a su obra es con un enfoque más abarcador porque los acercamientos que se han hecho habitualmente resultan sumamente reductivos. Así, quienes le ven como un mero científico de la política, un historiador o incluso un simple teórico de la representación, yerran en sus suposiciones y no aciertan a descubrir el núcleo sapiencial y filosófico que vertebra y da unidad a toda su obra. Ese centro es el de la experiencia fundamental, base de cualquier investigación noética y neumática.
- 2. En la obra de Voegelin encuentran eco y resonancias muchas corrientes filosóficas.** Este hecho es digno de señalarse porque explicita su noción reconstructiva de la filosofía. Más que como un innovador, lo que busca es replantearse las experiencias que sustentan las cosmovisiones o certezas de quienes le precedieron. Sea como fuere, la influencia más acusada es la de Platón, con quien comparte la noción de filosofía como búsqueda. Asimismo, apunta cuestiones propias del realismo filosófico, de la tradición místico-religiosa, de Pascal. Por otro lado, en tanto que recuperador de lo experiencial, se confronta con el panteísmo del espíritu de Hegel y con Heidegger.
- 3. Como filosofía, la obra de Voegelin plantea un interrogante principal: a saber: ¿Qué es la experiencia?** A la respuesta a esta pregunta dedica, ya sea consciente o inconscientemente, la parte central de su obra. La visión naturalista y positivista, según la cual únicamente se puede experimentar el mundo físico-natural y que restringe lo experiencial a la percepción sensible no resulta adecuada porque limita el contacto del ser humano con el mundo a un área, la de la realidad material. Se entiende así que la principal labor de la filosofía sea acudir en rescate de lo real y restañar la unidad de la experiencia filosófica. Para posibilitar todo ello, propuso una “filosofía de la conciencia”.

4. **El término conciencia puede llevar a equívocos; se puede entender en sentido moral, epistemológico, subjetivo... Bajo la categoría “filosofía de la conciencia”** no se incluye solo una apuesta histórica o política. De lo que se trata es de analizar el vínculo entre persona y realidad. Esta es la razón por la que se puede afirmar que, de un lado, Voegelin asume algunas de las aportaciones de la gnoseología moderna, pero, de otro, busca superar sus limitaciones. De hecho, **el análisis de la conciencia le permite reconstruir la experiencia metafísica y discernir la estructura de lo real.**

5. **En la conciencia se distinguen diversas estructuras. En primer lugar, la estructura intencional.** Es la perspectiva que sustenta la idea de que “ser es ser conocido”. La intencionalidad capta la realidad espacio-temporal. Pivota sobre la relación entre sujeto y objeto y está construida sobre el modelo perceptivo. ¿Se trata con esta de la única dimensión de la conciencia? Si fuera así, dejaríamos de lado todos los fenómenos espirituales y, en última instancia, deformaríamos su realidad. El positivismo, así como todo inmanentismo, se asienta en esta estructura de la conciencia, totalizándola. Con eso se “eclipsarían” partes importantes de la realidad, como la religiosa, la región de los significados o el sentido, o los complejos hermenéuticos o autointerpretativos. Por ello, junto a la intencionalidad, se debe reconocer otro nivel estructural que haga posible la aprehensión de entidades más profundas o de diversa índole.

6. **La segunda estructura de la conciencia es la de la luminosidad.** En ella se da cuenta de realidades no objetivas. El análisis de Voegelin descubre la dimensión ontológica de la conciencia. En la luminosidad la persona se abre a la participación en el ser. La expresión no es arbitraria, puesto que quiere decir que la dirección de la conciencia no parte ya de un sujeto a un objeto, sino de la luz de la propia realidad, que alumbra la certeza de la co-sustancialidad entre el ser humano y la realidad participada. Al hilo de esta verdad, cabe hacer dos consideraciones importantes: en primer lugar, en esta estructura descansa el sentido primario u originario de la noción de experiencia. Esta es, pues, la vivencia de la participación del hombre en el ser trascendente, por lo que implica la apertura ontológica de la persona. En segundo lugar, conforma la base de la intencionalidad, lo cual quiere

decir que constituye la estructura originaria de la conciencia, sobre la que se sustenta la captación de la realidad de las cosas.

- 7. La luminosidad posibilita tanto la experiencia ontológica como el conocimiento más profundo de la realidad, opaco a la intencionalidad.** Una mejor comprensión de este nivel de la conciencia pasa por señalar que constituye un evento o acontecimiento por medio del cual se capta o intuye una realidad que no distingue entre el polo objetivo o subjetivo, sino que comprende a quienes forman parte del mismo. Se pueden diferenciar al respecto las repercusiones antropológicas y las ontológicas de dicha estructuración. Desde el punto de vista antropológico, en el modo de la luminosidad comparece la persona en toda su unidad, en su existencia corporeizada. Asimismo, en la luminosidad se descubre el ser humano como constituido tanto noética (racional) como neumáticamente (espiritualmente). Es así porque la luminosidad le sitúa en relación con la causa del ser de su existencia. Por otro lado, desde el punto de vista de la ontología, la dualidad de la conciencia posibilita la demarcación del ámbito de la realidad-cosa, donde se presenta los objetos espacio-temporales, que es la región de la inmanencia o de lo existente, frente a la realidad-ello, que hace referencia al fondo inobjetivable y último, de lo real.
- 8. La luminosidad constituye la condición de posibilidad de la subjetividad y de la objetividad.** Por esta razón, es el requisito o circunstancia necesaria para cualquier forma de experiencia. La vivencia fundamental, que dota de sentido tanto al ser humano como a la historia, es precisamente la experiencia de participación, en la que la persona capta la diferencia y la imbricación entre la fuente última del ser, trascendente, y la realidad de las cosas o inmanencia.
- 9. La experiencia fundamental o primaria, que es la categoría principal para entender la filosofía de Voegelin que se ha propuesto en esta investigación, es una vivencia de participación.** Este término, de larga estirpe en la historia de las ideas, resulta central para entender la propuesta del pensador alemán, además de constituir una referencia constante en sus escritos. La participación constituye el centro de la conciencia, la clave de la experiencia, que también es posible definir como el conocimiento inobjetivo de la realidad participada. Asimismo, la

experiencia de participación es una experiencia de diferenciación. Por un lado, distingue el ser de las cosas, así como del propio ser humano, respecto de su origen trascendente. Trascendencia e inmanencia son dos polos del ser, distintos pero vinculados. La forma en que se ha articulado la participación ha variado a lo largo de los siglos; lo importante es que se trata de la distinción fundamental, con repercusiones en el orden existencial, cognitivo, social e histórico. Con la orientación hacia la trascendencia, hacia el origen fontal de la realidad, se retoma la pregunta por el primer principio de todo. Del mismo modo, se patentiza la dimensión ontológica y la profundidad de la obra de Voegelin, verificando finalmente la hipótesis central de este trabajo.

10. La diferenciación ontológica introduce la existencia del hombre en la dimensión del *Metaxy* o *Between*, es decir, en la intersección de inmanencia y trascendencia. *Metaxy* quiere decir que la mundanidad está atravesada por la presencia de la trascendencia; de otro modo, no podría adquirir realidad, ni siquiera la de la realidad-cosa. Precisamente es esta la dimensión aprehendida por la luminosidad. A continuación, se verán cuáles son los efectos de esta precisión, pero por lo pronto es importante destacar lo siguiente: primero, el *Metaxy* constituye una manera de escapar del inmanentismo, del panteísmo y del trascendentalismo, puesto que no hay que dejar de lado que la realidad se conforma en el “entre”, en el espacio en el que la trascendencia imprime el ser a la inmanencia. En segundo término, permite avanzar y nos pone sobre la pista de aquellos riesgos que pueden surgir por medio de las hipóstasis. Toda hipóstasis consiste en tratar uno de esos polos como objetos independientes, cancelando la realidad del *Between*.

11. El alma o psique es entendida como el *locus* humano del *Metaxy*. Ahí enraíza la verdad del hombre. La experiencia originaria tiene carácter iluminativo porque ayuda a aclarar la estructura de lo real, así como las relaciones entre sus ámbitos conformadores. Se trata de una vivencia espiritual y filosófica, de índole ontológica, puesto que la diferenciación y la aprehensión del *Metaxy* revierte en la vida del sujeto. A este respecto, Voegelin interpreta la experiencia como evento cognitivo y existencial.

- 12. La persona, ser teofánico.** La principal verdad antropológica es que el hombre discierne, en la vivencia de la luminosidad y gracias a su peculiar estructura en el *Metaxy*, que no existe por sí mismo, que su existencia depende de la causa divina del ser. Se trata de la experiencia humana constitutiva y radical: en contacto con la trascendencia, al ser humano se le revela su naturaleza tensional y se le permite tomar conciencia de su existencia en el *Between*, entre el polo de lo temporal y el más allá, viviendo en tensión escatológica.
- 13. La diferenciación trascendente y la experiencia originaria obligan a plantear la cuestión del orden.** La noción implica tanto la estructura de la realidad como la sintonía y adaptación del ser humano a unos criterios que no son de su creación. La conciencia se establece como criterio ordenador de la existencia humana en tres áreas principalmente: la personal, la social y la histórica. Se trata de las principales regiones en las que se manifiesta la realidad del *Between*, en las que el más allá penetra y condiciona la inmanencia.
- 14. Voegelin propone de ese modo una filosofía experiencial -empírica-, de corte existencial, espiritual y catárquica.** En primer lugar, reivindica y configura, ampliando su campo de sentido, la comprensión filosófica de experiencia. Esta no es la mera percepción sensible, sino la vivencia de una realidad omniabarcadora y trascendente. En segundo lugar, es una filosofía mística porque el filósofo solo intuye la realidad trascendente, pero no debe objetivarla. En tercer y último lugar, es catárquica o terapéutica, ya que en la experiencia originaria el ser humano descubre un orden que le supera, pero al que se siente llamado a adaptarse, iniciando un movimiento espiritual transformativo.
- 15. Existe una correlación entre conciencia, lenguaje y realidad.** Al ser la experiencia puesta en claro en el medio que es el lenguaje, el acceso a ella exige penetrar en este último. De acuerdo con Voegelin, el ser humano es un animal simbólico, lo cual significa que se alcanzan las vivencias originales mediante signos y en un medio interpretativo. Es evidente que, de acuerdo con las homologías entre lenguaje, conciencia y realidad, las estructuras de estas dos últimas se reflejan en el uso de herramientas lingüísticas. En base a esta intuición, se puede diferenciar, por un lado, el lenguaje proposicional, adecuado para expresar las experiencias posibilitadas por la estructura intencional; y, por otro, lo

simbólico, es decir, aquel lenguaje que busca transmitir la vivencia de la luminosidad, lo que la persona atisba de la realidad-ello. Se trata de un lenguaje no informativo, puesto que no se las ve con objetos, sino con la verdad del *Metaxy*, o sea, con polos o índices.

16. Los símbolos son los medios para articular las experiencias de la trascendencia. Revelan, pues, que el lenguaje posee una dimensión espiritual, más intuitiva, integrada en el *Metaxy*. Para Voegelin, el lenguaje, además de un medio de comunicación, expresa también el movimiento espiritual de la conciencia de participación, haciéndolo transparente y comunicable. En conclusión, símbolo y experiencia son inseparables.

17. Se distinguen tres tipos de verdad. A) La verdad de la experiencia primaria, que hace referencia a la vivencia trascendente y a la diferenciación entre los polos de la realidad. B) La verdad del símbolo, con la que se alude a la adecuación entre la vivencia y el lenguaje que la articula. C) En tercer lugar, aparece la verdad proposicional de la ciencia, aquella que emplea el lenguaje intencional y alude a las realidades objetivas.

18. Los símbolos son plurales, pero se refieren a una misma experiencia. Esta es la condición de su comprensibilidad, puesto que son diversas las formas de articular una vivencia unitaria. Los símbolos muestran en su inconmensurabilidad que no existe una experiencia definitiva. De ahí que alcance sentido la historia de las simbolizaciones del orden. Asimismo, el investigador o el filósofo no tiene como objetivo centrarse en las ideas o expresiones lingüísticas, sino partir de ellas para ahondar en las experiencias de base. En esto consiste la actitud teórica: el propio Voegelin, en sus obras, se dedica principalmente a diseccionar lo simbólico a fin de rescatar qué vivencias y formas de acercamiento a la realidad-ello lo sustentan. Un ejemplo paradigmático de esta forma de proceder lo encontramos en una de sus principales obras: *Order and History*.

19. La teoría voegeliniana de la verdad simbólica plantea un problema principal, que hay que destacar por su relevancia. Se trata de la cuestión de la verificación. En nuestra investigación hemos relacionado el inconveniente con las dificultades veritativas de cualquier acercamiento inobjetivo. En este sentido,

la verdad siempre exige un criterio de validez. A fin de dar respuesta a este interrogante, Voegelin habla de la “distancia reflexiva”, una expresión que se refiere a la posibilidad de abarcar en su conjunto la realidad-cosa y la realidad-ello. Esto le permite, por ejemplo, darse cuenta de los equivocados usos del lenguaje intencional y el simbólico. Con todo, nuestro autor no responde adecuadamente a la pregunta principal, a saber, ¿cuál es el medio para saber si un símbolo transmite adecuadamente una experiencia trascendente? A nuestro parecer, el interés de Voegelin por rebatir las concepciones objetivistas e idealistas de la filosofía le lleva a pasar por alto la cuestión. No es suficiente remitir la cuestión al sentido de la razón o la concreción del orden.

20. La existencia en el *Metaxy* dota a la vida humana de tensión. En tanto que constituido teofánicamente, la persona se siente atraída hacia el polo de la trascendencia. Se ha dicho ya que el hombre pretende articular sus experiencias de forma simbólica. Partiendo de esta realidad de búsqueda, Voegelin recupera la noción clásica de filosofía como amor al *sophon* divino. En el impulso de salir de sí, de descubrir el *Metaxy* y el anhelo de sentido, el ser humano se autoconfigura y vive esta configuración como una prescripción de orden.

21. Voegelin diferencia entre el mito, la experiencia noética y la neumática no en función de su carácter simbólico o proposicional, sino a partir de las experiencias subyacentes. En el caso del mito, la vivencia no es diferenciadora, de modo que se perciben los polos de la realidad de forma compacta; en el caso de la experiencia noética o filosófica, hay una atracción por parte del índice divino; finalmente, lo que caracteriza a la vía neumática es que Dios sale al encuentro del ser humano. Estas dos últimas formas -filosofía y Revelación- comparten la visión de una misma estructura de lo real. Nuestro autor ofrece una respuesta sugerente a la problemática entre Jerusalén y Atenas destacando el carácter experiencial y diferenciador de la Revelación y la entraña revelada de la filosofía. Es esta otra de sus principales aportaciones.

22. El ser humano es un animal social, lo cual indica que se realiza en el seno del orden comunitario y lo determina. Si, por otro lado, la experiencia primaria es constitutiva del ser personal, es lógico que tenga su repercusión en la configuración social. Son erróneas las concepciones instrumentalistas de la

sociedad: esta es un campo hermenéutico, de autointerpretaciones y sentido, que depende de vivencias subyacentes. La dinámica es la siguiente: quien vivencia la trascendencia propende a comunicarla, con lo que el cambio existencial se traduce en modificaciones sociales. Por otro lado, *a sensu contrario*, también el campo social influye en las experiencias individuales. Hay, pues, una homología entre individuo y sociedad.

23. Voegelin lleva a cabo una reconstrucción de la ciencia política. Se ha mostrado que esto último es consecuencia -y no causa- de su noción de experiencia trascendente. Para recomponer ese campo epistémico, el pensador alemán resalta que la *politike episteme* parte del descubrimiento del orden del alma a tenor de la situación de desorden y descomposición en que se vive en un determinado campo social. La ciencia política, en cuanto ciencia del orden, es indistinguible de la filosofía, es teórico-práctica, se basa en la experiencia metafísica y existencial, es empírica -puesto que nace de vivencias personales, es descriptivo-normativa, ya que, además de ahondar en las experiencias de orden, provee de criterios para la acción correcta; constituye una “hermenéutica del *Metaxy*” y, por último, es terapéutica, pues combate la desintegración de la sociedad.

24. El orden social se asienta sobre el orden de la conciencia. Esta tesis se alcanza gracias al llamado principio antropológico. Existe una reciprocidad entre el hombre y la sociedad en que se integra. La índole de la sociedad depende de la índole de los ciudadanos y viceversa. Esto no significa que se haya de suscribir un planteamiento subjetivista o constructivista. Y, en efecto, para evitarlo el principio antropológico ha de estar complementado por el principio teológico: Dios es la medida de la psique. Por todas estas razones, el orden trascendente es el elemento vertebrador del alma individual y esta, al mismo tiempo, media entre aquel y el orden social.

25. Una de las principales contribuciones de Eric Voegelin ha sido la de repensar el concepto de representación. Esta es ininteligible si no se tiene en cuenta la reestructuración vivencial que propone. La doctrina sobre la representación se puede interpretar como una puesta en práctica de la teoría voegeliana. No es únicamente un medio institucional susceptible de ser analizado objetivamente. En la representación se pone en juego la dimensión del *Metaxy*. Se diferencia entre la

representación existencial, por medio de la cual cada sociedad articula su existencia y se convierte en sujeto de actuación en la historia, de la representación trascendental: cada sociedad conlleva una dimensión cultural de sentido que hace referencia a la verdad y, por tanto, a su experiencia de la trascendencia. En la representación se encarnan los dos niveles de la conciencia: el intencional y el luminoso. Hay que hacer referencia, también, a la cuestión de la representación desde un punto de vista histórico. A través de la diferenciación entre trascendencia e inmanencia, se ha de añadir a esa tipología una segunda, delimitando la representación temporal de la espiritual. Voegelin realiza una propuesta teológico-política distinta a la planteada por Carl Schmitt. Para nuestro autor, la desdivinización de la sociedad que plantea el cristianismo demarca dos campos que, en Occidente, se diferencian en grado máximo, imposibilitando la omnipotencia del poder. Los problemas entre estas clases de representación tensionan la historia y marcan las regresiones y perturbaciones modernas.

26. Al caracterizar la existencia humana como *Metaxy*, destacando la línea de intersección entre mundanidad y trascendencia, se ha de transformar la concepción de la historia. Esta no es el mero transcurrir del tiempo, ni se refiere a la cronología de la inmanencia; antes bien, resulta en la confluencia entre el tiempo inmanente y la eternidad. La primera experiencia de la historicidad ocurre en Israel, cuando el pueblo elegido toma conciencia de su “presencia” ante Dios. Por eso, el tiempo histórico consiste en la apertura y cancela los ciclos cosmológicos. Sin la distinción entre trascendencia e inmanencia -sin vivencia originaria, en definitiva- no se podría haber constituido el campo de la historia. No se puede decir, sin embargo, que nuestro autor proponga una filosofía, sino una teología de la historia. El motivo es bien sencillo: para nuestro autor no hay ningún sentido inmanente en la temporalidad. Quienes, como los pensadores de la Ilustración, opinan así caen víctimas de hipóstasis, y conciben el tiempo histórico a la manera de los objetos espacio-temporales. Aunque no admite el sentido *en* la historia, sí que concibe el sentido *de* la historia, un *eidos* inobjetivo y escatológico, que toma la forma de misterio.

27. Aunque no lineal, se adivina un orden en la historia. El orden histórico está marcado por eventos de diferenciación. El orden de la historia emerge de la

historia del orden: gracias a esta intuición, se puede afrontar el estudio de las distintas comunidades históricas. Al basarse en la experiencia fundamental, se delimita el periodo de los imperios cosmológicos, en los que no hay distinción entre lo inmanente y trascendente, de aquellas formaciones y campos sociales en los que queda institucionalizada la diferenciación. De aquí parte la defensa y el compromiso de Voegelin con la tradición occidental: más que por los logros científicos o técnicos, lo distintivo es que con la filosofía griega y la revelación judeo-cristiana se consagra la diferenciación de un modo máximo y paradigmático.

28. Alma, política, sociedad e historia son campos del *Metaxy*, marcados por la experiencia primaria de la diferenciación y por el evento teofánico. Es cierto que, a diferencia de otras propuestas filosóficas, la vivencia espiritual es determinante. En primer lugar, esta define la salud de la psique individual; junto a ello, también condiciona el campo social y, finalmente, se refleja en la dimensión del tiempo histórico. El orden -ontológico, antropológico, político e histórico- dimana de esta vivencia central en la vida de cada individuo, cada sociedad y cada época.

29. La teoría de la experiencia de Voegelin aporta también una nueva dimensión para tomar conciencia del desorden causado por las ideologías. Estas no se entienden como fantasías o concepciones políticas, sino en un hondo sentido espiritual: son neumopatologías. Las ideologías, en verdad, cancelan la experiencia de la trascendencia, impidiendo la constitución cabal del ser humano y el orden del alma. Poseen, pues, un sentido patológico. Al estar imbricado el orden social y el orden político, las perturbaciones anímicas conciernen a lo social e histórico. De este modo, el análisis de la ideología resulta mucho más profundo y, en lugar de centrarse en los síntomas, ahonda en las raíces religiosas y experienciales. Por decirlo con brevedad, su origen es una experiencia -y una existencia- deformada.

30. Son tres las áreas afectadas por la ideología: 1) La pérdida de contacto con la realidad: si la vivencia trascendente posibilita el encuentro con lo real, la atrofiada lo impide. 2) La desaparición consiguiente de la verdad existencial, con la irrupción de la irracionalidad (puesto que se orilla lo noético) y el brote de la estupidez. Retoma Voegelin la idea del *idiotes* como el que carece de razón: quien

se cierra a la verdadera experiencia pierde de vista su propia constitución racional y es víctima de la estupidez. 3) La devaluación del lenguaje: debido al estrecho vínculo entre realidad, conciencia y lenguaje, la deformación existencial aparece en la dimensión lingüística tanto en la falta de experiencia para articular los símbolos como en una reproducción espuria de estos último.

- 31. Es menester, en cualquier caso, referirse al contexto experiencial de la ideología.** Voegelin se extiende en la explicación de lo que denomina egofanía. Mientras que la vivencia fundamental está orientada por el *amor Dei*, lo que se descubre en el sustrato experiencial de la ideología es el *amor sui*, la libido o pasión. Por eso, si en un caso se discernía el ser humano a partir de su constitución teofánica, en el segundo el hombre -rebelde- se considera enfermizamente como *causa sui*. Cultural y filosóficamente, este movimiento del yo autónomo y creador se corresponde con la muerte o asesinato simbólico de Dios. Y no acaba ahí todo. Puesto que la dependencia del ser humano con respecto a su fuente trascendente implicaba su humanización, la desaparición de Dios se vuelve en su contra, determinando inexorablemente su autodestrucción.
- 32. Hay dos fenómenos ideológicos que se explican detenidamente: la construcción de sistemas y el gnosticismo.** Para Voegelin cualquier elaboración idealizada y abstracta evidencia su falta de asiento en la experiencia. Asimismo, el sistema se basa en una hipóstasis, es decir, en el error de conceptuar lo que es propio de la realidad inobjetivable o del *Metaxy* con parámetros adecuados para la realidad-cosa. El sistema es también fruto de la revuelta egofánica. Como impide el acercamiento a la realidad, se construye otra para llenar su hueco. A ello hace referencia la expresión “segunda realidad”.
- 33. Al hilo de estas reflexiones, se culmina nuestra investigación con una breve referencia al gnosticismo y a los orígenes gnósticos de la modernidad.** Se aclara, así, que el pensador alemán no quiso indicar que existía una escuela gnóstica, sino que la modernidad nacía de una experiencia que contribuyó a articular una simbología heredada del gnosticismo. Para ello es necesario comentar el proceso de desdivinización de lo mundano provocado por la diferenciación cristiana. La fe en Cristo acentúa la esperanza escatológica, pero también tensa más la existencia y agudiza la incertidumbre. El gnosticismo busca

paliar esta ansiedad existencial allegando la salvación mediante la acción del ser humano. Dicho de otro modo, resitúa el *eschaton* y convierte al hombre en el propio hacedor de una salvación inmanente, divinizando de nuevo el más acá. Si se reputa regresivo el movimiento es porque el gnosticismo, en sus variantes más tardías, se rebela contra la diferenciación entre trascendencia e immanencia. En definitiva, se asienta sobre la disolución y preterición de la experiencia primaria, aquella que constituía lo propiamente humano.

Aquí termina nuestra investigación. Confiemos en haber dado cuenta de que la recuperación de la filosofía exige, en primer lugar, repensar cuál es la experiencia humana central. Se comparta o no el núcleo espiritual del pensamiento expuesto, la verdad es que merece la pena detenerse en sus propuestas porque ofrece una voz peculiar, que se antoja profunda y, por tanto, cada vez más necesaria en un momento de superficialidad y entretenimiento (Pascal). Emanada de este proyecto intelectual la luz cálida y afectuosa de una sabiduría -prístina y antigua-, la misma indudablemente que irradia en todo gran pensador. El filósofo fiel a su vocación sabe que es más importante la pasión por la búsqueda de la verdad que la certeza improbable surgida de su eventual hallazgo. Al menos en ese sentido, Voegelin, que sabía que la verdad última se escapa irremisiblemente de las manos del hombre, fue un auténtico buscador y su obra contribuye a mantener vigentes precisamente los interrogantes más imperecederos.

CONCLUSIONS

After our work of study and reflection, we have been able to reach the following conclusions, which we list and explain briefly in the following paragraphs.

- 1. Voegelin is, above all, a philosopher,** understanding that this distinguished name belongs to those who, following in the wake of a long sapiential tradition, are in search of meaning. The precision is not trivial. It should be noted, therefore, that the best way to comprehend his work is with a more comprehensive approach because the approaches that have usually been made are extremely reductive. Thus, those who see him as a mere scientist of politics, a historian or even a simple theorist of representation, are wrong in their assumptions and fail to discover the sapiential and philosophical core that vertebrates and gives unity to all his work. That core is that of fundamental experience, the basis of any noetic and pneumatic research.
- 2. Voegelin's work echoes and resonates with many philosophical currents.** This fact is worth noting because it makes explicit his reconstructive notion of philosophy. Rather than as an innovator, what he seeks is to rethink the experiences that underpin the worldviews or certainties of those who preceded him. Be that as it may, the most pronounced influence is that of Plato, with whom he shares the notion of philosophy as a quest. He also points to questions of philosophical realism, of the mystical-religious tradition, of Pascal. On the other hand, as a restorer of the experiential, he confronts the pantheism of Hegel's spirit and Heidegger.
- 3. Voegelin's work raises one main question: what is experience?** To the answer to this question he devotes, whether consciously or unconsciously, the central part of his work. The naturalistic and positivistic view, according to which only the

physical-natural world can be experienced and which restricts the experiential to sensible perception, is inadequate because it limits human contact with the world to one area, that of material reality. It is thus understood that the main task of philosophy is to come to the rescue of the real and to restore the unity of philosophical experience. To make all this possible, he proposed a "philosophy of consciousness".

4. **The term conscience can lead to misunderstandings; it can be understood in a moral, epistemological, subjective sense...** The category "philosophy of conscience" does not only include a historical or political dimension. It is a question of analyzing the link between person and reality. This is the reason why it can be affirmed that, on the one hand, Voegelin assumes some of the contributions of modern gnoseology, but, on the other hand, he seeks to overcome its limitations. In fact, the analysis of consciousness allows him to reconstruct metaphysical experience and to discern the structure of the real.
5. **Various structures can be distinguished in the consciousness.** In the first place, the intentional structure. It is the perspective that sustains the idea that "to be is to be known". Intentionality captures spatial-temporal reality. It pivots on the relationship between subject and object and is built on the perceptual model. Is this the only dimension of consciousness? If so, we would leave aside all spiritual phenomena and, ultimately, we would deform their reality. Positivism, as well as all immanentism, is based on this structure of consciousness, totalizing it. This would "eclipse" important parts of reality, such as the religious, the region of meanings or sense, or the hermeneutic or self-interpretative complexes. For this reason, together with intentionality, another structural level must be recognized that makes possible the apprehension of deeper or diverse entities.
6. **The second structure of consciousness is the luminosity.** It accounts for non-objective realities. Voegelin's analysis uncovers the ontological dimension of consciousness. In luminosity the person opens up to participation in being. The expression is not arbitrary, since it means that the direction of consciousness no longer starts from a subject to an object, but from the light of reality itself, which illuminates the certainty of the co-substantiality between the human being and the

participated reality. In the light of this truth, two important considerations should be made: in the first place, in this structure rests the primary or original meaning of the notion of experience. This is, then, the experience of man's participation in transcendent being, and therefore implies the ontological openness of the person. Secondly, it forms the basis of intentionality, which means that it constitutes the original structure of consciousness, on which the grasping of the reality of things is based.

7. **The luminosity makes possible both ontological experience and the deepest knowledge of reality, opaque to intentionality.** A better understanding of this level of consciousness involves pointing out that it constitutes an event or occurrence by means of which a reality is grasped or intuited that does not distinguish between the objective or subjective pole, but encompasses those who form part of it. In this respect, we can differentiate between the anthropological and ontological repercussions of this structuring. From the anthropological point of view, in the mode of luminosity the person appears in all its unity, in its embodied existence. Likewise, in luminosity the human being is discovered as being constituted both noetic (ratio) and pneumatic (revelation). This is so because luminosity places him in relation to the cause of the being of his existence. On the other hand, from the point of view of ontology, the duality of consciousness makes possible the demarcation of the sphere of the reality-thing, where the spatial-temporal objects are presented, which is the region of immanence or of the existent, as opposed to the reality-that, which refers to the unobjectifiable and ultimate background of the real.
8. **The luminosity constitutes the condition of possibility of subjectivity and objectivity.** For this reason, it is, then, the necessary requisite or circumstance for any form of experience. The fundamental experience, which gives meaning both to the human being and to history, is precisely the experience of participation, in which the person grasps the difference and the interweaving between the ultimate source of being, transcendent, and the reality of things, or immanence.
9. **The fundamental or primary experience, which is the main category for understanding Voegelin's philosophy proposed in this research, is an**

experience of participation. This term, of long lineage in the history of ideas, is central to understand the proposal of the German thinker, besides being a constant reference in his writings. Participation constitutes the center of consciousness, the key to experience, which can also be defined as the non-objective knowledge of the participated reality. Likewise, the experience of participation is an experience of differentiation. On the one hand, it distinguishes the being of things, as well as of the human being itself, with respect to its transcendent origin. Transcendence and immanence are two poles of being, distinct but linked. The way in which participation has been articulated has varied over the centuries; what is important is that it is the fundamental distinction, with repercussions in the existential, cognitive, social and historical order. With the orientation towards transcendence, towards the fontal origin of reality, the question of the first principle of everything is taken up again. In the same way, the ontological dimension and the depth of Voegelin's work are made clear and finally verifying the central hypothesis of this work. The luminosity constitutes the condition of possibility of subjectivity and objectivity. For this reason, it is the necessary requisite or circumstance for any form of experience. The fundamental experience, which gives meaning both to the human being and to history, is precisely the experience of participation, in which the person grasps the difference and the interweaving between the ultimate source of being, transcendent, and the reality of things, or immanence.

10. Ontological differentiation introduces man's existence in the dimension of Metaxy or Between, that is, in the intersection of immanence and transcendence. Metaxy means that worldliness is traversed by the presence of transcendence; otherwise, it could not acquire reality, not even that of the reality-thing. This is precisely the dimension apprehended by luminosity. The effects of this precision will be seen below, but for the time being it is important to emphasize the following: first, Metaxy constitutes a way of escaping from immanentism, pantheism and transcendentalism, since it must not be forgotten that reality is shaped in the "between", in the space in which transcendence imprints being on immanence. Secondly, it allows us to advance and puts us on the track of those risks that can arise through hypostasis. Any hypostasis consists in treating one of these poles as independent objects, canceling the reality of the Between.

11. **The psyche is understood as the human locus of Metaxy.** It is there that the truth of man is rooted. The original experience has an illuminating character because it helps to clarify the structure of the real, as well as the relationships between its conforming spheres. It is a spiritual and philosophical experience, of an ontological nature, since the differentiation and apprehension of the Metaxy reverts in the life of the subject. In this respect, Voegelin interprets experience as a cognitive and existential event.

12. **The person is a theophanic being.** The main anthropological truth is that man discerns, in the experience of luminosity and thanks to his peculiar structure in the Metaxy, that he does not exist by himself, that his existence depends on the divine cause of being. This is the constitutive and radical human experience: in contact with transcendence, the human being is revealed his tensional nature and is allowed to become aware of his existence in the In-Between, between the pole of the temporal and the beyond, living in eschatological tension.

13. **Transcendent differentiation and original experience force us to raise the question of order.** The notion implies both the structure of reality and the attunement and adaptation of human beings to criteria that are not of their own creation. Consciousness is established as the organizing criterion of human existence in three main areas: the personal, the social and the historical. These are the main regions in which the reality of the Between manifests itself, in which the beyond penetrates and conditions immanence.

14. **Voegelin proposes an experiential -empirical- philosophy, existential, spiritual and cathartic.** In the first place, he vindicates and configures, broadening its field of meaning, the philosophical understanding of experience. This is not mere sensible perception, but the experience of an all-encompassing and transcendent reality. Secondly, it is a mystical philosophy because the philosopher only intuits the transcendent reality but must not objectify it. Thirdly and lastly, it is cathartic or therapeutic, since in the original experience the human being discovers an order that surpasses him, but to which he feels called to adapt, initiating a transformative spiritual movement.

- 15. There is a correlation between consciousness, language and reality.** Since experience is made clear in the medium that is language, access to it requires penetration of the latter. According to Voegelin, the human being is a symbolic animal, which means that the original experiences are reached by means of signs and in an interpretative medium. It is evident that, according to the homologies between language, consciousness and reality, the structures of the latter two are reflected in the use of linguistic tools. Based on this intuition, we can differentiate, on the one hand, the propositional language, adequate to express the experiences made possible by the intentional structure; and, on the other hand, the symbolic, that is, the language that seeks to transmit the experience of luminosity, what the person glimpses of the reality-that. It is a non-informative language, since it does not deal with objects, but with the truth of the Metaxy, that is, with poles or indexes.
- 16. Symbols are the means to articulate the experiences of transcendence.** They reveal, then, that language possesses a spiritual dimension, more intuitive, integrated in the Metaxy. For Voegelin, language, besides being a means of communication, also expresses the spiritual movement of the consciousness of participation, making it transparent and communicable. In conclusion, symbol and experience are inseparable.
- 17. Three types of truth are distinguished.** A) The truth of primary experience, which refers to the transcendent experience and the differentiation between the poles of reality. B) The truth of the symbol, which refers to the adequacy between the experience and the language that articulates it. C) Thirdly, there is the propositional truth of science, that which uses intentional language and alludes to objective realities.
- 18. Symbols are plural, but they refer to the same experience.** This is the condition of their comprehensibility, since the ways of articulating a unitary experience are diverse. Symbols show in their incommensurability that there is no definitive experience. Hence, the history of the symbolizations of order makes sense. Likewise, the researcher or philosopher does not aim to focus on ideas or linguistic

expressions, but to start from them in order to delve into the basic experiences. This is the theoretical attitude: Voegelin himself, in his works, devotes himself mainly to dissecting the symbolic in order to rescue which experiences and ways of approaching reality-what sustains it. A paradigmatic example of this way of proceeding can be found in one of his main works: Order and History.

19. The Voegelinian theory of symbolic truth raises one main problem, which must be emphasized because of its relevance. It is the question of verification.

In our research we have related the drawback to the veritative difficulties of any inobjective approach. In this sense, truth always demands a criterion of validity. In order to answer this question, Voegelin speaks of "reflective distance", an expression that refers to the possibility of embracing the whole of thing-reality and that-reality. This allows him, for example, to realize the mistaken uses of intentional and symbolic language. However, our author does not adequately answer the main question, namely, what is the means to know whether a symbol adequately conveys a transcendent experience? In our opinion, Voegelin's interest in refuting objectivist and idealist conceptions of philosophy leads him to overlook the question. It is not enough to refer the question to the sense of reason or the concreteness of order.

20. Existence in the Metaxy endows human life with tension. As theophanic, the person is attracted to the pole of transcendence. It has already been said that man seeks to articulate his experiences in a symbolic form. Starting from this reality of seeking, Voegelin recovers the classical notion of philosophy as love of the divine Sophon. In the impulse to go out of oneself, to discover the Metaxy and the longing for meaning, the human being configures himself and lives this configuration as a prescription of order.

21. Voegelin differentiates between myth, noetic and pneumatic experience not on the basis of their symbolic or propositional character, but on the basis of the underlying experiences. In the case of myth, the experience is not differentiating, so that the poles of reality are perceived in a compact way; in the case of noetic or philosophical experience, there is an attraction on the part of the divine index; finally, what characterizes the pneumatic way is that God goes out

to meet the human being. These last two forms - philosophy and Revelation - share the vision of the same structure of the real. Our author offers a suggestive answer to the problematic between Jerusalem and Athens by highlighting the experiential and differentiating character of Revelation and the revealed nature of philosophy. This is another of his main contributions.

22. The human being is a social animal, which indicates that he realizes himself within the communitarian order and determines it. If, on the other hand, the primary experience is constitutive of the personal being, it is logical that it has its repercussion on the social configuration. Instrumentalist conceptions of society are erroneous: society is a hermeneutic field of self-interpretations and meaning, which depends on underlying experiences. The dynamic is as follows: whoever experiences transcendence tends to communicate it, so that existential change translates into social modifications. On the other hand, a *sensu contrario*, the social field also influences individual experiences. There is, therefore, a homology between the individual and society.

23. Voegelin carries out a reconstruction of political science. It has been shown that the latter is a consequence -and not a cause- of his notion of transcendent experience. In order to recompose this epistemic field, the German thinker emphasizes that the political episteme starts from the discovery of the order of the soul in the light of the situation of disorder and decomposition in which one lives in a given social field. Political science, as a science of order, is indistinguishable from philosophy, is theoretical-practical, is based on metaphysical and existential experience, is empirical - since it is born of personal experiences, is descriptive-normative, since, besides delving into the experiences of order, it provides criteria for correct action; it constitutes a "hermeneutics of Metaxy" and, finally, it is therapeutic, since it combats the disintegration of society.

24. The social order is based on the order of consciousness. This thesis is reached thanks to the so-called anthropological principle. There is a reciprocity between man and the society in which he is integrated. The nature of society depends on the nature of its citizens and vice versa. This does not mean that one must subscribe to a subjectivist or constructivist approach. Indeed, to avoid this, the

anthropological principle must be complemented by the theological principle: God is the measure of the psyche. For all these reasons, the transcendent order is the backbone of the individual soul, which at the same time mediates between it and the social order.

25. One of Eric Voegelin's main contributions has been to rethink the concept of representation. This is unintelligible without taking into account the experiential restructuring that he proposes. The doctrine of representation can be interpreted as an implementation of Voegelin's theory. It is not only an institutional medium susceptible of being analyzed objectively. In representation, the dimension of Metaxy comes into play. A distinction is made between existential representation, by means of which each society articulates its existence and becomes a subject of action in history, and transcendental representation: each society carries a cultural dimension of meaning that refers to truth and, therefore, to its experience of transcendence. In representation, the two levels of consciousness are embodied: the intentional and the luminous. Reference must also be made to the question of representation from a historical point of view. Through the differentiation between transcendence and immanence, a second typology must be added to this typology, delimiting temporal representation from spiritual representation. Voegelin makes a theological-political proposal different from the one put forward by Carl Schmitt. For our author, the de-divinization of society posed by Christianity demarcates two fields which, in the West, are differentiated to the maximum degree, making the omnipotence of power impossible. The problems between these kinds of representation stress history and mark modern regressions and disturbances.

26. By characterizing human existence as Metaxy, highlighting the line of intersection between worldliness and transcendence, the conception of history must be transformed. History is not the mere passing of time, nor does it refer to the chronology of immanence; rather, it results in the confluence of immanent time and eternity. The first experience of historicity occurs in Israel, when the chosen people become aware of their "presence" before God. Thus, historical time consists of openness and cancels cosmological cycles. Without the distinction between transcendence and immanence - without original experience,

in short - the field of history could not have been constituted. It cannot be said, however, that our author proposes a philosophy, but rather a theology of history. The reason is quite simple: for our author there is no immanent meaning in temporality. Those who, like the Enlightenment thinkers, take this view fall victim to hypostasis, and conceive of historical time in the manner of spatio-temporal objects. Although he does not admit meaning in history, he does conceive of the meaning of history, an unobjective and eschatological eidos, which takes the form of mystery.

27. Although not linear, an order in history is discernible. Historical order is marked by events of differentiation. The order of history emerges from the history of order: thanks to this intuition, the study of the various historical communities can be tackled. On the basis of fundamental experience, the period of cosmological empires, in which there is no distinction between the immanent and the transcendent, is delimited from those formations and social fields in which differentiation is institutionalized. This is the origin of Voegelin's defense and commitment to the Western tradition: more than for scientific or technical achievements, what is distinctive is that with Greek philosophy and the Judeo-Christian revelation differentiation is consecrated in a maximal and paradigmatic way.

28. Soul, politics, society and history are fields of Metaxy, marked by the primary experience of differentiation and by the theophanic event. It is true that, unlike other philosophical proposals, the spiritual experience is decisive. In the first place, it defines the health of the individual psyche; next to this, it also conditions the social field and, finally, it is reflected in the dimension of historical time. The order -ontological, anthropological, political and historical- stems from this central experience in the life of each individual, each society and each epoch.

29. Voegelin's theory of experience also brings a new dimension to our awareness of the disorder caused by ideologies. These are not understood as fantasies or political conceptions, but in a deep spiritual sense: they are pneumopathologies. Ideologies, in truth, cancel the experience of transcendence, preventing the full constitution of the human being and the order of the soul. They possess, therefore,

a pathological sense. Since the social order and the political order are intertwined, the disturbances of the soul concern the social and historical. Thus, the analysis of ideology is much deeper and, instead of focusing on the symptoms, it delves into the religious and experiential roots. To put it briefly, its origin is a deformed experience - and existence.

30. There are three areas affected by ideology: 1) The loss of contact with reality: if the transcendent experience makes possible the encounter with reality, the atrophied one prevents it. 2) The consequent disappearance of existential truth, with the irruption of irrationality (since the noetic is ignored) and the outbreak of stupidity. Voegelin takes up again the idea of the idiotes as the one who lacks reason: he who closes himself to true experience loses sight of his own rational constitution and is the victim of stupidity. 3) The devaluation of language: due to the close link between reality, consciousness and language, existential deformation appears in the linguistic dimension both in the lack of experience to articulate symbols and in a spurious reproduction of the latter.

31. It is necessary, in any case, to refer to the experiential context of ideology. Voegelin expands on the explanation of what he calls egophany. While the fundamental experience is oriented by amor Dei, what is discovered in the experiential substratum of ideology is amor sui, libido or passion. Thus, if in one case the human being was discerned on the basis of his theophanic constitution, in the second case man - rebellious - is ill-considered as causa sui. Culturally and philosophically, this movement of the autonomous and creative self corresponds to the death or symbolic murder of God. And it does not end there. Since the dependence of the human being on his transcendent source implied his humanization, the disappearance of God turns against him, inexorably determining his self-destruction.

32. There are two ideological phenomena that are explained at length: the construction of systems and gnosticism. For Voegelin, any idealized and abstract elaboration is evidence of its lack of grounding in experience. Likewise, the system is based on a hypostasis, that is, on the error of conceptualizing what is proper to unobjectifiable reality or Metaxy with parameters adequate to the

reality-thing. The system is also the fruit of the egoistic revolt. As it impedes the approach to reality, another one is constructed to fill its gap. This is what the expression "second reality" refers to.

33. Following these reflections, our research culminates with a brief reference to Gnosticism and the Gnostic origins of modernity. It is thus made clear that the German thinker did not indicate that there was a Gnostic school, but that modernity was born of an experience that contributed to articulate a symbology inherited from Gnosticism. To this end, it is necessary to comment on the process of de-divinization of the mundane brought about by Christian differentiation. Faith in Christ accentuates eschatological hope, but also makes existence more tense and sharpens uncertainty. Gnosticism seeks to alleviate this existential anxiety by bringing salvation through the action of the human being. In other words, it resituates the eschaton and turns man into the very maker of an immanent salvation, divinizing anew the hereafter. If the movement is considered regressive, it is because Gnosticism, in its later variants, rebels against the differentiation between transcendence and immanence. In short, it is based on the dissolution and preterition of the primary experience, that which constituted what is properly human.

CONCLUSIONI

A seguito dello studio esaustivo dell'opera di Voegelin, di cui sono state esposte le parti fondamentali nelle pagine precedenti, crediamo di esserci imbattuti nell'ipotesi fondamentale del nostro lavoro. A differenza di altre proposte esegetiche, il nucleo della nostra interpretazione mira a spiegare i principali contributi del pensatore tedesco e a dimostrare la loro base intorno alla concettualizzazione dell'esperienza. Per non perdere di vista questa idea centrale, abbiamo optato per un'indagine sistematica - non genealogica o storica - dei suoi contributi. Sono diverse le ragioni che giustificano la nostra decisione. Le abbiamo menzionate nel corso del nostro lungo percorso, ma non ci sembra superfluo ricordarle in questa sezione conclusiva. In primo luogo, questo approccio più concettuale e sistematico è innovativo: mette in luce Voegelin come filosofo e non solo come un avventuriero nei vari campi e discipline in cui si è cimentato. In secondo luogo, è più coerente con i suoi stessi principi euristici: in questo modo, anziché eludere l'esperienza, che è alla base del suo lavoro, abbiamo cercato di articolarla concettualmente. Ciò è estremamente difficile da raggiungere se ci si sofferma solo sulla genesi dei concetti. Infine, la nostra missione era ricostruire il significato filosofico dell'esperienza fondamentale in tutte le sue dimensioni che ha conferito alla nostra ricerca la sua peculiarità.

Detto questo, dopo un lavoro di studio e di riflessione, abbiamo tratto le seguenti conclusioni, che elenchiamo e spieghiamo brevemente nei paragrafi a continuazione.

- 1. Voegelin è, innanzitutto, un filosofo**, utilizzando tale termine illustre per indicare coloro che, sulla scia di una lunga tradizione sapienziale, vanno alla

ricerca del senso. La precisione non è banale. Va sottolineato, quindi, che il modo migliore per accostarsi alla sua opera è attraverso un approccio più completo, in quanto solitamente lo si è fatto utilizzando un approccio estremamente riduttivo. Così, chi lo vede come un semplice scienziato della politica, uno storico o un semplice teorico della rappresentazione, sbaglia i suoi presupposti e non riesce a scoprire il nucleo sapienziale e filosofico che verte e dà unità a tutta la sua opera. Tale nucleo è quello dell'esperienza fondamentale, base di ogni ricerca noetica e pneumatica.

2. **Molte correnti filosofiche trovano risonanza nell'opera di Voegelin.** Tale aspetto è degno di nota perché definisce la sua nozione ricostruttiva della filosofia. Più che un innovatore, egli cerca di riconsiderare le esperienze che sostengono le visioni del mondo o le certezze di coloro che lo hanno preceduto. Comunque sia, l'influenza più marcata è quella di Platone, con cui condivide la nozione di filosofia come ricerca. Allo stesso modo, indica questioni del realismo filosofico, della tradizione mistico-religiosa, di Pascal. D'altra parte, come recuperatore dell'esperienza, si confronta con il panteismo dello spirito di Hegel e con Heidegger.
3. **Come filosofia, l'opera di Voegelin solleva una domanda principale: ovvero: Che cos'è l'esperienza?** Alla risposta a questa domanda dedica, consapevolmente o meno, la parte centrale del suo lavoro. La visione naturalistica e positivista, secondo la quale è possibile sperimentare solo il mondo fisico-naturale e che limita l'esperienza alla percezione sensibile, è inadeguata in quanto limita il contatto umano con il mondo a un solo ambito, ovvero, quello della realtà materiale. È quindi comprensibile che il compito principale della filosofia sia quello di venire in soccorso del reale. Per rendere possibile la missione del pensiero filosofico, propone una “filosofia della coscienza”.
4. **Il termine coscienza può essere fuorviante; può essere inteso in senso morale, epistemologico, soggettivo...** La categoria della “filosofia della coscienza” non comprende solo un impegno storico o politico. Si tratta di analizzare il legame tra la persona e la realtà. Per tale ragione, si può dire che, da un lato, Voegelin assume alcuni dei contributi della gnoseologia moderna, mentre, dall'altro, cerca di

superarne i limiti. Infatti, l'analisi della coscienza gli consente di ricostruire l'esperienza metafisica e di discernere la struttura del reale.

5. **Nella coscienza è possibile distinguere diverse strutture. In primo luogo, la struttura intenzionale.** Si tratta della prospettiva che sostiene l'idea per cui “essere è essere conosciuti”. L'intenzionalità cattura la realtà spazio-temporale. Fa perno sulla relazione tra soggetto e oggetto e si costruisce sul modello percettivo. È questa l'unica dimensione della coscienza? Se così fosse, significherebbe lasciare da parte tutti i fenomeni spirituali o, in ultima analisi, richiederebbe di deformare la loro realtà e di oggettivarli. Il positivismo, come tutto l'immanentismo, si basa su questa struttura della coscienza e la totalizza. Ciò “eclisserebbe” parti importanti della realtà, come quella religiosa, la regione del significato o del senso, o i complessi ermeneutici o autointerpretativi. Pertanto, oltre all'intenzionalità, è necessario riconoscere un altro livello strutturale che permetta di cogliere entità più profonde o di diversa natura.

6. **La seconda struttura della coscienza è quella della luminosità.** Grazie ad essa è possibile spiegare le realtà non oggettive. L'analisi di Voegelin svela la dimensione ontologica della coscienza. Nella luminosità la persona si apre alla partecipazione all'essere. L'espressione non è arbitraria, poiché significa che la direzione della coscienza non parte più da un soggetto verso un oggetto, ma dalla luce della realtà stessa che illumina la certezza della co-sostanzialità tra l'essere umano e la realtà coinvolta. Riguardo a questa struttura, è necessario fare due considerazioni importanti: in primo luogo, su di essa poggia il significato primario o originario della nozione di esperienza. Si tratta, quindi, dell'esperienza della partecipazione dell'essere umano all'essere trascendente, che implica l'apertura ontologica della persona. In secondo luogo, è la base dell'intenzionalità, il che significa che costituisce la struttura originaria della coscienza sulla quale si basa la comprensione della realtà delle cose.

7. **La luminosità consente sia l'esperienza ontologica sia la conoscenza più profonda della realtà, opaca all'intenzionalità.** Per comprendere meglio questo livello della coscienza è necessario sottolineare che esso costituisce un evento o un avvenimento attraverso il quale si coglie o si intuisce una realtà che non

distingue tra polo oggettivo e soggettivo, ma comprende coloro che ne fanno parte. Si possono distinguere le implicazioni antropologiche e ontologiche di questa strutturazione. Dal punto di vista antropologico, nella modalità della luminosità la persona appare in tutta la sua unità, nella sua esistenza incarnata. Allo stesso modo, nella luminosità, l'essere umano si scopre costituito sia noeticamente (razionalmente) che pneumaticamente (spiritualmente). Questo perché la luminosità lo mette in relazione con la causa dell'essere della sua esistenza. D'altra parte, dal punto di vista ontologico, la dualità della coscienza rende possibile la demarcazione del regno della realtà-oggetto, dove si presentano gli oggetti spazio-temporali, la regione dell'immanenza o dell'esistente, in contrapposizione alla realtà-soggetto, che si riferisce allo sfondo inoggettivabile e ultimo del reale.

- 8. La luminosità costituisce la condizione di possibilità della soggettività e dell'oggettività.** Per questo motivo, è il presupposto o la circostanza necessaria per qualsiasi forma di esperienza. L'esperienza fondamentale, che dà senso sia all'essere umano sia alla storia, è proprio l'esperienza della partecipazione, in cui la persona coglie la differenza e l'intreccio tra la fonte ultima dell'essere, trascendente, e la realtà delle cose o immanenza.

- 9. L'esperienza fondamentale o primaria, che costituisce la categoria principale per comprendere la filosofia di Voegelin proposta in questo studio, è un'esperienza di partecipazione.** Questo termine, da tempo presente nella storia della filosofia, è centrale per comprendere la proposta del pensatore tedesco, oltre ad essere un riferimento costante nei suoi scritti. La partecipazione rappresenta il centro della coscienza, la chiave dell'esperienza, che può essere definita anche come la conoscenza non oggettiva della realtà partecipata. Allo stesso modo, l'esperienza della partecipazione è un'esperienza di differenziazione. Da un lato, distingue l'essere dalle cose, così come dell'essere umano stesso, dalla loro origine trascendente. Trascendenza e immanenza sono due poli dell'essere, distinti ma collegati. Nel corso dei secoli è cambiato il modo in cui si è articolata la partecipazione; ciò che conta è che si tratta della distinzione fondamentale, con implicazioni esistenziali, cognitive, sociali e storiche. Con l'orientamento alla trascendenza, all'origine della realtà, si ripropone la questione del primo principio

di tutto. Allo stesso modo, si brevetta la dimensione ontologica e la profondità dell'opera di Voegelin, verificando finalmente l'ipotesi centrale di questo lavoro.

10. La differenziazione ontologica introduce l'esistenza dell'uomo nella dimensione della *Metaxy* o *In-Between*, cioè all'incrocio tra immanenza e trascendenza. Con il termine *Metaxy* s'intende che la mondanità è attraversata dalla presenza della trascendenza; diversamente, non potrebbe acquisire la realtà, nemmeno la realtà-oggetto. È proprio questa la dimensione percepita dalla luminosità. A continuazione, vedremo quali sono gli effetti di questa precisione, ma per il momento è importante sottolineare quanto segue: in primo luogo, la *Metaxy* costituisce un modo per sfuggire all'immanentismo, al panteismo e al trascendentalismo, poiché ciò che conta è non prescindere dal fatto che la realtà si formi nel "tra", nello spazio in cui la trascendenza conferisce l'essere all'immanenza. In secondo luogo, ci permette di andare avanti e ci mette sulle tracce dei rischi che possono sorgere attraverso l'ipostasi. Tutte le ipostasi consistono nel trattare uno di questi poli come oggetti indipendenti, annullando la realtà dell'*In-Between*.

11. L'anima o psiche è intesa come il *luogo* umano della *Metaxy*. È qui che si radica la verità dell'uomo. L'esperienza originaria ha un carattere illuminante perché aiuta a chiarire la struttura del reale e le relazioni tra le sue sfere conformi. Si tratta di un'esperienza spirituale e filosofica di natura ontologica, poiché la differenziazione e l'apprensione della *Metaxy* si riflette nella vita del soggetto. A tal proposito, Voegelin interpreta l'esperienza come un evento cognitivo ed esistenziale.

12. La persona è un essere teofanico. La principale verità antropologica è che l'uomo scopre, nell'esperienza della luminosità e grazie alla sua peculiare struttura nella *Metaxy*, che non esiste da solo, che la sua esistenza dipende dalla causa divina dell'essere. Questa è l'esperienza umana costitutiva e radicale: a contatto con la trascendenza, all'essere umano viene rivelata la natura tensionale, prendendo così coscienza della sua esistenza nell'*In-Between*, tra il polo del temporale e dell'al di là, vivendo nella tensione escatologica.

- 13. La differenziazione trascendente e l'esperienza originaria impongono la questione dell'ordine.** La nozione si riferisce sia alla struttura della realtà sia alla sintonia e all'adattamento degli esseri umani a criteri che non sono di loro creazione. La coscienza si afferma come criterio ordinatore dell'esistenza umana in tre ambiti principali: quello personale, quello sociale e quello storico. Queste sono le regioni principali in cui si manifesta la realtà dell'*In-Between*, in cui l'aldilà penetra e condiziona in parte l'immanenza.
- 14. Voegelin propone quindi una filosofia esperienziale, esistenziale, spirituale e catartica.** Innanzitutto, rivendica e modella, ampliandone il campo del significato, la comprensione filosofica dell'esperienza. Questa non è una semplice percezione sensibile, ma l'esperienza di una realtà onnicomprensiva e trascendente. In secondo luogo, si tratta di una filosofia mistica perché il filosofo intuisce solo la realtà trascendente, ma non deve oggettivarla. In terzo e ultimo luogo, è catartica o terapeutica, in quanto nell'esperienza originaria l'essere umano scopre un ordine che lo supera, ma al quale si sente chiamato ad adeguarsi, dando inizio a un movimento spirituale trasformativo.
- 15. Esiste una correlazione tra coscienza, linguaggio e realtà.** Poiché l'esperienza è resa evidente attraverso il linguaggio, l'accesso ad essa richiede la penetrazione di quest'ultimo. Secondo Voegelin, l'essere umano è un animale simbolico, il che significa che raggiunge le esperienze originarie attraverso segni e in un mezzo interpretativo. È evidente che, in conformità con le omologie tra linguaggio, coscienza e realtà, le strutture di queste ultime due si riflettono nell'uso degli strumenti linguistici. Sulla base di questa intuizione, è possibile distinguere, da un lato, il linguaggio proposizionale, adatto ad esprimere le esperienze rese possibili grazie alla struttura intenzionale della coscienza; in questo modo, si trasmettono informazioni sulla realtà-oggetto, sugli oggetti spazio-temporali. Accanto ad essa, compare il simbolico, ovvero quel linguaggio che cerca di trasmettere l'esperienza della luminosità, ciò che la persona intravede della realtà-soggetto. Si tratta di un linguaggio non informativo, poiché non si occupa di oggetti, ma della verità della *Metaxy*, cioè di poli o indici.

- 16. I simboli sono il mezzo per articolare le esperienze della trascendenza.** Essi rivelano quindi che il linguaggio possiede una dimensione spirituale, più intuitiva, integrata nella *Metaxy*. Per Voegelin, il linguaggio, oltre ad essere un mezzo di comunicazione, esprime anche il movimento spirituale della coscienza partecipativa, rendendolo trasparente e comunicabile. In conclusione, simbolo ed esperienza sono inseparabili.
- 17. Si distinguono tre tipi di verità.** A) La verità dell'esperienza primaria, che si riferisce all'esperienza trascendente e alla differenziazione tra i poli della realtà. B) La verità del simbolo, che fa riferimento all'adeguatezza tra l'esperienza e il linguaggio che la articola. C) Infine, troviamo la verità proposizionale della scienza, la quale utilizza un linguaggio intenzionale e allude a realtà oggettive.
- 18. I simboli sono plurali, ma si riferiscono alla stessa esperienza.** Questa è la condizione della loro comprensibilità, dato che esistono diversi modi di articolare un'esperienza unitaria. Nella loro incommensurabilità, i simboli mostrano che non esiste un'esperienza definitiva. Per questo la storia delle simbolizzazioni dell'ordine può avere un senso. Allo stesso modo, il ricercatore o il filosofo non mira a concentrarsi sulle idee o sulle espressioni linguistiche, ma parte da esse per approfondire le esperienze di base. Questo è ciò che si definisce atteggiamento teorico: lo stesso Voegelin, nelle sue opere, si dedica principalmente a sviscerare il simbolico per scoprire quali sono le esperienze e i modi di approccio alla realtà soggettiva che lo sottendono. Un esempio paradigmatico di questo approccio lo ritroviamo in una delle sue opere principali: *Order and history*.
- 19. La teoria voegeliniana della verità simbolica solleva un problema principale, che va sottolineato per la sua rilevanza. Si tratta della questione della verifica.** Nella nostra ricerca abbiamo messo in relazione l'inconveniente con le difficoltà veritative di qualsiasi approccio inoggettivo. In questo senso, la verità richiede sempre un criterio di validità. Per rispondere a tale domanda, Voegelin parla della "distanza riflessiva", un'espressione che si riferisce alla possibilità di abbracciare nel suo insieme la realtà oggettiva e quella soggettiva. Con questo approccio più ampio, è possibile verificare l'adeguatezza tra simbolo ed esperienza. Ciò gli permette, ad esempio, di rendersi conto degli usi impropri del linguaggio

intenzionale e di quello simbolico. Tuttavia, il nostro autore non risponde adeguatamente alla domanda principale, ovvero: qual è il mezzo per sapere se un simbolo trasmette adeguatamente un'esperienza trascendente? A nostro avviso, l'interesse di Voegelin a confutare le concezioni oggettiviste e idealiste della filosofia lo porta a trascurare la questione.

20. L'esistenza nella *Metaxy* conferisce alla vita umana una tensione. Essendo costituita teofanicamente, la persona è attratta dal polo della trascendenza. Si è già detto che l'uomo cerca di articolare le sue esperienze in modo simbolico. Partendo da questa realtà di ricerca, Voegelin recupera la nozione classica di filosofia come amore per il *sophon* divino. Nell'impulso a uscire da se stessi, a scoprire la *Metaxy* e il desiderio del senso, l'uomo si configura e vive questa configurazione come una prescrizione di ordine.

21. Voegelin distingue tra mito, esperienza noetica e pneumatica non in base al loro carattere simbolico o propositivo, ma a partire dalle esperienze sottostanti. Nel caso del mito, l'esperienza non è differenziante, per cui i poli della realtà sono percepiti in modo compatto; nel caso dell'esperienza noetica o filosofica, si verifica un'attrazione da parte dell'indice divino; infine, ciò che caratterizza la via pneumatica è che Dio viene incontro all'essere umano. Queste due ultime forme - filosofia e Rivelazione - condividono la visione della stessa struttura di ciò che è reale. Il nostro autore offre una risposta suggestiva alla problematica tra Gerusalemme e Atene, evidenziando il carattere esperienziale e differenziante della Rivelazione e la natura rivelata della filosofia. Questo è un altro dei suoi principali contributi.

22. L'essere umano è un animale sociale, il che significa che si realizza all'interno dell'ordine comunitario e lo determina. Se, d'altra parte, l'esperienza primaria è costitutiva dell'essere personale, è logico che abbia un impatto sulla configurazione sociale. Le concezioni strumentali della società sono sbagliate: la società è un campo ermeneutico di autointerpretazioni e di significati, che dipende dalle esperienze sottostanti. La dinamica è la seguente: chi sperimenta la trascendenza tende a comunicarla, per cui il cambiamento esistenziale si traduce in cambiamento sociale. D'altra parte, *a sensu contrario*, anche il campo sociale

influenza sulle esperienze individuali. Esiste quindi un'omologia tra individuo e società.

23. Voegelin svolge una ricostruzione della scienza politica. È stato dimostrato che quest'ultima è una conseguenza - e non una causa - della sua nozione di esperienza trascendente. Per ricomporre questo campo epistemico, il pensatore tedesco sottolinea che l'*episteme politiké* parte dalla scoperta dell'ordine dell'anima alla luce della situazione di disordine e decomposizione in cui si vive in un determinato campo sociale. La scienza politica, in quanto scienza dell'ordine, è indistinguibile dalla filosofia, è teorico-pratica, si basa sull'esperienza metafisica ed esistenziale, è empirica - in quanto nasce da esperienze personali, è descrittivo-normativa, in quanto, oltre ad approfondire le esperienze dell'ordine, fornisce criteri per un'azione corretta; costituisce una "ermeneutica della *Metaxy*" e, infine, è terapeutica, in quanto combatte la disgregazione della società.

24. L'ordine sociale si basa sull'ordine della coscienza. A questa tesi ci si arriva grazie al cosiddetto principio antropologico. Esiste una reciprocità tra l'uomo e la società in cui è integrato. La natura della società dipende dalla natura dei suoi cittadini e viceversa. Ciò non significa che si debba sottoscrivere un approccio soggettivista o costruttivista. Anzi, per evitarlo, il principio antropologico deve essere completato da quello teologico: Dio è la misura della psiche. Per tali ragioni, l'ordine trascendente è la spina dorsale dell'anima individuale che, allo stesso tempo, arbitra l'ordine sociale.

25. Uno dei principali contributi di Eric Voegelin è stato quello di riformulare il concetto di rappresentazione. Questa non è comprensibile se non si tiene conto della ristrutturazione esperienziale che egli propone. La dottrina della rappresentazione può essere interpretata come un'attuazione della teoria di Voegelin. La rappresentazione non è solo un mezzo istituzionale che può essere analizzato oggettivamente. Nella rappresentazione entra in gioco la dimensione della *Metaxy*. Si fa una distinzione tra la rappresentazione esistenziale, attraverso la quale ogni società articola la propria esistenza diventando soggetto d'azione nella storia, e la rappresentazione trascendentale, poiché ogni società porta con sé una dimensione culturale di significato che si riferisce alla verità e, quindi, alla

sua esperienza di trascendenza. Nella rappresentazione si incarnano i due livelli della coscienza: quello intenzionale e quello luminoso. È necessario fare riferimento anche alla questione della rappresentazione da un punto di vista storico. Attraverso la differenziazione tra trascendenza e immanenza, a questa tipologia se ne deve aggiungere una seconda, che delimita la rappresentazione temporale da quella spirituale. Voegelin formula una proposta teologico-politica diversa da quella avanzata da Carl Schmitt. Per il nostro autore, la de-divinizzazione della società proposta dal cristianesimo delimita due campi che, in Occidente, sono differenziati al massimo grado, rendendo impossibile l'onnipotenza del potere. I problemi tra questi tipi di rappresentazione sono quelli che sollecitano la storia e segnano le regressioni e i disordini moderni.

26. Caratterizzando l'esistenza umana come *Metaxy*, evidenziando la linea di intersezione tra mondanità e trascendenza, è necessario trasformare la concezione della storia. Questa non rappresenta il semplice scorrere del tempo, né si riferisce alla cronologia dell'immanenza; al contrario, è il risultato della confluenza tra il tempo immanente e l'eternità. La prima esperienza di storicità avviene in Israele, quando il popolo eletto prende coscienza della sua "presenza" davanti a Dio. Così, il tempo storico consiste nell'apertura e annulla i cicli cosmologici. Senza la distinzione tra trascendenza e immanenza - senza esperienza originaria, insomma - non si sarebbe potuto costituire il campo della storia. Tuttavia, non si può dire che il nostro autore proponga una filosofia, quanto piuttosto una teologia della storia. La ragione è molto semplice: per il nostro autore non esiste un significato immanente nella temporalità. Chi, come i pensatori illuministi, è di questo avviso, cade vittima della sua ipotesi e concepisce il tempo storico alla maniera degli oggetti spazio-temporali. Pur non ammettendo un significato *nella* storia, concepisce il significato *della* storia, un *eidos* non oggettivo ed escatologico, che assume la forma del mistero.

27. Sebbene non sia lineare, è possibile distinguere un ordine nella storia. L'ordine storico è segnato da eventi di differenziazione. L'ordine della storia emerge dalla storia dell'ordine: grazie a questa intuizione si può affrontare lo studio delle diverse comunità storiche. Sulla base dell'esperienza fondamentale, il periodo degli imperi cosmologici, in cui non c'è distinzione tra immanente e

trascendente, viene delimitato da quelle formazioni e ambiti sociali in cui la differenziazione è istituzionalizzata. È questa l'origine della difesa e dell'impegno di Voegelin nei confronti della tradizione occidentale: più che le conquiste scientifiche o tecniche, l'elemento distintivo è che con la filosofia greca e la rivelazione giudaico-cristiana è consacrata la differenziazione in modo massimo e paradigmatico.

28. Anima, politica, società e storia sono campi della *Metaxy*, segnati dall'esperienza primaria della differenziazione e dall'evento teofanico. È vero che, a differenza di altri approcci filosofici, l'esperienza spirituale è decisiva. In primo luogo, definisce la salute della psiche individuale; inoltre, condiziona anche il campo sociale e, infine, si riflette nella dimensione del tempo storico. L'ordine - ontologico, antropologico, politico e storico - nasce da questa esperienza centrale nella vita di ciascun individuo, di ogni società e di ogni epoca.

29. La teoria dell'esperienza di Voegelin fornisce anche una nuova dimensione che mira a prendere consapevolezza del disordine causato dalle ideologie. Queste non sono intese come fantasie o concezioni politiche, ma in un senso spirituale più profondo: sono pneumopatologie. Da un lato, eliminano l'esperienza della trascendenza, impedendo la piena costituzione dell'essere umano e l'ordine dell'anima. Hanno quindi un significato patologico. Essendo intrecciati tra loro l'ordine sociale e politico, i disturbi dell'anima riguardano l'ambito sociale e quello storico. In tal modo, l'analisi dell'ideologia va molto più in profondità e, invece di concentrarsi sui sintomi, scava nelle radici religiose ed esperienziali. In poche parole, la sua origine è un'esperienza - e un'esistenza - deformata.

30. Le aree interessate dall'ideologia sono tre: 1) La perdita di contatto con la realtà: sebbene l'esperienza trascendente renda possibile l'incontro con il reale, quella atrofizzata lo impedisce. 2) La conseguente scomparsa della verità esistenziale, con l'irruzione dell'irrazionalità (se si ignora il noetico) e lo scoppio della stupidità. Voegelin riprende l'idea dell'*idiot*a come colui che manca di ragione: chi si chiude alla vera esperienza perde di vista la propria costituzione razionale e diventa vittima della stupidità. 3) La svalutazione del linguaggio: a causa dello stretto legame tra realtà, coscienza e linguaggio, la deformazione esistenziale si

manifesta nella dimensione linguistica sia nella mancanza di esperienza per articolare simboli, sia in una riproduzione falsa di questi ultimi.

31. È necessario, in ogni caso, fare riferimento al contesto esperienziale dell'ideologia. Voegelin prosegue con la spiegazione di ciò che definisce egofania. Mentre l'esperienza fondamentale è orientata dall'*amor Dei*, ciò che si scopre nel substrato esperienziale dell'ideologia è l'*amor sui*, la libido o passione. Quindi, se nel primo caso si riconosceva l'essere umano a partire dalla sua costituzione teofanica, nel secondo viene malamente considerato come *causa sui*. Culturalmente e filosoficamente, questo spostamento dell'io autonomo e creativo corrisponde alla morte o all'omicidio simbolico di Dio. E non è tutto. In realtà, se la dipendenza dell'essere umano rispetto alla sua fonte trascendente ha portato all'umanizzazione, la scomparsa di Dio si rivolta contro l'uomo stesso, determinando inesorabilmente la sua autodistruzione.

32. Vengono spiegati in dettaglio due fenomeni ideologici: la costruzione del sistema e lo gnosticismo. Per Voegelin, ogni elaborazione idealizzata e astratta è una prova della sua mancanza di fondamento nell'esperienza. Allo stesso modo, il sistema si basa su un'ipotesi, ovvero, sull'errore di concettualizzare ciò che è proprio della realtà inoggettivabile o della *Metaxy* con parametri propri della realtà-oggetto. Anche il sistema è frutto di una rivolta egofanica. Dal momento che impedisce l'approccio alla realtà, se ne costruisce un'altra per colmare la sua lacuna. È a questo che si riferisce l'espressione "seconda realtà".

33. Alla luce di queste riflessioni, la nostra ricerca culmina con un breve riferimento allo gnosticismo e alle origini gnostiche della modernità. Si chiarisce così che il pensatore tedesco non intendeva indicare l'esistenza di una scuola gnostica, ma che la modernità è nata da un'esperienza che ha contribuito all'articolazione di un simbolismo ereditato dallo gnosticismo. Per questo è necessario commentare il processo di de-divinizzazione del mondano portato dalla differenziazione cristiana. La fede in Cristo accentua la speranza escatologica, ma rende anche più tesa l'esistenza e più acuta l'incertezza. Lo gnosticismo cerca di alleviare questa ansia esistenziale raggiungendo la salvezza attraverso l'azione dell'essere umano. In altre parole, ridefinisce l'*eschaton* e

trasforma l'uomo nell'artefice stesso di una salvezza immanente, ri-divinizzando il mondano. Se si considera regressivo il movimento è perché lo gnosticismo, nelle sue varianti successive, si ribella alla differenziazione tra trascendenza e immanenza. In breve, si basa sulla dissoluzione e sulla preterizione dell'esperienza primaria, quella che costituiva ciò che era propriamente umano.

Siamo giunti al termine della nostra indagine. Speriamo di aver capito che il recupero della filosofia richiede, in primo luogo, un ripensamento di ciò che è l'esperienza umana centrale. Che si condivida o meno il nucleo spirituale del pensiero esposto, la verità è che vale la pena soffermarsi sulle sue proposte perché offre una voce peculiare che sembra profonda e, quindi, sempre più necessaria in un'epoca di superficialità e intrattenimento (Pascal). Da questo progetto intellettuale emana la luce calda e affettuosa di una saggezza - incontaminata e antica -, la stessa che indubbiamente si diffonde in ogni grande pensatore. Il filosofo fedele alla sua vocazione sa che la passione per la ricerca è più importante dell'improbabile certezza di un'eventuale scoperta. Almeno in questo senso, Voegelin è stato un vero ricercatore, e la sua opera contribuisce a mantenere vive domande intramontabili.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Como se ha indicado, la principal fuente bibliográfica han sido los 34 volúmenes de las Obras Completas. Los datos son los siguientes: Voegelin, E., *Collected Works of Eric Voegelin* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1989), 34 Vols. En las primeras páginas, se consignan los textos más consultados.

Voegelin, E., *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión* (Madrid: Rialp, 1966).

Voegelin, E., *Ciencia, política y gnosticismo* (Madrid: Rialp, 1973).

Voegelin, E., *Anamnesis* (Columbia and London: U. Missouri Press, 1978, version de G. Niemeyer).

Voegelin, E., *Hitler e Tedeschi* (Milano: Medusa, 2005).

Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política* (Madrid: Katz, 2006).

Voegelin, E., *Ordine e Storia, Vol. I y 2* (Milano: Vita e Pensiero, 2007 y 2015).

Voegelin, E., *Fe y Filosofía. Correspondencia (1934-1964)* (Madrid: Trotta, 2009).

Voegelin, E., *El asesinato de Dios y otros escritos políticos* (Buenos Aires: Hydra, 2009)

Voegelin, E., *Autobiographical Reflections. Revised Edition with Glossary* (Baton Rouge, Louisiana U. Press, 2011).

Voegelin, E., *A Friendship That Lasted a Lifetime: The Correspondence Between Alfred Schutz and Eric Voegelin* (Columbia and London: U. Missouri Press, 2011).

Voegelin, E., *Las religiones políticas* (Madrid: Trotta, 2014).

Voegelin, E., *De la guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche* (Buenos Aires: Hydra, 2015).

Voegelin, E., *Hitler y los alemanes* (Madrid: Trotta, en prensa).

FUENTES SECUNDARIAS

Hasta el año 2000, la bibliografía más completa sobre Eric Voegelin era la siguiente: Price, G. L. y Lochner, E., *Eric Voegelin : International Bibliography, 1921-2000* (München, Fink, 2000).

AA. VV., “Journalism and Joachim's Children” *Time Magazine* 61 (1953): 57–61.

Agamben, G., *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011).

Altizer, Th. J. J., “A New History and a New But Ancient God? A Review Essay”, *Journal of the American Academy of Religion*, XLIII (1975), p. 757-764.

Amengual, G., *Antropología filosófica* (BAC: Madrid, 2007).

Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo* (Taurus: Madrid, 1998).

Arendt, H., *Ensayos de comprensión (1930-1954)* (Caparrós: Madrid, 2005).

Arendt, A., *Verdad y mentira en política* (Madrid: Página Indómita, 2017).

Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994).

Ayer, A. J., *El positivismo lógico* (Madrid: Taurus, 1965).

Bacon, F., *Novum Organum* (Losada: Buenos Aires, 2022).

Baehr, B. y Wells, G., “Debating Totalitarianism: An exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin”. *History and Theory*. Vol. 51, No. 3 (October 2012), págs. 364-380.

Berger, P. *The many altars of modernity* (Boston /Berlin: DeGruyter, 2014).

Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Madrid: Trotta, 2020).

Bernasconi, R. y Cook, S. (eds.), *Race and Racism in Continental Philosophy* (Indiana University Press: Bloomington, 2003).

Beuchot, M., *Historia de la filosofía del lenguaje* (México D.F: FCE, 2013).

Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008).

Bossi, L., *Historia natural del alma* (Madrid: Antonio Machado, 2008).

Brague, R., *El reino del hombre* (Madrid: Encuentro, 2016).

- Brague, R., *La ley de Dios* (Madrid: Encuentro, 2011).
- Brague, R., *Las anclas en el cielo* (Encuentro: Madrid, 2022).
- Bubner, *Polis y Estado* (Madrid: Dykinson, 2015).
- Carabante, J. M., “El discípulo contra el maestro”, *La Torre del Virrey* 3 (2007), págs. 92-93.
- Carabante, J. M., *Entre la esfera pública y la política discursiva* (Difusión: Madrid, 2013).
- Carabante, J. M., “Representación y democracia. Hacia una superación de la idea privatista de representatividad” en I. Murillo (coord.), *La filosofía práctica* (Salamanca: Ediciones Diálogo Filosófico, 2014), págs. 691-696.
- Carabante, J. M., “Religiones políticas y gnosticismo moderno” en L. Flamarique y C. Carbonell (eds.), *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017), págs. 357-370.
- Carabante, J. M., *Mayo del 68* (Rialp: Madrid, 2018).
- Carabante, J. M., *Perfiles filosóficos. Hombre, sociedad y derecho en el pensamiento contemporánea* (Madrid: Aranzadi, 2022).
- Caringella, P., "Voegelin: Philosopher of Divine Presence", recogido en E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind* (Baton Rouge, LSU Press, 1991),
- Casanova, C. A., *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin* (Pamplona: Eunsa, 1999).
- Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo I (México: FCE, 1972).
- Cassirer, E., *Antropología filosófica* (México: FCE, 1974).
- Cavanaugh, W., *El mito de la violencia religiosa* (Granada: Nuevo Inicio, 2010).
- Conesa, F. y Nubiola, J., *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999).
- Cooper, B. y Bruhn, J. (eds.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life* (Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2007).
- Cooper, B., *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science* (Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999).
- Corazón, R., “Conciencia”, en A. L. González (Ed.), *Diccionario de Filosofía* (Pamplona: Eunsa, 2010).
- Corral Salvador, C., *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática* (Valencia: Tirant lo Blanc, 2011).
- Costello, S. J., “The Spirit of Logotherapy”. *Religions*, 2016; 7(1):3.

- D'Ambrosio, R., *Ordine, Umanità e Politica. Saggio su Eric Voegelin* (Bari: Cacucci, 1985).
- Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano* (Labor, Barcelona, 1988).
- Fabris, A., *El giro lingüístico. Hermenéutica y análisis del lenguaje* (Akal, Madrid, 2001).
- Federici, Eric Voegelin: *The Restoration of Order* (Wilmington, ISI Books, 2002).
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Vol. I-II (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965).
- Ferrer, U., “Algunas claves de la hermenéutica de Gadamer” en J. M. Casciaro (ed.), *Biblia y Hermenéutica* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1986), págs. 173-191.
- Ferrer, U., “El significado en la acción subjetiva según Alfred Schütz”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 3 (1991), págs. 159-172.
- Freud, S., *El malestar en la cultura* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2020).
- Fueyo, J., “Eric Voegelin y su reconstrucción de la ciencia política”, *Revista de Estudios Políticos* 79 (1995), págs. 67-116.
- Gadamer, H. G., *La actualidad de lo bello* (Barcelona: Paidós, 1991).
- Gallego Pérez de Sevilla, B., *Las religiones políticas. Sobre la secularización de la fe y la sacralización del mundo* (Pamplona, Aranzadi, 2021).
- Gentile, E., *Politics as Religion* (Princeton: Princeton U. Press, 2006).
- Gerhardt, V., “Politik und Existenz. Eric Voegelins Suche nach der Ordnung in uns selbst”, *Philosophische Rundschau* 48 (2001), 48 (2001), págs. 177-195.
- Germino, D., “Framework for Political Evaluation”, en E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1982), p. 115-133.
- Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval* (Rialp: Madrid, 2004).
- Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 2014).
- Gontier, T., “From ‘Political Theology’ to ‘Political Religion’: Eric Voegelin and Carl Schmitt”, *The Review of Politics* 75 (2013), págs. 25-43.
- Gontier, T., “Voegelin, lector de Hobbes”, recogido en J. Monserrat y B. Torres (eds.), *Eric Voegelin* (Katz: Buenos Aires, 2019).
- Gontier, T., *Voegelin. Symboles du politique* (Paris: Michalon Editeur, 2003).
- González, A. L. (Ed.), *Diccionario de Filosofía* (Pamplona: Eunsa, 2010).

- Goodin, R. E. y Pettit, P. (eds.), *A companion to contemporary political philosophy* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1993).
- Grondin, J., *Introducción a la metafísica* (Herder: Barcelona, 2011).
- Guardini, R., *El poder. Un intento de orientación* (Madrid: Cristiandad, 1977). Guardini, R., *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política* (Madrid: Rialp, 1956).
- Guerrière, D., “Configuraciones e historia: Jaspers y Voegelin”, *Areté*, XIII: 2 (2001), págs., 115-140.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Vol. 1 (Gredos: Madrid, 1984).
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Vol. 5 (Gredos: Madrid, 1992).
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Trotta, 2010).
- Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006).
- Hadot, P., *Filosofía como forma de vida* (Alpha Decay: Barcelona, 2009).
- Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000).
- Heidegger, M., *Identidad y diferencia* (Barcelona: Anthropos, 2013).
- Heilke, T W., *Voegelin on the idea of Race: An Analysis of Modern European Racism* (Louisiana University Press: Baton Rouge/London, 1990).
- Heimsoeth, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Madrid, Revista de Occidente, 1974).
- Henkel, M., *Eric Voegelin zur Einführung* (Hamburgo: Junius, 1998).
- Hennis, W., *Política y Filosofía práctica* (Buenos Aires, Sur, 1973).
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *La dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 2018).
- Hughes, G., *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* (Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1993).
- Hughes, G., *The Politics of the Soul* (Lanham, Maryland: Rowan and Littlefield, 1999)
- James, W., “A world of pure experience”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 20 (Sep. 29, 1904), págs. 533-543.
- Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein* (Madrid: Taurus, 1987).
- Johnston, W., *El genio austrohúngaro* (KRK: Oviedo, 2009).
- Jolivet, J., *Las doctrinas existencialistas* (Madrid: Gredos, 1950).
- Jonas, H., *La religión gnóstica* (Madrid: Siruela, 2000).

- Kant, I., *Crítica de la razón pura* (Madrid: Taurus, 2005).
- Kelsen, H., *¿Una nueva ciencia de la política?* (Katz: Madrid, 2006).
- Kelsen, H., *Religión secular* (Trotta: Madrid, 2015).
- Keulman, K., *The Balance of Consciouness. Eric Voegelin's Political Theory* (Penn University Press: Pensilvania, 1990).
- Kirk, R., *Enemies of permanents things* (Arlington House: New Rochele, 1969).
- Kraus, K., *La antorcha* (Barcelona: Acantilado, 2011).
- Kuntz, P. G., “Voegelin’s Experiences of Disorder Out of Order”, en E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind* (Baton Rouge, LSU Press, 1991), págs. 111-173.
- Kymlicka, W., *Filosofía política contemporánea* (Ariel: Barcelona, 1995).
- Lami, G. F., *Introduzione a Eric Voegelin* (Milano: Giuffré, 1993).
- Larson, E. J., *El mito de la Inteligencia Artificial* (Barcelona: Shakelton Books, 2022).
- Lawrence, F.(ed.), *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences* (Chico, California; Scholar's Press, 1984).
- Lee, M. J., *Creating Conservatism : Postwar Words That Made an American Movement* (Michigan State University Press: East Lansing, Michigan, 2014).
- Lessnoff, M. H., *La filosofía política del siglo XX* (Madrid: Akal, 2011).
- Levy, D. J., “Ethos and Ethnos. A introduction to Eric Voegelin’s Critique of European Racism” en R. Bernasconi y S. Cook, *Race and Racism in Continental Philosophy* (Indiana University Press: Bloomington, 2003).
- Levy, D. J.: “Europe, truth, and history: Husserl and Voegelin on philosophy and the identity of Europe”, *Man and World* 26 (1993), págs. 161-180.
- Lilla, M., *La mente naufragada. Reacción política y nostalgia moderna* (Debate: Barcelona, 2017).
- Löwith, K., *Historia del mundo y salvación* (Katz: Buenos Aires, 2007).
- Lubac, H., *El drama del humanismo ateo* (Madrid: Encuentro, 2012).
- Lyon, D., *Postmodernidad* (Alianza: Madrid, 1996).
- Makari, G., *Alma máquina. La invención de la mente moderna* (Madrid, Sexto Piso, 2021).
- Marcel, G., *Diario Metafísico* (Madrid: Guadarrama, 1969).
- Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional* (México D. F. FCE, 2009).

- Martínez-Sicluna, C., *Legalidad y legitimidad: La teoría del poder* (Madrid: Actas, 1991).
- McNight, S. K. (ed.), *Eric Voegelin's Search for Order in History* (Baton Rouge: Louisiana U. Press, 1978).
- McNight, S. K., "Voegelin's New Science of History", en E. Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind* (Baton Rouge, LSU Press, 1991), págs. 46-70.
- Meier, A., *Leo Strauss y el problema teológico-político* (Buenos Aires: Katz, 2006).
- Monod, J. C., *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg* (Madrid, Amorrortu, 2015).
- Monserrat, J. y Torres, B. (eds.), *Eric Voegelin* (Katz: Buenos Aires, 2019).
- Montgomery, M., "Eric Voegelin as Prophetic Philosopher", *Southern Review* XXIV (1988), págs. 115-133.
- Muñoz, J. y Velarde, J. (compiladores), *Compendio de epistemología* (Madrid, Trotta, 2000).
- Nicolás, J. A. y Frápoli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (Madrid: Tecnos: 1997).
- Oakeshott, M., *What is History? And others essays* (Exeter: Imprint Academic, 2004).
- Opitz, P. J., Sebba, G., y Voegelin, E. (eds.), *The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness, and Politics* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981).
- Opitz, P. J., "Eric Voegelins *Politsche Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten" *Ocasional Papers Eric Voegelin-Archiv Ludwig-Maximilians-Universität, München*, XLVII (2006).
- Percy, W., *The Message in the Bottle: How Queer Man is, How Queer Language is, and What One has to Do with the Other* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1975),
- Peterson, E., *El monoteísmo como problema político* (Madrid: Trotta, 1998).
- Pitkin, H., *El concepto de representación* (Madrid: CECIP, 1985).
- Platón, *Diálogos*, Vol. III y V (Madrid: Gredos, 1988).
- Pohlenz, M., *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual* (Madrid: Taurus, 2022).
- Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 1957)
- Ratzinger, J., *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (Santander: Ciudad Nueva, 2007).
- Rhodes, J. M., "On Voegelin: His Collected Works and His Significance," *Review of Politics*, 54 (1992), págs. 621-647.

- Rivera, A., “Blumenberg y el debate sobre la secularización”, *Eikasia: Revista de Filosofía* 45 (2012), págs. 237-244.
- Rivera, A., “Representación y crítica de la modernidad en Schmitt y Voegelin”, *Eikasia: Revista de Filosofía* 45 (2012), págs. 71-90.
- Rivera, A., “La segunda realidad del totalitarismo. Una aproximación a partir de Musil, Doderer y Voegelin”, en D. Sánchez Meca y otros (dirs.), *Totalitarismo. La defensa filosófica* (Madrid: Tecnos, 2018).
- Rivero, A., “Representación política y participación” en R. del Águila (ed.), *Manual de ciencia política* (Madrid: Trotta, 1997), p. 205 y ss.
- Rodríguez, J. L., *Crítica de la razón posmoderna* (Biblioteca Nueva: Madrid, 2006).
- Roiz, J., “La teoría política de Eric Voegelin”, *Revista de Estudios Políticos*, 107 (2000), p. 33-75.
- Rorty, R., *El giro lingüístico* (Barcelona: Paidós, 1990).
- Sandel, M., *Justicia* (Barcelona: Debolsillo, 2011).
- Sandoz, E., (ed.), *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1982).
- Sandoz, E. (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind* (Baton Rouge, LSU Press, 1991).
- Sandoz, E., “Selección de escritos filosófico-políticos de E. Voegelin”, *Estudios Públicos* 52 (1993), págs. 374-431.
- Sandoz, E., *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction* (New Brunswick and London: Routledge, 2000).
- Schabert, T., “El taller de Voegelin”, *Revista de Estudios Políticos* 131 (2006), págs. 5-21.
- Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad* (Granada: Comares, 2001).
- Schmitt, C., *Teología política* (Trotta: Madrid, 2009).
- Scholem, G., *La cábala y su simbolismo* (Madrid: Siglo XXI, 2009).
- Schorske, Carl E., *Viena Fin-de-Siècle. Política y Cultura* (Barcelona: Gustavo Gili, 1981).
- Schwaabe, C. y Scotti, N., *Representation and Truth. Approaches to Eric Voegelin's Political Philosophy* (München: Blink Fink, 2022).
- Scott, P. y Cavanaugh, W. (eds.) *The Blackwell Companion to Political Theology* (Oxford: Blackwell, 2005).
- Sebastián, M. A., *El problema de la consciencia* (Madrid: Cátedra, 2022).

- Sellés, J. F., “La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente”, *Espíritu* 52 (128), 2003, págs. 207-226.
- Steiner, G., *Presencias reales* (Madrid: Siruela, 2007).
- Strauss, L., *La persecución y el arte de escribir* (Madrid: Amorrortu, 2009).
- Styfahls, W., “Gnosis, Modernity and Divine Incarnation: The Voegelin-Blumenberg debate”. *Bijdragen* 73:2 (2012), págs.190-211.
- Swift, A. y Mulhall, S., *El individuo frente a la comunidad* (Temas de Hoy: Madrid, 1996).
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo* (Barcelona: Paidós, 1996).
- Thompson, M. W. y Morse, D. L. (eds.), *Voegelin's Israel and Revelation: An Interdisciplinary Debate and Anthology* (Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2000).
- Torres, B., “Logos y orden político en la filosofía de Eric Voegelin” en *IIHGH/FONS*, 6 (1), p. 123-140.
- Trepanier L., y McGuire, S. F. (eds), *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought* (Columbia: University of Missouri Press, 2011).
- Trepanier, L., “Eric Voegelin on Race, Hitler, and National Socialism”, *The Political Science Reviewer*, 2018, 42 (1), p. 167-196.
- Vallespín, F. (ed.), *Historia de la teoría política V* (Madrid: Alianza, 2002).
- Valverde Mucientes, C., *Prelecciones de metafísica fundamental* (Madrid: BAC, 2009).
- Vázquez, S., “La identidad ampliada: Eric Voegelin y el conocimiento terapéutico de la ciencia política”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 16 (2016), págs. 17-44.
- Vernaux, R., *Historia de la filosofía contemporánea* (Barcelona: Herder, 1989).
- Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico*, 1999 (32), p. 315-342.
- Walsh, D., “Eric Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse”, en L. Trepanier y S. F. McGuire, *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought* (Columbia: University of Missouri Press, 2011), págs. 166-191.
- Webb, E., “Voegelin’s ‘Gnosticism’ Reconsidered”, *The Political Science Reviewer*, 34 (2005), págs. 48–76.
- Webb, E., *Eric Voegelin. Philosopher of history* (Seattle/London: Washington U. Press, 2014).
- Weber, M., *Economía y Sociedad* (México D. F.: FCE, 1964),

Wiggershaus, R., *La Escuela de Frankfurt* (México D. F.: FCE, 2011).

Wiser, J. L., "From Cultural Analysis to Philosophical Anthropology: An Examination of Voegelin's Concept of Gnosticism", *The Review of Politics*, 42: 1 (1980), págs. 92-104,

Wolff, J., *Filosofía política* (Barcelona: Ariel, 2001).

Zweig, S., *El mundo de ayer. Memorias de un europeo* (Acantilado: Barcelona, 2012).