



● *Néstor Alejandro Ramos*

EL FUNDAMENTO DEL ORDEN EN VOEGELIN

Una comparación
con San Agustín y Santo Tomás



Universidad FASTA ediciones
Mar del Plata, Argentina
2010 -2016 Bicentenario de la Patria

Néstor Alejandro Ramos

EL FUNDAMENTO DEL ORDEN EN VOEGELIN

Una comparación con San Agustín y Santo Tomás

Dirigida por el **Dr. Josep M. Alsina i Roca**

Memoria de tesis doctoral presentada ante la Universidad Abat Oliba CEU
Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencias Jurídicas y
Sociales en el año 2007

Universidad FASTA Ediciones
Mar del Plata
Noviembre 2010

Ramos, Néstor Alejandro

El fundamento del orden en Voegelin : una comparación con San Agustín y Santo Tomás . - 2a ed. - Mar del Plata : Universidad FASTA, 2010.

EBook. ISBN 978-987-1312-32-0

1. Filosofía. I. Título

CDD 190

ISBN 978-987-1312-32-0



Fecha de catalogación: 05/11/2010

Responsable de Edición Lic. José Miguel Ravasi.

© 2010 Universidad FASTA Ediciones.

Universidad FASTA
Gascon 3145 – B7600FNK Mar del Plata, Argentina
Tel. 54 223 4990400



El fundamento del orden en Voegelin : una comparación con San Agustín y Santo Tomás / by [Universidad FASTA](#) is licensed under a [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-Sin ObraDerivada 3.0 Unported License](#).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
Voegelin: vida y obra _____	8
La cuestión del fundamento del orden.	14
El fundamento en sentido metafísico _____	14
El fundamento en sentido idealista y posmoderno _____	24
Nuestro estudio sobre el fundamento del orden _____	34
PARTE I . EL FUNDAMENTO DEL ORDEN.....	40
CAPÍTULO 1. LA TRASCENDENCIA COMO FUNDAMENTO	41
1.1. El fundamento divino _____	43
1.3. El fundamento está fuera del cosmos _____	50
1.3. La fuente del orden social _____	60
1.4. Orden y trascendencia _____	71
CAPÍTULO 2. FUNDAMENTO Y REPRESENTACIÓN	79
2.1. La representación no es el fundamento _____	85
2.2. El fundamento es un ser trascendente: _____	93
2.3. El fundamento no es el hombre _____	106
CAPÍTULO 3. CONCIENCIA Y TRASCENDENCIA	117
3.1. Los principios del orden: el hombre y Dios _____	118
3.2. El fundamento trasciende la historia _____	125
3.3. Conciencia y trascendencia _____	145
PARTE II EL FUNDAMENTO DEL DESORDEN	156
CAPÍTULO 4. LOS SÍMBOLOS DEL DESORDEN.....	158
4.1. El desorden: eliminación del Fundamento _____	160
4.2. El desorden y la trascendencia _____	172
3. El desorden en la sociedad _____	184
CAPÍTULO 5. EL GNOSTICISMO MODERNO.....	194
5.1. El gnosticismo en Eric Voegelin _____	196
5.2. El gnosticismo antiguo: conocimiento de lo divino _____	198

5.3. El gnosticismo moderno: un nuevo fundamento _____	213
5.4. La política gnóstica: un nuevo orden _____	221
CAPÍTULO 6. LA CONCIENCIA COMO FUNDAMENTO	235
6.1. La revolución egofánica en Hegel _____	236
6.2. La experiencia de la conciencia _____	246
6.3. La conciencia es la trascendencia _____	259
PARTE III. ESTUDIO COMPARATIVO.....	273
CAPÍTULO 7. EL FUNDAMENTO EN VOEGELIN Y EN SAN AGUSTÍN.....	275
7.1. La noción de orden _____	278
7.2. El orden en el alma _____	284
7.3. El orden en la historia _____	292
7.3. La inmanentización del Fundamento trascendente _____	304
CAPÍTULO 8. EL FUNDAMENTO EN VOEGELIN Y EN TOMÁS DE AQUINO	312
8.1. El fundamento en el ser _____	314
8.2. El fin del orden _____	327
8.3. El orden en el interior del hombre _____	336
8.4. El orden social o político _____	341
CONCLUSIONES.....	359
BIBLIOGRAFÍA.....	377

INTRODUCCIÓN

Voegelin: vida y obra

Eric Hermann Voegelin nació en Colonia (Alemania) el 3 de Enero de 1901. Hijo de padre luterano (Otto Stefan Voegelin) y de madre católica (Elisabeth Ruehl Voegelin), recibió una formación religiosa luterana. A los 9 años, se trasladó con su familia a Viena. Allí continuó su educación escolar en el *Realgymnasium*.

En Viena, Voegelin conoció a Hans Kelsen, autor de la constitución de 1920, quien dirigió, junto con Othmar Spann, su doctorado: *Wechselwirkung und Gezweiung* (1922), una comparación de las categorías sociológicas de Georg Simmel con las de Spann. En los años 30, Viena era una gran capital intelectual en Europa, por eso, pudo frecuentar a otros intelectuales destacados como Max Weber, Karl Krauss, Stefan George, Eduard Meyer y Alfred Weber. Participaba, entonces, en un círculo de amigos dedicados al estudio junto con Alfred Schütz, Félix Kaufmann, Friederich Engel-Janosi y otros. Con Spann Voegelin, tuvo su primer contacto con los filósofos clásicos (Platón y Aristóteles) y con los filósofos idealistas alemanes. De Kelsen, profesor de Teoría Política en la universidad, Voegelin asumió seguramente su concepción del derecho, aunque con una visión crítica respecto de su fundamento kantiano. Max Weber tuvo una influencia directa en el pensamiento de nuestro filósofo, sobre todo, en la crítica a las ideologías y en la conciencia de la necesidad de tener un vasto conocimiento de los fenómenos sociopolíticos de toda la historia, no sólo de Occidente, sino también de Oriente; sin embargo, ya desde sus primeros ensayos, criticó su visión de la política (Nueva Ciencia de la Política), cuando rechazó la

reducción de ésta a la lógica puramente normativa de la teoría pura del derecho y propuso la teoría de la “representación existencial”¹.

Voegelin tuvo la oportunidad de realizar diversos viajes de estudio a diferentes países, lo cual le sirvió para conformar su vasta erudición filosófica y cultural. En 1922-1923, fue estudiante en Berlín, donde participó de cursos sobre historia griega con Eduard Meyer. En 1922, estuvo también en Oxford, Inglaterra. Entre 1924 y 1926, visitó por primera vez Estados Unidos, lo cual le permitió superar su provincialismo europeo (como él mismo dice). Estudió en las universidades de Columbia, Harvard y Wisconsin. Y fue su primera aproximación a la filosofía americana del common sense y del pragmatismo (Dewey, Santayana, Whitehead, Commons). De regreso en Austria, escribió *Ueber die Formen des amerikanischen Geistes*. En 1927, durante su estadía en París estudió en la Sorbona y profundizó su conocimiento de Platón. En 1929, asistió en Heidelberg a cursos de sociología de la cultura que dictaba Alfred Weber.

Tres años más tarde, Eric se casó con Lissy Onken, quien lo acompañó hasta su muerte. No tuvieron hijos.

Durante los años 20 y 30, enseñó en la Universidad de Viena como asistente de Kelsen y de Merkl. En esa oportunidad, tuvo que enfrentarse con las ideologías marxista y nacional-socialista; esto, sumado al avance del nazismo y al apoyo de Austria a Mussolini, le produjo un fuerte shock emocional que lo llevó a asumir una decidida postura crítica. En 1933, publicó en Alemania dos libros que critican la idea de raza del nacional-socialismo: *Rasse und Staat* y *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*. Un año más tarde, editó en Viena una crítica general al nazismo. *Die politische Religionen*. En estas obras, polemiza oponiendo a la deformación nazi de la antropología una visión clásica del hombre que rescata su dimensión espiritual y libre, con

¹ Cf. VOEGELIN E., *Autobiographical Reflections, The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 34, Univ. of Missouri press, Columbia, 2006, 39-41.

lo cual descubre la importancia que tiene una imagen completa del ser humano en la política. El punto crucial de una doctrina, sostiene, tiene que estar en la esencia de los hombres y no en una idea, como la de raza, que sirve para desarrollar un poder político absoluto². También en este período, descubre la importancia del mito, no entendido como una elaboración cultural de un pueblo, sino como la historia misma de los pueblos, con un valor político como representación de un orden, idea que permanecerá en sus trabajos hasta el final. En este contexto, propone una vuelta al realismo político, haciendo una distinción entre el símbolo (político) y el concepto (teórico). El valor de los símbolos, afirma, está en su capacidad de expresar una sustancia política real, interna al hombre, y no en ser una mera imposición lingüística, lo cual sería deformar los símbolos. Por otra parte, las ideas del nazismo son presentadas como fruto de un fenómeno de radical secularización (Die Politische Religionen). La comunidad política no puede reducirse a una mera organización del derecho o del poder, sino que tiene que expresar un orden trascendente; desde aquí, surge su oposición al modernismo y sus consecuencias. A causa de esto y de la entrada de los nazis en Austria, tuvo que emigrar a Estados Unidos.

De esta manera, llegó a Harvard en 1938 como instructor a tiempo parcial y con un nombramiento por un año. Fue designado luego, como instructor en el Bennington College de Vermont, y más tarde, se trasladó a la Universidad de Alabama, donde enseñó Instituciones estadounidenses e Historia de las ideas políticas. En 1942, se trasladó a la Universidad del estado de Luisiana, donde permaneció hasta 1958. En esta época, le pidieron que escribiera una historia de las ideas políticas, tarea que llevó a cabo durante varios años y que cuyo resultado fue publicado más tarde³. Sin embargo, escribir una historia de las "ideas" le parecía caer en una

² Cf. ZANETTI G., *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Clueb, Bologna, 1989, 18-24.

³ Cf. CASANOVA C., *Verdad escatológica y acción intramundana*, Eunsa, Navarra, 1997, 27.

deformación ideológica de los símbolos políticos, por eso, concibió el proyecto de *Order and History*, donde no sólo pretendía dar espacio a un realismo político, sino también resaltar la fundamental necesidad primaria de que la filosofía política tenga un “fundamento en el ser” trascendente. La variedad y la vastedad de los hechos históricos que aparecían así como significativos para una visión completa lo llevó a detener su producción científica entre 1945 y 1950. Pero en 1951, tuvo que preparar las *Walgreen Lectures* en Chicago, que se convirtieron en el ensayo *The new Science of Politics*. En ese escrito, publicó sus ideas políticas fundamentales, las cuales después estructurarían el resto de sus obras⁴. Luego de este paso crucial en su iter intelectual, comenzó la redacción de su obra magna *Order and History*, cuyos tres primeros volúmenes publicó entre 1956 y 1957, convirtiéndose en un pensador conocido internacionalmente.

En 1958, retornó a Europa y aceptó el nombramiento de profesor y Director del nuevo “Instituto de Ciencia Política” de la Universidad de Munich. Allí permaneció durante once años. Comenzó su lección inaugural con lo que luego fue su ensayo *Ciencia, política y gnosticismo*, duramente criticado por el ataque a Hegel y a Marx. También en esta época, escribió *Anamnesis*, donde relaciona la teoría política con la teoría del conocimiento, expresando la base gnoseológica de sus reflexiones posteriores⁵.

En 1969, Voegelin regresó a los Estados Unidos como invitado a la *Hoover Institution on War, Revolution and Peace* de la Universidad de Stanford. Allí publicó el volumen IV de *Order and History* (1974) y continuó escribiendo el último volumen. En éste, se produce un cambio de enfoque respecto de los anteriores, porque se dio cuenta de que no podía llevar adelante una investigación sobre las diversas concepciones a lo largo de la historia, y eligió detenerse en “líneas de significado” que marcan el resto de la

⁴ Cf. VOEGELIN E., *Autobiographical Reflections*, 89-109.

⁵ Cf. VOEGELIN E., *Autobiographical Reflections*, 118-126.

historia, si bien conservó las afirmaciones fundamentales anteriores. Continuó trabajando hasta el último día de su vida.

Eric Voegelin murió el 19 de Enero de 1985, sin que pudiera concluir con su opus magnum.

Obras: por orden cronológico:

Political Religions, 1938.

Letter from Eric Voegelin to Alfred Schutz on Edmund Husserl, 1943.

From Enlightenment to Revolution, 1945.

Das Volk Gottes, 1949.

The New Science of Politics, 1952.

The nature of Law, 1954.

Order and History I, 1956.

Order and History II, 1957.

Order and History III, 1957.

Faith and Political Philosophy, con Leo Strauss, 1934-1964.

Science Politics and Gnosticism, 1958.

Ersatz Religion, 1960.

Anamnesis, 1966.

The German University and The Order of German Society, 1966.

Immortality: Experience and Symbol, 1967.

Configurations of history, 1968.

Autobiographical Reflections, 1973.

Order and History IV, 1974.

Reason: The classic experience, 1974.

Response to professor Altizer's, 1975.

Order and History V, 1985.

La cuestión del fundamento del orden.

El fundamento en sentido metafísico

A pesar de que no ha transcurrido aún demasiado tiempo de la muerte de Eric Voegelin (19 de enero de 1985), su pensamiento ha sido objeto de diversos estudios. Son muchos los temas abordados en ellos y diferentes las perspectivas de análisis; sin embargo, todos coinciden en señalar que la filosofía de Voegelin consiste en una propuesta que pretende rescatar la dimensión trascendente de toda teoría política, lo cual resulta ser una propuesta original en el contexto actual.

El primero en señalar la novedad e importancia de esta perspectiva es su primer y más relevante discípulo, Ellis Sandoz, quien habla de una verdadera “revolución” causada por este aporte. Entre los diferentes escritos que Sandoz dedica a la presentación del pensamiento de su maestro sobresale la síntesis de *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*⁶. Allí, Sandoz señala las razones por las cuales el pensamiento voegeliniano resulta ser un aporte original. En primer lugar, dice, Voegelin se ha concentrado en el estudio de la filosofía antigua con el fin de recuperar algunos de los símbolos más relevantes de Platón y Aristóteles, pues lo que a nuestro autor le interesa es la búsqueda de la verdad, de la verdad que da sentido a la existencia humana individual y social. Voegelin propone reasumir la visión clásica del orden, puesto que constituye su formulación más acabada, visión que fue deformada cuando la inteligencia humana quiso implantar su propia organización al margen del orden que se halla en el cosmos y del orden espiritual de cada individuo, como lo hizo en la antigüedad, el gnosticismo, y en la modernidad, la filosofía racionalista. En segundo lugar, agrega Sandoz, Voegelin no se comprometió ni con una ideología, ni con partido político, ni con las corrientes filosóficas neokantianas

⁶ Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2000 (2ª ed.).

o heideggeriana, y menos aún con el positivismo. La tercera razón de la originalidad voegeliniana, según este autor, se halla en la creación de un nuevo lenguaje para el discurso filosófico y un nuevo territorio para la exploración, tratando de recuperar conceptos de la filosofía política clásica que le permitan renovar el orden perdido. En esto consiste, afirma Sandoz, la “revolución voegeliniana”: en esta actitud de resistencia ante el desorden causado por el pensamiento moderno a partir de su negación de la apertura a la verdad trascendente.

En la opinión de este discípulo de Voegelin, toda su tarea filosófica se entiende en la perspectiva del intento por rescatar la presencia de la trascendencia en el orden temporal; por eso, su labor consistió en “una exploración de la conciencia para descubrir allí la experiencia de Dios”, entendiéndolo a éste no como una cosa, sino como el socio con el cual el hombre comparte el misterio del ser⁷. La tarea del filósofo tal como la entendía Voegelin es ayudar a que los hombres descubran el camino para encauzar el amor por la sabiduría divina; pues lo importante no es tener una respuesta racional al problema que representa la existencia de Dios para la filosofía, sino descubrir la verdad del sentido de la existencia humana. Pero, no se puede acceder a este descubrimiento si no se abre el espíritu a la trascendencia, ya que la realidad está en tensión permanente hacia el más allá y, por este motivo, es posible un orden.

Esta búsqueda voegeliniana de Dios, señala Sandoz, es una investigación sobre el misterio de la trascendencia del Ser divino. Pero como el ser humano no puede tener una experiencia directa de lo divino, tiene que procurar encontrar sus rastros en el mundo; de allí que se dedique al estudio del orden en la historia del orden. Sin embargo, Voegelin se aleja de todo racionalismo que vacía el contenido de los símbolos clásicos, más bien trata de recuperar el sentido original de ellos, por eso, no construye un tratado

⁷ Cf. SANDOZ E., *The Voegelinian Revolution*, 2000, 258-277.

sistemático a base de principios o doctrinas. Él desea que, mediante la conciencia, el hombre perciba su pertenencia a este proceso de participación de lo divino que es la tensión que lo dirige al más allá⁸. Esto es lo que nuestro filósofo escribe en la última página de su obra póstuma:

“No se puede extraer “principios” o “absolutos” o “doctrinas” de este complejo de tensión; la búsqueda de la verdad, es un evento de participación en el proceso, no se puede más que explorar la estructura en el misterio divino de la realidad compleja y, a través del análisis de las respuestas experimentadas hacia la atracción de la tensión, llegar a alguna claridad sobre la función propia en el drama en el cual se participa”⁹.

En la introducción del volumen V de *Order and History*, Sandoz sostiene que la interpretación de la experiencia de la trascendencia es el corazón de la reflexión voegeliniana, puesto que todo su esfuerzo intelectual gira en torno al orden que descubre y genera la conciencia¹⁰. Esta búsqueda del orden no se detiene en las manifestaciones externas, sino que lleva su análisis hasta preguntarse por el fundamento de dicho orden, de allí que, como señala también Sandoz en el comentario a la correspondencia entre Voegelin y Leo Strauss, se trata de una verdad ontológica y de una ontología, como dice nuestro pensador, que emerge de la historia¹¹.

El orden es, en Voegelin, tensión, finalidad, dirección hacia la trascendencia. Por eso, para Michael Federici, uno de sus más importantes

⁸ idem

⁹ VOEGELIN E., *Order V*, 123: “ No “principles” or “absolutes” or “doctrines” can be extracted from this tensional complex; the quest for truth, as an event of participation in the process, can do no more than explore the structures in the divine mystery of the complex reality and, through the analysis of the experienced responses to the tensional pulls, arrive at some clarity about its own function in the drama in which it participates”.

¹⁰ Cf. SANDOZ E., *Introducción*, in VOEGELIN E., *Order and History*, vol. V, *The collected Works of Eric Voegelin*, Univ. of Missouri Press, Missouri, 2000, 23.

¹¹ SANDOZ E., *Medieval rationalism or mystic philosophy? Reflections on the Strauss-Voegelin correspondence, Faith and political philosophy, the correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, The Pennsylvania State Univ. press, Pennsylvania, 1993, 302.

expositores, sus reflexiones tienen el mérito de haber aportado las siguientes contribuciones a la ciencia política: 1- el haber propuesto una restauración de la ciencia política mediante la crítica al positivismo; 2- el haber hecho un diagnóstico de la crisis occidental; 3- el haber hecho un análisis crítico del totalitarismo y de los movimientos ideológicos modernos; 4- el haber recuperado los símbolos que generan una experiencia del orden; 5- el haber formulado una filosofía de la historia; 6- y una filosofía de la conciencia; y 7- el haber propuesto una estructura de apertura a la trascendencia que puede ser utilizada para restaurar el orden en la civilización occidental¹². La filosofía de Voegelin, agrega Federici, es una forma de resistencia al totalitarismo que generaron las ideologías originadas en la filosofía moderna, por eso su propuesta es recuperar el sentido de la trascendencia, para lo cual Voegelin asume los conceptos y perspectivas de las filosofías clásica y cristiana¹³.

Ted McAllister, otro de los especialistas en la filosofía de Eric Voegelin, define su tarea intelectual como una "rebelión contra la modernidad", pues en ésta, se produjo una inmanentización de la trascendencia¹⁴. Para Voegelin, dice McAllister, la filosofía moderna volvió a divinizar el mundo y sus realizaciones, lo cual fue un proceso opuesto a la distinción que el cristianismo había introducido entre lo eterno y lo temporal, sobre todo, con la filosofía de la historia de San Agustín. Se trata de un proceso iniciado por el gnosticismo, continuado por Joaquín de Fiore y culminado en la filosofía moderna¹⁵. De allí que una de las primeras tareas filosóficas que se impuso Voegelin, dice McAllister, haya sido la de construir una ciencia política a partir de una base antropológica y metafísica, por contraposición al enfoque positivista de esa ciencia, que predominaba

¹² Cf. FEDERICI M.P. *Eric Voegelin: The restoration of order*, Wilmington, Delaware, 2002, 183

¹³ Cf. idem, 185 y 189.

¹⁴ McALLISTER T.V., *Revolt against modernity*. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the search for a Postliberal Order, Univ. Press of Kansas, Kansas 1995.

¹⁵ Cf. idem, 22.

entonces en el ámbito científico. La negación de la tensión del hombre y de la sociedad hacia la realidad divina es una distorsión de la realidad, de la verdad del ser humano y de lo que le da sentido a su presencia en este mundo¹⁶.

La modernidad en Voegelin, continúa McAllister, es la manifestación de una recurrente “enfermedad espiritual” que consiste en una “ceguera”, la cual impide ver el Más Allá como símbolo que expresa la tensión de la conciencia hacia el polo divino. La enfermedad se produce cuando el alma se cierra en los límites inmanentes de la razón, puesto que no se produce una abolición de la dimensión religiosa, sino que se trasladan las propiedades de lo divino a la conciencia, como sucede en Hegel, su máximo exponente. En efecto, para Voegelin, Hegel pretende ocupar el lugar de Dios, pues es su voluntad de dominar la realidad mediante el conocimiento lo que lo lleva a establecerse a sí mismo como principio y fin de todo; se trata de la revolución egofánica. McAllister define a Voegelin como un filósofo metafísico, pues su investigación sobre el orden se dirige al fundamento que ese orden tiene en el ser, aunque, su filosofía se construya a partir de una búsqueda en la historia del orden. Se trata de un profundo deseo de llegar al ser, al fundamento divino del Ser, y por eso, McAllister también llama a nuestro filósofo un “místico”¹⁷.

En la misma dirección, están las conclusiones de otro de los estudiosos del pensamiento voegeliniano, Gianfranco Zanetti, para quien la noción de orden en nuestro autor remite necesariamente a un fundamento trascendente: el Ser. Desde el punto de vista del investigador, dice Zanetti, la historicidad del orden aparece fuertemente cuestionada, sin embargo, el análisis saca a la luz la relación que tiene el orden político propiamente dicho

¹⁶ Cf. *idem*, 75.

¹⁷ Cf. *idem* 222-238.

con la fuente trascendente del orden¹⁸. Esta relación es la que fue negada por algunos que proponen una construcción “teórica” de la sociedad sobre bases exclusivamente humanas e inmanentes; naturalmente, éstos piensan que el orden es una realidad “artificial” en la comunidad política. El propósito de Voegelin es, precisamente, señalar el verdadero rol que le compete a la conciencia como lugar en el cual se descubre el orden. En efecto, según nuestro pensador, el orden de la historia emerge de la historia del orden, puesto que la tensión existencial hacia el fundamento del ser es el fundamento del orden humano, y el cual se realiza en tres ámbitos diferentes: en la conciencia individual, en la sociedad política, y en la humanidad en la historia. Sin embargo, el mismo Zanetti sostiene que Voegelin no explica bien en qué consiste ese fundamento, cuál es su contenido¹⁹.

Junto a las opiniones de estos investigadores, deberíamos tener en cuenta el juicio de Hans Kelsen y Eckhart Arnold, pues, aún cuando ambos responden duramente a la crítica voegeliniana del positivismo, sus afirmaciones confirman la idea de un orden con fundamento metafísico en Voegelin. En efecto, Kelsen, quien fuera profesor de nuestro filósofo en Viena, escribe, pocos años después de la Nueva ciencia de la Política, una reprobación de las tesis de su discípulo: ¿Una nueva ciencia de la política?²⁰, en la cual defiende la perspectiva positivista de la ciencia que define como antimetafísica y antiteológica. Voegelin plantea la necesidad de un fundamento absoluto y externo al análisis social para determinar lo justo y lo injusto, y esto, dice Kelsen, es establecer una cuestión que es ajena a la ciencia política. Dice así: “Lo que sugiere es, en principio, nada más que volver a la especulación metafísica y teológica de Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino. Resulta bastante extraño, ya que es una “ciencia” lo que Voegelin

¹⁸ Cf. ZANETTI G., *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, ed. Clueb, Bologna, 1989, 151.

¹⁹ Cf. idem, 66.

²⁰ KELSEN H., *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, Katz, Buenos Aires, 2006.

tiene intenciones de restaurar y, si la historia de la ciencia demuestra algo, es el hecho de que la ciencia verdadera, en tanto cognición objetiva de la realidad independiente del deseo y del temor del sujeto de la cognición, debe separarse de la especulación metafísica-teológica, es decir, de los productos de la imaginación humana deseosa o temerosa de una esfera trascendental que yace más allá del conocimiento sensorial controlado por la razón²¹. La filosofía voegeliniana, de esta manera, agrega Kelsen, reitera el error de toda metafísica de presentar valores subjetivos como verdades objetivas, cuando un valor absoluto como el que establece la metafísica clásica y cristiana no puede ser el fundamento de la ciencia política²². Sin embargo, este filósofo del Derecho profundiza en su análisis del fundamento de la teoría voegeliniana y afirma que está viciada de un problema que la teología cristiana no ha logrado resolver: la contradicción entre la trascendencia divina y la inmanencia de la presencia de lo sobrenatural en el hombre²³. Estas afirmaciones de Kelsen reclaman una respuesta, puesto que obligar a la filosofía política a no plantearse un fundamento más allá de la razón presupone reducir la experiencia racional a lo que el hombre puede experimentar con sus sentidos o con su inteligencia; además, la contradicción aparente entre trascendencia e inmanencia de la teología cristiana se resolvería con un estudio más profundo de la noción católica de lo sobrenatural que se afirma en una armoniosa relación y distinción entre lo natural y lo sobrenatural. De todas maneras, más allá de esta defensa kelseniana del positivismo, podemos concluir en que su juicio reconoce en Voegelin un fundamento metafísico de su teoría del orden

²¹ KELSEN H., o.c., 24.

²² Cf. KELSEN H., o.c., 38 y 41.

²³ Cf. Idem, 166-167.

Lo mismo sucede con el Posfacio de Echart Arnold al ensayo de Kelsen²⁴; también en este caso, la reprobación de las tesis voegelinianas contra el positivismo, suponen el reconocimiento de un fundamento del orden en el ser, en sentido realista. Además de defender las tesis del positivismo, Arnold, reafirma el sentido clásico de la trascendencia en Voegelin: “En efecto, Voegelin creía en la existencia de una esfera trascendental del ser que, oculta a la percepción sensorial del ser humano, era, no obstante, experimentable místicamente en nuestra percepción interna. Es posible hallar esta creencia, en sus distintas formas, en el espectro de la mayoría de las religiones. Lo cierto es que Voegelin rehusaba considerar el reconocimiento del ser trascendental como una verdad científica por lo cual todo aquel que no creyera en ella perdía en consecuencia, para él todo derecho a la palabra”²⁵. La crítica positivista de Arnold se concentra en descalificar la “experiencia de la trascendencia en la conciencia” que propone Voegelin, reduciéndola a un fenómeno místico individual y limitando su propuesta filosófica a unas enseñanzas morales dirigidas a estudiantes universitarios. Sin entrar en la discusión sobre la validez de que una ciencia como la teoría política se plantee la cuestión del fundamento del orden, podemos quedarnos con este reconocimiento de un fundamento metafísico del orden en nuestro pensador²⁶.

Hemos hallado una confirmación de esta perspectiva de la filosofía voegeliniana en las ponencias del Congreso sobre el pensamiento de Voegelin, organizado por la Eric Voegelin Society de la Universidad de Louisiana en el año 2000 con publicaciones en internet. Así por ejemplo, Michel Henry sostiene que, al igual que Heidegger, Voegelin hace una dura crítica a la modernidad por haber eliminado al ser trascendente de la filosofía,

²⁴ ARNOLD E., Posfacio. La “nueva ciencia” de Voegelin a la luz de la crítica de Kelsen, in ¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin, Katz, Buenos Aires, 2006, 245-296.

²⁵ Idem, 255.

²⁶ Cf. Idem, 278.

aunque no haya explicitado la noción de ser y sus consecuencias²⁷. También Henrik Syse y Asbjorn Bjornes, en sus ponencias sobre la defensa de Lucero en contra de lo que consideran una crítica exagerada de Voegelin, reconocen igualmente la trascendencia como un ser divino distinto de la conciencia humana²⁸. Lo mismo sucede en la ponencia de Thomas Heilke²⁹, y especialmente en las reflexiones de Aaron Hoffmann, sobre la consideración voegeliniana de la vida histórica de Jesús³⁰.

También la obra colectiva *Politics, Order, and History* reúne ensayos que reconocen un sentido realista de la trascendencia en nuestro pensador. Éste es el caso de Stephen McKnight, para quien la obra de Voegelin aporta una interesante perspectiva de análisis de las causas del desorden moderno, sobre todo, por haber planteado la necesidad de darle un sentido a la historia, señalando la trascendencia como su fin³¹. También para Bernhard Anderson, la idea de trascendencia en Voegelin está fundada en la revelación cristiana, como lo demuestra el primer volumen de *Order and History*³², o las observaciones de Moshe Idel sobre el análisis voegeliniano del judaísmo³³. La conclusión de Zdravko Planinc va más lejos aún y afirma que la lectura

²⁷ Cf. HENRY M.D., *Voegelin and Heidegger as Critics of Modernity*, in <http://www.artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.

²⁸ Cf. SYSE H.-BJORNES A., *Was Eric Voegelin Fair to Martin Luther? Reflections on Voegelin's treatment of Luther in the History of Political Ideas*, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.

²⁹ Cf. HEILKE T., *Calvin, Gnosis, and Anti-philosophy: Voegelin's interpretation of the Reformation*, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.

³⁰ Cf. HOFFMAN A., *History and faith: Eric Voegelin and historical Jesús Research*, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.

³¹ Cf. Mc KNIGHT S., *Order and History as the response to the theoretical and methodological problems confronting historians in the Twentieth Century*, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffield press, Scheffield, 2001, 259-281.

³² Cf. ANDERSON B., *Revisiting Voegelin's Israel and Revelation after twenty five years*, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffield press, Scheffield, 2001, 284-298.

³³ Cf. IDEL M., *Voegelin's Israel and Revelation: some observations*, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffield press, Scheffield, 2001, 299-326.

que Voegelin hace de Platón, especialmente de la noción del Más Allá, está influenciada por la idea de Dios de la teología cristiana³⁴. Michel Morrisey, por su parte, sostiene que la lectura filosófica del Nuevo Testamento que hace Voegelin se concentra en la experiencia de la trascendencia divina que manifiesta la vida de Jesús, siendo para nuestro filósofo, no sólo un relato literario, sino un evento, un encuentro con un ser real: Dios³⁵

También deberíamos tener en cuenta al profesor Danilo Castellano, otro de los estudiosos que reconoce esta búsqueda de un fundamento metafísico para el orden político³⁶. En efecto, para Castellano, el aporte de la reflexión voegeliniana consiste en este reclamo de un fundamento ontológico para el orden político, aunque se trata de un orden “mediado”, puesto que se da existencialmente a lo largo de la historia, en la conciencia individual y social. Así es, pues el orden, según Voegelin, se expresa en la representación que los hombres elaboran de él. El orden político, dice Castellano, es una aplicación del orden metafísico, puesto que hablar de política es hablar de la naturaleza humana.

Como hemos visto hasta aquí la filosofía de Eric Voegelin es una búsqueda del fundamento trascendente del orden, puesto que no se queda en sus manifestaciones externas, ni en las representaciones que de él se dan en la conciencia, sino que la tensión que constituye a la razón humana impulsa a tratar de encontrar su origen y fin último fuera del hombre, de la sociedad, y del cosmos mismo, es decir, que lo conduce hacia el fundamento trascendente o divino. Sin embargo, no todas las interpretaciones del

³⁴ Cf. PLANINC Z., The significance of Plato's Timaeus and Critias in Eric Voegelin's philosophy, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffeld press, Scheffeld, 2001, 327-375.

³⁵ Cf. MORRISEY M., Eric Voegelin and The New Testament: Developments, problems and chalenges,, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffeld press, Scheffeld, 2001, 462-500.

³⁶ Cf. CASTELLANO D., *L'ordine della política. Saggi sul fondamento e sulle forme del político*. Ed. Scientifiche italiane, Torino, 1997, 49.

pensamiento voegeliniano van en la misma dirección, por eso, presentamos a continuación la opinión de aquellos que, partiendo de una filosofía idealista, no ven en Voegelin otro fundamento que la conciencia.

El fundamento en sentido idealista y posmoderno

La filosofía de Eric Voegelin ha sido interpretada de diversas maneras, esto es, han surgido distintos modos de comprender la relación que él establece entre la trascendencia y la noción de ser. En efecto, hay quienes han destacado su búsqueda de un fundamento en el ser para la teoría política y, en consecuencia, han visto aquí una fuerte crítica a la disolución de la trascendencia en la conciencia individual llevada a cabo por el racionalismo; pero, hay también, por contraposición, algunos que han encontrado una continuidad del idealismo kantiano o hegeliano, e incluso otros estudios recientes señalan que la reflexión voegeliniana está en la línea de la filosofía del lenguaje o de los pensadores posmodernos.

Vamos a comenzar refiriéndonos a uno de los primeros trabajos en castellano sobre la teoría política de nuestro autor. Carlos Casanova en su trabajo *Verdad escatológica y acción intramundana*, sostiene que la filosofía de Voegelin es una continuación del idealismo iniciado en Kant y consumado en Hegel. Esta tesis de Casanova parece, a simple vista, difícil de sostener, puesto que toda la reflexión de nuestro pensador se funda en la crítica a los pensadores racionalistas, a los que califica de gnósticos en función de la capacidad que le otorgan al conocimiento de reconstruir el mundo.

En el capítulo primero, Casanova señala que el punto de partida del pensamiento de Voegelin se halla en su teoría de la conciencia y en la relación con la trascendencia, pero aclara desde el inicio que ésta última no debe ser comprendida en el sentido realista como un ser externo a la conciencia: "Sin apertura a la trascendencia del "yo", no puede explicarse la comunidad de verdad que anima a la sociedad que, por otra parte, es un dato de nuestra experiencia. Pero Voegelin no buscó ni reconoció lo

“trascendente”, a diferencia de los clásicos y medievales, en una apertura “hacia fuera”. El no quiso remover “las aguas relativamente pacíficas de la epistemología” ¿Dónde buscó, pues, la dimensión trascendente? La buscó en el que él juzgaba el único punto de partida posible para el analista: en su propia conciencia³⁷.

Asumiendo este punto de partida, todas las investigaciones de Casanova van a desembocar en la afirmación de un idealismo en Voegelin. Así, por ejemplo, sostiene que los “niveles de ser” de los que habla nuestro filósofo se refieren a las sucesivas visiones del mundo por las que ha pasado el espíritu humano³⁸. Además, Casanova interpreta la tensión de la que habla Voegelin como consecuencia de su concepción del ser, pues la Realidad o Sustancia, dice, es algo que está en flujo y, por lo tanto, en tensión y que se auto-ilumina y auto-revela en el proceso inmanente³⁹. Según Casanova, esto se explica porque Voegelin tomó de Kant la noción de cosa en sí, asumiéndola como el fundamento de los seres, pues nunca se puede conocer lo que los seres son “en sí” más allá de la conciencia. Más aún, se podría decir que Hegel es el padre intelectual de Voegelin⁴⁰. De allí que una de las conclusiones de este trabajo sea que Eric Voegelin entiende la ciencia política como una antropología, pero entendiendo ésta como una meditación sobre la conciencia del hombre.

Naturalmente, hay en Casanova una comprensión absolutamente personal de los polos existenciales a los que se refiere Voegelin, puesto que suprime la diferenciación que nuestro filósofo establece entre ambos. Con una interpretación idealista de las afirmaciones de nuestro pensador no sólo desaparecen las fronteras que distinguen al objeto del sujeto, sino que lo

³⁷ CASANOVA C., *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, Eunsa, Navarra, 1997, 37.

³⁸ Cf. idem, 38.

³⁹ Cf. idem 40.

⁴⁰ Cf. idem nota 80 en 42.

divino queda reducido a una representación de la conciencia individual. Dios y el alma, en Voegelin, según la opinión de este autor, son sólo símbolos diferentes, pero no dos entidades existentes distintas una de la otra, como seres totalmente independientes. La tensión es interpretada por Casanova como un proceso inmanente a la conciencia, pues para él no hay sujeto ni objeto, sino la conciencia como un todo que abarca a la totalidad de los sujetos y de los objetos y que está en tensión hacia esos polos. La Realidad trascendente sólo está en el mundo interior del hombre⁴¹, pues los conjuntos simbólicos que surgen de la luminosidad no señalan un objeto preexistente, sino que constituyen un nuevo nivel de ser, que es autoconciente y que se integra en el proceso de la realidad colectiva. Las apreciaciones de Casanova se tornan aún más confusas cuando identifica la experiencia racional con los sentimientos: "Las experiencias que dan lugar a los saberes existenciales no son, debe insistirse, intelectuales, sino sentimientos que constituyen una revelación de la Realidad, una teofanía, que tiene lugar en la acción misma (no la precede) y cuyo contenido es el hecho de la irrupción de lo divino (la Realidad trascendente) en la conciencia"⁴².

Casanova no se contenta con repetir en varios pasajes que la filosofía de Voegelin está en la línea del idealismo alemán, sino que llega a decir que asume el pensamiento hegeliano, particularmente su concepción del hombre como un ser esencialmente histórico y su visión de la historia como un proceso de devenir de la conciencia; aunque, agrega, que a diferencia de Hegel, Voegelin pone el fin fuera de la historia.⁴³

También la antropología que Casanova pretende encontrar en Voegelin es bastante confusa, porque concibe al hombre como una especie de encarnación de la trascendencia, de modo que el hombre no es más que

⁴¹ Cf. CASANOVA C., *idem*, 49.

⁴² *Idem*, 59.

⁴³ Cf. *idem*, 125.

un predicado de esa Realidad.⁴⁴ En consecuencia, el hombre no tiene que perder de vista que los símbolos son realidades sólo dentro de la conciencia: “Si se pierde la conciencia de este nivel existencial, y se presenta el contenido de una simbolización como referido a una realidad objetiva, desligado de las experiencias, entonces se imanentizan los símbolos, se opacan, dejando de apuntar hacia su origen en el ser trascendente y se identifican o funden con la estructura intencional de un horizonte civilizacional concreto: pasan a ser tópicos, en lugar de tipos existenciales, analíticos”⁴⁵.

Naturalmente, la lectura confusa de las afirmaciones de Voegelin no pueden sino desvirtuar por completo lo que nuestro pensador se proponía, al punto de afirmar que admira y estudia a dos de los principales gnósticos: Schelling y Hegel⁴⁶, cuando, en realidad, la crítica, sobre todo a la filosofía hegeliana, es uno de los puntos fundamentales de la construcción de su teoría sobre el orden. Además, Casanova agrega que según nuestro filósofo la teología y la metafísica son las responsables de haber producido la rebelión moderna al conceder a Dios y al alma una existencia objetiva. La conclusión a la que llega Casanova no tiene nada que ver con la filosofía voegeliniana, no sólo es un error de interpretación, sino una completa desvirtuación en oposición abierta con las conclusiones de todos los estudiosos del pensamiento de nuestro filósofo. No hay ningún estudio serio que sostenga que Voegelin es hegeliano, sin embargo, resulta ser una de las premisas y conclusiones más importantes de este trabajo: “Toda la teoría de la historia de Voegelin es un intento de superar el peligro de totalitarismo que entraña el sistema hegeliano, pero un intento que acepta bastantes de los supuestos esenciales de ese sistema. Después de haber sentado que toda verdad es histórica y que tiene su origen y su fin en una realidad semejante al absoluto de Hegel (un sujeto del que los hombres y sociedades concretos no

⁴⁴ Cf. idem 141 y 145.

⁴⁵ Idem, 239.

⁴⁶ Cf. idem 283.

son más que predicados), añade Voegelin que esa Realidad es trascendente a toda verdad histórica concreta⁴⁷.

Este estudio de Casanova nos plantea el desafío de una relectura de los escritos de Eric Voegelin, dado que una primera lectura de sus obras nos conduce a conclusiones completamente opuestas a las señaladas por este autor. Se puede reconocer que no siempre los textos voegelinianos son totalmente claros en lo que respecta a los principios gnoseológicos y metafísicos sobre los cuales establece su teoría sobre el orden; sin embargo, sus afirmaciones, no se pueden interpretar en perspectiva idealista, porque se estaría contradiciendo el propósito mismo de sus reflexiones. De todas maneras, queda claro que una de las tareas que queda por emprender en el estudio del pensamiento de nuestro filósofo es investigar sobre el fundamento que sostiene el orden.

Antes de comenzar nuestra relectura de los textos de Voegelin en la búsqueda del fundamento de su teoría, queremos presentar la opinión de otros estudiosos de su filosofía. En primer lugar, vamos a referirnos a las conclusiones de Peter Petrakis en su estudio comparativo de la filosofía de Voegelin con el pensamiento de Paul Ricoeur⁴⁸. Para Petrakis, la filosofía de Voegelin está centrada en la iluminación del proceso interior cognitivo sobre el que se asienta el orden. La relación entre lo finito y lo infinito es lo que lleva a los seres humanos a elaborar una concepción del orden del ser en el cual la persona participa, y por el cual construye símbolos, mitos, conceptos procurando descubrir el fundamento de la trascendencia hacia la que se dirige. Es esta búsqueda de la verdad de la existencia lo que, según Petrakis, convierte a nuestro filósofo en un crítico de la modernidad, y en un pensador

⁴⁷ *Idem*, 419.

⁴⁸ PETRAKIS P.A., *Voegelin and Ricoeur. Recovering Science and Subjectivity through Representation*, in *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns, Searching for foundations*, ed by Peter Petrakis and Cecil Eubanks, Univ of Missouri Press, Columbia, 2004.

posmoderno a la vez, porque lo que se estudia no es el ser de las cosas, sino la experiencia que la conciencia hace de ellos, es decir, el lenguaje y su capacidad de representación. Allí es donde se pone de manifiesto la estructura del orden⁴⁹, y por eso, lo que hace legítimo la construcción de símbolos es el rol que juega el ser humano en su participación del orden y el lugar que él ocupa en la jerarquía de los seres.

En consecuencia, el fundamento de la reconstrucción de la teoría política está en el redescubrimiento de esos símbolos, es decir, en la narración. En este sentido, para Petrakis, Voegelin es un posmoderno. La realidad no es algo externo a la misma conciencia humana: "La verificación interna de la verdad dentro de la conciencia humana es el mayor componente del pensamiento de Voegelin en cuanto tal. Sin embargo, en un sentido importante, es esencial comprender su pensamiento. Su rechazo de las ideas y su opción por los símbolos es ilustrativa. El problema con las ideas no es que sean representaciones. Esto no se puede evitar. La peligrosidad de las ideas es que son susceptibles de la materia real a ser estudiada, la experiencia humana. Según Voegelin, la realidad no es lo que existe en el mundo material sino la experiencia de los seres humanos conscientes, y en cuanto tal, la verdad de la previa experiencia de las simbolizaciones tiene que ser autenticada por una verificación interna"⁵⁰. De esta manera, llega a la conclusión de que el gran aporte de nuestro pensador consiste en haber puesto el fundamento del orden en la subjetividad de la conciencia, pues su investigación histórica no consiste más que en buscar los rastros de las diferentes experiencias del orden, con lo cual, agrega Petrakis, se trata de una investigación del fundamento sin caer en el fundamentalismo. En esto coincide con la filosofía del lenguaje de Ricoeur, aunque Voegelin no se

⁴⁹ Cf. idem, 13.

⁵⁰ Idem, 50.

cuestione el lenguaje en cuanto tal, pues allí pone las bases para una teoría política y ética⁵¹.

En la misma línea, Murray Jardine considera a Voegelin un pensador posmoderno, un filósofo del discurso, cuyo aporte fundamental consiste en la recuperación del aspecto oral y auditivo de la narración en una sociedad donde predomina el conocimiento por lo visual⁵². En efecto, nuestro pensador, según este autor, es uno de los que pretenden decir que, en la capacidad humana para el discurso, están las fuentes para construir una nueva comprensión del orden político y moral, como también lo hacen H. Arendt, J. Habermas y A. MacIntyre, aunque cada uno de modo diferente. Esa capacidad, continúa Jardine, es limitada, y, por lo tanto, son muchos los símbolos con los cuales se representa el orden. Además, ocurre que la vigencia de los símbolos también decae con el paso del tiempo, y por eso, es valioso el intento de Voegelin por rescatar la trascendencia que ha dejado de lado la modernidad. En este sentido, su obra, mediante la recuperación del discurso, ayuda a la teoría a construir un fundamento sin fundamentalismos⁵³. Este aporte de Voegelin, concluye Jardine, nos reenvía al discurso, a sus posibilidades y a la necesidad de estudiar las metáforas con las cuales nos representamos el orden a través de símbolos religiosos, filosóficos, políticos, científicos, etc: "La teoría política de Voegelin puede ser entendida como un escape de la superficialidad de la orientación visual de la modernidad y en cuanto tal proveer un punto de partida para una más profunda reconstrucción de la teoría política sobre las bases de una más equilibrada orientación sensitiva, para extender a lo que señala la experiencia

⁵¹ Cf. *idem*, 61.

⁵² JARDINE M., *Sight, Sound and Participatory Symbolization*. Eric Voegelin's Political Theory as an attempt to recapture the Speech dimension of human experience, in Eric Voegelin's *Dialogue with Posmoderns*. Searching for foundations, ed. Petrakis-Eubanks, ed. Univ. of Missouri Press, Columbia, 2004.

⁵³ Cf. *idem*, 79.

ritual como una fuente del orden político, para el desarrollo de las comunidades de virtud”⁵⁴.

Jeffrey Bell, es otro de los estudiosos que ve a un filósofo en la línea del pensamiento posmoderno⁵⁵. Para Bell, hay que comprender en profundidad la crítica que Voegelin hace de la filosofía moderna al calificarla de pensamiento gnóstico, puesto que lo que pretende nuestro pensador es restablecer el vínculo entre la trascendencia y la inmanencia, para lo cual se debe establecer la conciencia, su experiencia del orden, como fundamento para la trascendencia. El error de los filósofos gnósticos consiste en haber simplificado y en haber colocado fuera de la conciencia esa experiencia de la metaxy, en la cual se plasma la relación entre la trascendencia y la inmanencia, porque, ellos piensan esta relación como si los polos fueran dos seres reales diferentes⁵⁶.

Voegelin, dice Bell, no quiere fundamentar el orden en una realidad trascendente fuera de la conciencia, como el Agathon de Platón, el Nous de Aristóteles, o la ratio aeterna de los tomistas, sino en la misma razón humana. Por eso su filosofía resulta ser una crítica a la metafísica, como la de Derrida, la de Deleuze, o la de otros teóricos posmodernos. De todas maneras, esta crítica a la metafísica no es un rechazo total de ella, sino el intento de encontrar un fundamento distinto de la misma conciencia: “Si Voegelin ofrece una crítica de la metafísica, es sólo una crítica de ciertas tendencias de la metafísica, esto es, de la tendencia a hipostatizar la metaxy y el flujo de la existencia. El no quiere negar la validez del proyecto de la metafísica, si un proyecto tal es entendido como una investigación en los símbolos engendrados por la experiencia de la trascendencia, realidad eminente. El

⁵⁴ Idem, 91.

⁵⁵ BELL J.A., Inmanence/Trascendencia. Deleuze and Voegelin on the conditions for the Political Order, in Eric Voeglin's Dialogue with posmoderns. Searching for Foundations, Petrakis-Eubanks eds., ed. Univ. of Missouri, Columbia, 2004..

⁵⁶ Cf., idem, 101.

llamado de Voegelin a una revigorización de los símbolos, por un eros que llegará a ser mejor por el amor al Bien, es por lo tanto, una llamada fundada en una comprensión metafísica del alma⁵⁷. Según la interpretación de Bell, entonces, el más allá de nuestro pensador es la experiencia de la trascendencia, experiencia que no supera nunca los límites de la conciencia misma.

Una conclusión semejante es a la que arriba William Paul Simmons en su estudio comparativo entre el pensamiento de Voegelin y el de Emmanuel Levinas⁵⁸. Ambos, dice Simmons, tienen en común el propósito de rechazar las filosofías totalizantes y las políticas totalitarias. Ambos pensadores se proponen resaltar esta dimensión de la existencia humana que se manifiesta en la relación con lo divino. Ambos quieren evitar identificar la trascendencia con un objeto, con una realidad que la señale como el *summum bonum* y de lugar a fundamentar un *summum malum* en la política⁵⁹. Sin embargo, la diferencia entre ambos consiste en que mientras en Voegelin el nexo entre lo humano y lo divino, está puesto en el hombre maduro que está abierto a lo trascendente; en Levinas, el ego es el centro desde el que surge esa búsqueda de la infinitud del Otro. Y así como en este último el fundamento para la política y la ética se halla en la fenomenología del otro, en Voegelin. el fundamento para la ética se halla en el alma del hombre maduro.

Simmons propone la reinterpretación de la teoría voegeliniana a partir de uno de sus ensayos: *Right by Nature*. Cuando allí Voegelin habla de "the ontology of ethics" (la ontología de la ética), dice este estudioso, no se refiere al fundamento último del ser, sino al hombre mismo: "Voegelin puede escribir una ontología de la ética porque la ética está basada en la

⁵⁷ *Idem*, 105.

⁵⁸ SIMMONS W.P., *Voegelin and Levinas on the "Foundations" of Ethics and Politics. Transcendence and Immanence revisited*, in *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns. Searching for foundations*, eds Petrakis-Eubanks, ed. Univ. of Missouri Press, Columbia, 2004.

⁵⁹ *Cf. idem*, 122.

participación de una persona individual en la existencia concreta. La ética es conocida no en abstracto, sino en la acción concreta – sólo a través de la acción concreta del *spoudaios*, que es la persona que participa en la *metaxy* con su alma ordenada por la trascendencia”⁶⁰.

Por último, también Edgard Findlay ve en Voegelin una crítica posmoderna a la metafísica, a partir de la comparación que hace con el filósofo checo Jan Patočka⁶¹. Voegelin, dice este autor, está en la línea del pensamiento posmoderno por su crítica a la metafísica clásica; sin embargo, aclara, no es totalmente un posmoderno, puesto que rescata la trascendencia. Y así coincide con Patočka en su propuesta de recuperar la experiencia de la trascendencia dejada en el olvido por la filosofía moderna.

Findlay propone una comprensión más profunda de la metafísica subyacente en el pensamiento voegeliniano, apoyándose en el último escrito de Voegelin: *The Beggining and the Beyond: a meditation on Truth*, que forma parte de su obra póstuma: *Order and History V*. Una lectura más atenta de este escrito, dice este estudioso, nos permite descubrir el verdadero sentido del símbolo *Beyond* (Más Allá), que Voegelin quiere proponer como fundamento del orden. El más allá del cual habla Voegelin, continúa Findlay, no es un objeto o un ser trascendente, sino la experiencia de la trascendencia, por eso critica toda dogmatización de lo divino y lo considera una desviación⁶². El *Beyond* es el símbolo de la experiencia de la trascendencia, experiencia que permanece siempre en los límites de la conciencia. El error moderno consiste en comprender este símbolo como si fuera una “cosa”, pues no existe una realidad trascendente como entidad, fuera de lo que el hombre concibe en su razón. No hay un ser objetivo, ni una verdad objetiva.

⁶⁰ Idem, 133.

⁶¹ FINDLAY E.F., *Politics, Metaphysics, and antifoundationalism in the Works of Eric Voegelin and ja Patočka*, in *Eric Voegelin Dialogue with Posmodern, Searching for foundations*, Petrakis-Eubaks eds, Univ. of Missouri press, Columbia, 2004.

⁶² Cf. Idem, 149.

Sin embargo, esta posición crítica respecto de un realismo metafísico, dice Findlay, no significa que Voegelin sea totalmente posmoderno, porque él quiere recuperar el lugar central de la trascendencia para una teoría política y ética. Y en este sentido, nuestro filósofo puede ser considerado un pensador clásico, pues pretende retomar los símbolos de la filosofía clásica, sin caer en la comprensión de los polos de la existencia, es decir, la conciencia y lo divino, como seres reales y diferentes. En conclusión, Voegelin y también Patocka son críticos de la metafísica, pero defensores de la trascendencia: "Ambos filósofos argumentan fuertemente que todo intento por comprender el fin total y la complejidad de la condición humana requerirá trascender su inmediato y simple contexto dado. Es alcanzado el más allá de los límites de la realidad dada, cuestionando y buscando la totalidad que reúne a todo el mundo, que nosotros comenzamos a vivir de acuerdo a nuestro potencial como seres humanos⁶³.

Nuestro estudio sobre el fundamento del orden

Nosotros nos propusimos investigar sobre el fundamento del orden en Eric Voegelin, puesto que, como hemos visto, las opiniones son divergentes. Así es, pues mientras para algunos se trata de un filósofo que intenta darle al pensamiento político un fundamento en el ser y una orientación hacia la trascendencia; para otros, en cambio, la trascendencia se reduce a los límites de la conciencia, y por eso no puede haber más fundamento que el ser de ella y los efectos que produce: los símbolos, el lenguaje, etc.

La investigación sobre el pensamiento de Voegelin presenta una primera dificultad: su obra no tiene una organización sistemática, pues él prefirió el estilo ensayístico al de los tratados filosóficos. Por este motivo, si se pretende conocer su pensamiento en profundidad una de las tareas que

⁶³ Idem, 167.

debe emprenderse es la de exponer, en forma sistemática, las principales tesis de su teoría sobre el orden. Y esto es lo que vamos a tratar de hacer en este trabajo, concentrando nuestra atención en el texto mismo del autor, y en las obras principales o en aquellas en las que se refiere más directamente a la perspectiva filosófica del orden.

Nos proponemos estudiar el verdadero alcance metafísico de esta teoría del orden. Por esa razón nos pareció que la comparación con la filosofía clásica cristiana, la que Voegelin conocía, admiraba y en parte asumía, podría permitirnos profundizar en esta perspectiva filosófica. De allí que incluyamos en esta investigación la idea de orden en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino.

Asumiendo estos puntos de partida, hemos querido estructurar nuestro estudio en tres grandes partes: en la primera, presentaremos los elementos constitutivos de la reflexión voegeliniana; en la segunda, expondremos su análisis de las causas de la ausencia de orden; y en la tercera, haremos un estudio comparativo con la idea de orden en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

La primera parte está compuesta de tres capítulos. En el primero, señalamos el punto de partida para la construcción de una teoría del orden con fundamento en el ser y no sólo en la conciencia: la distinción entre los seres. Por eso, mostramos que Voegelin asume la perspectiva platónica y se opone abiertamente a la hegeliana, destacando la necesidad de una Causa primera inteligente y de una Causa Final, ambos como seres diferentes del mundo. El orden se halla en el cosmos, que es una totalidad ordenada, y también en el interior del hombre y en la sociedad; todos estos órdenes están vinculados porque se fundan en la armonía universal de la cual proceden. La primera afirmación metafísica de Voegelin sobre el orden es que, si el hombre no descubre la existencia de un fin que no sea el mundo ni su propio ser, no puede entender ni realizar el orden, con lo cual, en nuestra opinión, se distancia y se opone a cualquier interpretación idealista que se sustenta en

una reducción de los seres a la conciencia y en la consiguiente eliminación de cualquier finalidad fuera de la misma.

En el capítulo segundo, nos propusimos profundizar en la relación que tiene la conciencia con la trascendencia, relación que, en la filosofía voegeliniana, se expresa mediante la representación de la verdad. En efecto, para Voegelin, la conciencia está constituida por una tensión existencial reflexiva, mediante la cual el hombre participa del orden existente en el cosmos. El orden, por lo tanto, se experimenta en la conciencia, pero esa experiencia no queda limitada a la representación, sino que la reenvía a un fin trascendente, que es un ser distinto de la razón humana. De allí que cada vez que los hombres pudieron percibir con mayor claridad la naturaleza de lo trascendente, se produjeron verdaderos avances cualitativos o "saltos en el ser". La metodología que sigue nuestro filósofo es buscar en la historia las diferentes representaciones del orden, pero esto es sólo el camino para llegar a una conclusión de tipo metafísico: el orden se manifiesta en la conciencia, pero no es creado por ella.

De esta manera, llegamos al tercer capítulo en el que nos propusimos exponer las primeras conclusiones respecto del fundamento del orden en Voegelin. En primer lugar, demostramos que no se puede interpretar el pensamiento voegeliniano correctamente si se deja de lado la armónica relación que él establece entre el principio antropológico y el soteriológico, como hacen aquellos investigadores que pretenden reducir toda esta teoría del orden al hombre. En este sentido, conviene tener también presente cuál es la relación que establece Voegelin entre el orden y la historia, puesto que si bien ella es el ámbito en el cual la conciencia lo experimenta, la tensión constitutiva de dicha conciencia la impulsa fuera de la historia hacia la trascendencia, la cual no es histórica. Sin embargo, es cierto también que Voegelin no deja totalmente claras las relaciones entre la conciencia y la realidad, la dependencia y la autonomía en la existencia de éstos dos polos.

La segunda parte de este trabajo trata sobre las causas del desorden, puesto que consideramos que no tendríamos una visión completa de la teoría del orden en Voegelin, si no nos referíamos a la naturaleza del desorden. En efecto, si uno lee con atención los textos de nuestro filósofo no puede dudar de su crítica a la filosofía idealista, pues la considera causa del desorden interno y social.

En efecto, en el cuarto capítulo, nos referimos a la noción voegeliniana de desorden. Allí vemos como Eric Voegelin concibe el desorden como una psicopatología espiritual, causada por la negación de esa tensión constitutiva de la conciencia hacia la trascendencia; la ausencia convierte a la ansiedad en angustia existencial. Todos los hombres se preguntan por el fundamento divino de los seres. El análisis de los textos de Platón le permite a Voegelin profundizar en esta ausencia de armonía en el alma y en la civitas, causada por la eliminación del Más Allá, para concluir en que la edificación de una comunidad política no puede ser el fin de la existencia humana.

En el capítulo quinto, nos referimos a una de las tesis más originales de la filosofía voegeliniana: la afirmación de que la filosofía moderna es una nueva versión del gnosticismo. En efecto, en ese antiguo movimiento pseudoreligioso, se genera una nueva forma de ver el mundo como algo desordenado y en cual el hombre se siente extraño, una realidad que tiene que ser recreada mediante el conocimiento. La modernidad asume estos principios y le concede a la razón la capacidad de permitirle al hombre su realización. Es tan clara y tan profunda la crítica que Voegelin hace del idealismo que resulta imposible pensar que las conclusiones de su teoría sobre el orden puedan ser comprendidas en sentido kantiano o posmoderno. Precisamente, el objetivo de toda su tarea intelectual fue señalar los orígenes que el totalitarismo político generado por las ideologías tiene sus raíces en esta desvirtuación de la experiencia del orden.

En el sexto capítulo, nos ocupamos de lo que Voegelin considera la inversión total del orden: la filosofía de Hegel. Nuestro pensador presenta al idealismo absoluto como la negación radical del fundamento metafísico del orden, al señalar que la experiencia de la conciencia es aquí reducida a una investigación de los fenómenos internos a ella, asumiendo como punto de partida que, fuera de ella, no existe nada. Es ésta una revolución egofánica, pues tiene origen en la voluntad de establecerse como principio de todo y concluye en la absorción total de la trascendencia en la conciencia. Nadie puede afirmar, como lo hace Casanova, que Voegelin admire y siga al filósofo que él califica de manipulador, mentiroso. Es el polo opuesto de la visión platónica del orden, la desvirtuación de sus conceptos, aquellos que Voegelin pretende rescatar con toda su teoría sobre el orden. En el fondo del análisis voegeliniano, subyace el principio metafísico que dice que no puede haber orden si no hay seres distintos y si éstos no se dirigen hacia un fin que no sean ellos mismos.

Toda la filosofía de Eric Voegelin se basa en una concepción metafísica de la noción de orden, por eso quisimos comprender el verdadero alcance de sus conclusiones en la comparación con la idea de orden de la filosofía cristiana de San Agustín y Santo Tomás. A esto dedicamos la tercera parte de este trabajo.

En el capítulo siete, presentamos la visión agustiniana del orden, es decir, su definición y la explicación de la presencia del mal en el universo, para entrar luego en las diferentes manifestaciones de la Armonía Universal. Este capítulo concluye con la aplicación del orden a la historia y la lectura de su sentido a la luz de la lucha entre las dos ciudades. El último punto de este capítulo se refiere a las desvirtuaciones del pensamiento agustiniano que señala el mismo Voegelin.

En el capítulo ocho, nos referimos a la perspectiva tomista del orden. Se trata de un enfoque diferente del orden, en el cual ya no prima la dimensión histórica, sino más bien, la consideración del ser y de sus

diferentes formas de realización. El mundo está ordenado porque existen seres diferentes que constituyen una jerarquía. En Tomás de Aquino, el orden se funda en base a dos nociones metafísicas: la de finalidad y la de relación. En cuanto a la primera, coincide con la reflexión voegeliniana, pues la noción de tensión en nuestro filósofo es lo que el Aquinate desarrolla como idea estructurante del orden: la finalidad. Sin embargo, en cuanto a la constitución metafísica del orden, es posible encontrar diferencias, puesto que mientras Tomás sostiene que el orden en sí mismo no es un fin sino una relación, un ser accidental que expresa un vínculo entre dos seres sustanciales, Voegelin nunca explica el ser mismo del orden. Quizás por eso, la teoría voegeliniana del orden requiera una mayor profundización de las nociones de conciencia, participación y ser, haciendo especial hincapié en la relación establecida entre la conciencia y la trascendencia como polos diferentes de la realidad.

Voegelin asume la perspectiva agustiniana de un orden que le da sentido a la historia y también incorpora la perspectiva finalista del pensamiento realista, por lo que se opone radicalmente a la visión idealista del orden. Sin embargo, las conclusiones de su teoría del orden no presentan con total claridad el fundamento metafísico del orden, es decir, las relaciones entre la conciencia y la trascendencia, o bien, cuáles son todas las implicaciones ontológicas de esa trascendencia. De esto nos ocupamos en las conclusiones, donde intentamos extraer una síntesis que resuma nuestro estudio, y que responda al problema del fundamento del orden planteado por las diferentes interpretaciones de la filosofía voegeliniana.

PARTE I . EL FUNDAMENTO DEL ORDEN

CAPÍTULO 1. LA TRASCENDENCIA COMO FUNDAMENTO

La filosofía de Voegelin es una filosofía de la trascendencia, puesto que todo su esfuerzo intelectual estuvo dedicado a resaltar la necesidad de una dimensión trascendente para que el hombre pueda plasmar un orden en su interior y en la sociedad. Sin embargo, algunos autores, como hemos señalado en la introducción, afirman que la trascendencia de la que habla nuestro filósofo es una realidad que existe sólo en la conciencia. En nuestra opinión, en cambio, no se puede reducir la trascendencia voegeliniana al pensamiento del hombre, puesto que cuando él habla de orden está hablando de dos polos diferentes que estructuran el orden.

En efecto, el concepto más importante de la teoría de Voegelin es: el Más Allá. Él rescata este símbolo creado por Platón para construir su noción de trascendencia, y señala a la filosofía de Hegel como la absoluta desvirtuación de esta noción. En este primer capítulo seguiremos el análisis voegeliniano de las tesis platónicas para poder comprender, con mayor claridad, cual es el fundamento del orden y la teoría voegeliniana sobre el orden. En primer lugar, veremos la noción de Más Allá; luego, la existencia del orden en el alma; y, finalmente, la proyección social de ese orden interno que debe tener por referencia siempre al Más Allá.

En nuestro estudio del pensamiento voegeliniano, comenzaremos por determinar el fundamento de la teoría del orden, es decir, la estructuración de la realidad en dos polos existenciales. Antes de comenzar con la exposición del pensamiento voegeliniano, debemos decir que la noción de orden ocupa un lugar central. Como afirma Zanetti: “no asombrará que, en la interpretación de los fenómenos históricos, el concepto clave sobre el cual se centran y hacen pivot los esfuerzos interpretativos de Voegelin sea justamente el de orden; no asombrará tampoco que tal concepto, así como se configura poco a poco en el curso de la investigación, represente también el resultado

obtenido, la teorización clara por sí misma: esta filosofía de Voegelin, se define, sintéticamente, como una filosofía del orden”⁶⁴.

En efecto, el pensamiento de Voegelin bien puede definirse como una filosofía del orden. Sin embargo, debemos reconocer que nos encontramos con la dificultad de que se trata de un concepto bastante complejo en la filosofía política y también en nuestro autor. La complejidad de la cuestión viene del hecho de establecer una relación causal entre el orden y el desorden en la realidad política, puesto que admitir un orden sería reconocer que éste existe antes en la naturaleza de los seres que lo componen, aunque no se dé luego de manera uniforme, sin excepciones. Siguiendo el razonamiento de Zanetti, podemos decir que esto se verifica cuando un pensador como Hobbes admite el principio del desorden en el estado natural del hombre, desorden que se expresa en la lucha de unos contra otros. El único remedio para ese estado es el miedo a la muerte, a partir del cual se puede establecer la justicia y el orden. Por otra parte, aunque se asuma la idea de orden, siempre habrá un principio, de desorden, que lo limite. Así sucede con la “excelente polis” construida por Platón en la República, la cual se va disgregando lentamente por ese mínimo de inevitable imperfección que siempre está presente. Además, está también la cuestión de la solidez o precariedad del orden logrado, pues si es posible la desintegración total, seguramente se volvería incierto.

El tema del orden surge en el siglo VI a.C. con los presocráticos cuando se preocupan por establecer el principio de todas las cosas, el arjé a partir del cual se estructura el universo. En este caso, le faltaba el componente subjetivo, pues se refiere sólo al cosmos como realidad física y armónica.

⁶⁴ ZANETTI G. , La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin, ed. Clueb, Bologna, 1989, 48.

El concepto se hace más complejo desde Heráclito y Parménides, cuando la noción de orden se plantea a todos los hombres y se establece una diferencia con el orden del resto de los seres. A partir de aquí la noción de orden se aplica a la política, pues el orden cósmico se reflejaba en el orden político mediante la representación que del primero se hace el hombre en su conciencia. El concepto de esta manera expresa dos aspectos, el de jerarquía y ordenamiento y el de finalidad⁶⁵.

1.1. El fundamento divino

Nuestro pensador construye una teoría política a partir de la noción de orden señalando los dos referentes principales para la reflexión filosófica: Platón y Hegel. En efecto, el pensamiento voegeliniano propone un retorno a la metafísica, es decir, darle nuevamente a la filosofía el fundamento en el ser; para lo cual se debe volver a interpretar los símbolos platónicos y analizar la propuesta de la modernidad, especialmente en su máximo exponente.

Ese retorno al fundamento metafísico lo realiza mediante la búsqueda del orden, una elección inteligente, porque ciertamente el orden supone el ser, distintos seres. De esta manera, el estudio no queda limitado al análisis de una praxis política, sino que indaga en la naturaleza del hombre y del cosmos para, desde allí, elaborar una comprensión de la realidad que sea la base de su acción política.

Esta investigación de nuestro filósofo no es sistemática. No hallamos entre sus obras un tratado sobre la cuestión del orden, no era su estilo. Por este motivo uno de los grandes desafíos que emprendemos ahora consiste en tratar de reunir sus ideas dispersas en su obra, de manera de lograr una visión clara de su filosofía. Entre sus escritos, los 5 volúmenes de *Order and*

⁶⁵ Seguimos en esto a ZANETTI G., oc., nota 33, 84-85.

History constituyen su principal aporte; en ellos, él trata de exponer la cuestión del orden en la historia, o bien la historia del orden. Nosotros vamos a referirnos principalmente a ella, aunque para algunos temas usemos otras obras.

El primer dato que podemos referir de esa obra se halla en el volumen V, *In search of order*. En este escrito póstumo, nuestro filósofo hace un balance del tema y rescata fundamentalmente dos pensadores que, de alguna manera, son los más importantes: Platón y Hegel. La visión es clara y profunda, porque la tarea del filósofo griego fue fundar la ciencia política, y lo hizo estableciendo el fundamento más firme: la naturaleza humana. Para pensar la pólis hay que conocer al ser humano y descubrir que sus aspiraciones de felicidad trascienden las posibilidades terrenales. La idea de Bien como ser trascendente es el fin de la ciudad. Para el filósofo alemán, en cambio, la conclusión se encuentra exactamente en el polo opuesto. La política no puede tener un fin trascendente, porque el ser espiritual y eterno está dentro del mundo y, en él, se desarrolla por un proceso dialéctico.

De esta manera, surgen dos órdenes distintos, o mejor dicho, hay una construcción de un orden y una inversión del mismo. En efecto, la elección de estos dos pensadores como tesis y antítesis está indicando que el análisis tiene que ver con el fundamento metafísico. ¿Puede haber orden si no hay dirección hacia un fin distinto de uno mismo? Para el filósofo griego, la conciencia debe dirigirse a la contemplación de la Idea de Bien; para Hegel, por el contrario, la conciencia como momento del Espíritu Absoluto construye la realidad que sólo existe en ella, por lo tanto, no se dirige a otro ser más que a ella misma. En la filosofía platónica, la Idea de Bien se diferencia del mundo, en la hegeliana, no hay más que momentos diferentes de un proceso dialéctico de oposiciones sin distinción de seres.

Por eso, para Eric Voegelin, la teoría sobre el orden transcurre en el arco que va desde Platón a Hegel, aunque halla un largo proceso en el cual intervienen varios factores, como el gnosticismo y sus nuevas versiones.

El pensamiento platónico tiene como característica saliente el subrayar la “distancia” que hay entre el mundo y su causa eficiente y final; la reflexión hegeliana, en cambio, se distingue por la “identidad” entre ambos. Así es, pues para nuestro pensador, los pensadores alemanes realizaron una verdadera revolución respecto de la conciencia y las relaciones entre el sujeto y el objeto del conocimiento; lo cual significó no sólo un cambio en la gnoseología, sino también en la metafísica. En este proceso, hay un concepto clave, el de especulación, y una forma de entenderlo que conlleva una inmanentización del más allá:

“La tensión de la existencia en la participación había sido eclipsada; el Más Allá de Platón de la realidad divina se había encarnado en el “más allá” de la imaginación de los especuladores. Y como consecuencia, la especulación pudo proclamarse a sí misma como la última revelación de la conciencia existencial, y con esta capacidad, como la fuerza que determina toda la historia futura. La historia del orden ha sido transformada en un orden de la historia cuya verdad había sido hecha inteligible mediante el esfuerzo del especulador, y desde que su verdad había sido hecha inteligible, pudo ser traída a su conclusión en la realidad de acuerdo con el sistema de ciencia del especulador”⁶⁶.

Lo verdaderamente revolucionario en esta filosofía fue que la imaginación especulativa se convirtió en la nueva fuente de la verdad en la historia. Pues hubo un proceso de cambio en el significado en algunos de los principales símbolos, particularmente de la idea de “experiencia de la conciencia”. Estos cambios produjeron gran ambigüedad motivo por el cual

⁶⁶ *Order and History V, The collected Works of Eric Voegelin vol 18*, Univ. of Missouri Press, Columbia, 2000, 65. El texto en inglés dice así : “the tension of existence in the metaxy had been eclipsed; Plato’s Beyond of divine reality had become incarnate in the “beyond” of the speculators imagination. As a consequence, the speculation could proclaim itself as the ultimate revelation of existential consciousness and, in this capacity, as the force that would determine all future history. The history of order had been transformed into an order of history whose truth had been made intelligible through the speculator’s effort, and since its truth had become intelligible, it could be brought to its conclusion in reality according to the speculator’s System of science”. Todas las traducciones de Voegelin son nuestras.

se hace ahora necesaria una tarea de clarificación de los mismos. Y éste es precisamente el objetivo que se fija Voegelin con sus reflexiones. Lamentablemente, no pudo él concluir con este objetivo, no alcanzó a terminar su estudio sobre Hegel, lo sorprendió la muerte y sólo nos dejó la parte I, de la cual vamos a tratar a continuación.

Nuestro filósofo sostiene que Hegel se propuso construir una ciencia de la experiencia de la conciencia, pues así lo manifiesta en la Fenomenología, donde descubre la naturaleza de la conciencia y de su movimiento dialéctico; dice así:

“este movimiento dialéctico que la conciencia realiza sobre sí misma, de acuerdo tanto al conocimiento como a su objeto, en tanto que forma en su nuevo verdadero objeto, es propiamente (únicamente) lo que es llamado experiencia”⁶⁷.

Hegel elimina el objeto del conocimiento como una realidad externa, situándolo totalmente en el interior de la conciencia; de esa manera, introduce una ambigüedad en el proceso de formación-deformación de la experiencia. Esta operación se inicia cuando traduce el periagógé de Platón (prisionero en las caverna) por el Umkehrung; se trata de las vueltas que da en torno a las sombras en el muro y de su ascenso a la luz.

El idealista alemán, sostiene Eric, está en el lugar del prisionero, abiertamente en oposición a las sombras, en la caverna de su era, y considera a las deformaciones doctrinales de la teología proposiciones deformadas de la metafísica y la ontología; un intelectualismo sagaz, por un lado; y por otro, un criticismo o escepticismo, una exuberante fantasía extática, edificación de sermones o sentimentalismos, elevaciones sin pensamientos. Sucede lo contrario en Platón, ya que, para él, es la luz del

⁶⁷ “this dialectical movement which consciousness perform on itself, regarding both its knowledge and its object, inasmuch as there arises form in it its new, true object, is properly (eigentlich) that which is called experience *Order V, 70*.”

Más Allá la que ilumina al prisionero, y él lo recibe como agregado a su estado propio.

Toda esta interpretación se produce porque Hegel realiza una inversión de la conciencia en la inconciencia, mediante una deformación de los símbolos platónicos que genera un conflicto con la realidad. La pretensión del filósofo idealista es crear la "ciencia de la experiencia de la conciencia", para lo cual elimina de la conciencia del filósofo la experiencia del ser como búsqueda de la verdad en la realidad divina del más allá.

Y éste era precisamente el camino que había seguido Platón, ya su filosofía había sido un intento por explorar la experiencia de esta búsqueda, es decir, por conocer la naturaleza de estos movimientos divinos-humanos de ascenso hasta las alturas del más allá, y de descenso a las profundidades cósmicas del alma. Forman parte de estos movimientos: la meditación anamnética, el análisis de la existencia en las tensiones entre la vida y la muerte, entre el Nous y las pasiones, entre la verdad y los sueños de las opiniones, hasta la visión (Leyes) de la fuerza divina que crea. Esta realidad en la conciencia del filósofo y su luminosa simbolización en su existencia fue reemplazada por la experiencia de la conciencia y relegada a ser una inconsciente necesidad⁶⁸.

Para definir mejor este proceso hegeliano, Voegelin usa un término de Jung y dice que, en Hegel, hay un olivion, es decir, un acto deliberativo de la imaginación para olvidar esa presencia del Nous y sacarla de la experiencia de la razón. En efecto, nuestro filósofo sostiene que, si se examina en profundidad el inconsciente de Hegel, se puede percibir una clara oposición del símbolo Geist con el Nous de Platón. Para fundamentar esto, refiere un pasaje de la Historia de la Filosofía en el que Hegel sostiene que la verdad es sólo real como sistema, y que la sustancia es esencialmente

⁶⁸ Cf. Idem, 74.

sujeto, y que esto se manifiesta en la percepción que pronuncia el Absoluto como Espíritu.

De allí que, para Voegelin, el mérito del pensamiento platónico consista en haber creado el Beyond, es decir, el símbolo con el que expresa la experiencia de la realidad divina. El hombre participa de esa realidad divina durante su vida en este mundo; a esta participación la denomina metaxy.

El Beyond platónico se expresa en el Nous, que es el ser que existe más allá de las cosas finitas; y éste es el ser que Hegel transformó en el concepto de la cosa pensada, independiente del ser de las cosas. Esa transformación, sostiene Voegelin, consiste en una deformación lingüística, porque convierte a los símbolos del helenismo y del judeo-cristianismo en conceptos intencionales. Es el gran error de Hegel, el haber fusionado la cosa en sí con la cosa pensada. De esta manera, creó un nuevo simbolismo del Ser, haciendo que el sujeto logre tener una sustancia en un proceso histórico “dialéctico” que se prolonga hasta el esjatón, su fin. Con esta desaparición de los seres, se vuelve inútil la existencia de una Causa, por eso Dios pasa a ser un sonido sin sentido. Dice Voegelin que eso sucede en la proposición hegeliana *Gott ist das Sein*:

“En esta proposición, “Dios” es para Hegel el sujeto en dos sentidos. Primero, el sujeto gramatical del cual el ser es predicado; segundo, el es el sujeto en el sentido de una conciencia auto-reflexiva. Como sujeto gramatical, Dios es para Hegel un ente superfluo. Si las oraciones comienzan con “Dios” – como en “Dios es Eterno, o el Amor, o el Ser, o el Uno”-, entonces Dios es un sonido sin sentido, un mero nombre del cual solo el predicado dice lo que él es; este inicio vacío (de la oración) se convierte en conocimiento real sólo en su fin”⁶⁹.

⁶⁹ VOEGELIN E., *Order* V, 80: In this proposition, “God” is for Hegel the subject in two meanings. First, he is the grammatical subject of which Being is predicated; and second, he is the subject in the sense of a self-reflective consciousness. As a grammatical subject, God is for Hegel a superfluous entity. If sentences begin with

En efecto, Hegel vacía el nombre de Dios y lo convierte en un sujeto gramatical que tiene que tomar el lugar del Ser, y de esta manera, el nombre "Dios" indica un ser o una esencia o alguna cosa general que existe como un sujeto. Con este vaciamiento del concepto Dios, se produce la muerte de Dios, porque de hecho la ambigüedad hegeliana termina por hacerlo desaparecer. Por este motivo, agrega nuestro pensador, habría que tomarse muy en serio la muerte de Dios, que se presenta como una de las características más salientes de la modernidad occidental.

Naturalmente, esta desaparición de Dios no es que afecte sólo a las realidades celestiales, por el contrario, tiene una directa relación con el mundo terrenal, con la vida y el pensamiento de los hombres. Los dioses, que en principio tienen que ver con el más allá, están realmente presentes en la existencia terrenal en la medida en que su existencia influye en los movimientos de orden y desorden de las almas humanas.

Hegel era muy consciente de las consecuencias de sus afirmaciones, continúa reflexionando Eric Voegelin, a partir de pasajes de la Fenomenología que lo atestiguan. Él sabía el resultado de estas conclusiones, porque no era la primera vez en la historia que los dioses morían, ya había sucedido en la antigüedad (en la teología estoica y en Aristófanes). Él también sabía que, para no morir, los dioses deberían ser recordados como dioses vivos, y en la Fenomenología, la parousia concluye en el conocimiento absoluto, que es especulación reflexiva. Conocía también el "simbolismo del recuerdo" en Hesíodo (Teogonía); esta acción de la memoria consistía en la experiencia de la realidad como un "Todo", y de la cual se pasó a la noción del "más allá".

"God" as in "God is Eternal" or "the Love", or "the Being", or "the One", then God is senseless sound, a mere name of which only the predicate says what he is; "this empty beginning (of the sentence) become real knowledge only in its end".

Aunque es cierto que en Hesíodo no hay una clara diferenciación entre el ser de las cosas y el de Dios y ambos aparecen, más bien, como polos de una existencia que consiste fundamentalmente en una tensión entre ambos extremos de esa totalidad, no obstante, estos polos, aunque formen parte de una misma realidad, son distantes. El poeta era particularmente sensible a esa tensión entre esos polos de la realidad aunque su lenguaje, por cierto, no siempre evitaba las ambigüedades. Varios siglos después, en San Buenaventura (*Itinerarium mentis in Deum*), este proceso interior de recuerdo distinguirá los polos como realidades diferentes, el Único Dios que es el Ser y las cosas que son el no-Ser, si bien esto no significa que se rompa esa tensión existencial entre ambos. Hegel reinterpreta esta idea de la experiencia del recuerdo dándole un contenido diverso, pues en él el ser se convierte en un proceso que constituye la conciencia que se desarrolla en la historia.

De esta manera, llegamos a nuestra primera conclusión en la investigación del fundamento de la teoría del orden en Eric Voegelin: la conciencia y la trascendencia constituyen dos realidades diferentes, no pueden identificarse, pues para que exista el orden no basta con que el Más Allá sea un símbolo. Si la trascendencia es sólo una idea, como dice Voegelin, desaparece el símbolo, y con él la posibilidad de un orden. No es suficiente con la existencia del Más Allá en la imaginación de un filósofo, pues se produce una deformación del símbolo, el cual se convierte en superfluo. En otras palabras, para que exista la posibilidad de una teoría sobre el orden hay que rescatar lo esencial de la perspectiva platónica, la idea de la existencia de un ser diferente de este mundo como fundamento de éste, es decir la “distancia” que separa a ambos; y, por consiguiente, hay que evitar convertir la trascendencia en un “sonido sin sentido”

1.3. El fundamento está fuera del cosmos

En este segundo punto del capítulo vamos a tratar de dar un paso más en el estudio del fundamento del orden en Voegelin, pues lo que nos

proponemos destacar ahora es de qué manera entiende la relación del mundo con el orden. En efecto, nuestro autor, asumiendo la filosofía de Platón quiere dejar en claro que el orden no surge de este mundo, sino que proviene del Más Allá. Por eso su análisis se detiene particularmente en las nociones de Demiurgo, Modelo, idea de Bien, etc. como veremos a continuación.

La idea voegeliniana de los dos polos existenciales que son el fundamento de la estructura del orden tiene su origen en la concepción platónica del cosmos como una totalidad ordenada. Ese todo no consiste en una realidad estática, sino dinámica, es decir, en un proceso continuo de formación con dos extremos: el mundo visible, y el más allá y una realidad intermedia: la *psyché*. Ésta es una realidad mixta, compuesta de elementos de uno y otro de los extremos, y es en donde se participa y percibe ese gran orden creado por el Artífice.

Para empezar por este orden cósmico, Voegelin vuelve sobre el *Timeo*, sobre esta síntesis final del pensamiento platónico, porque en ella encuentra el fundamento de una filosofía del orden. Hay una primera afirmación sobre la cual se asienta la teoría del orden: los dos polos que estructuran la totalidad de la realidad no deben ser comprendidos como seres estáticos y separados completamente uno del otro, sino como extremos de una misma realidad que se estructura a partir de la tensión entre ambos.

Por otra parte, esa realidad es una totalidad que abarca a los seres causados y también a la Causa de los mismos. Toda la multiplicidad de seres confluyen en un conjunto que tiene la propiedad de ser una única realidad.

En consecuencia, el mundo de las realidades del más allá, el mundo de las ideas, no está al margen de la historia de los hombres, sino por el contrario, inserto en el corazón de ésta, en cuanto participa de la lucha histórica por la realización del orden, siendo como es, principio y fin de todo. Lo divino y lo ideal están presentes en el mundo material, puesto que las

ideas son las causas ejemplares de las cosas sensibles. Hay un Modelo a partir del cual todo llega a existir y que se refleja en las perfecciones del mundo material: la idea de Bien, la cual es, a la vez, el fin al que tienden todos los seres, y en manera particular el hombre, que se realiza por la contemplación de la misma.

Para Voegelin, a partir de estos postulados, se puede elaborar una concepción sobre el orden y el desorden en el mundo, por esta razón, al final de su gran obra *Order and History*, vuelve sobre el *Timeo*. Es que allí se hallan los cimientos de la noción de orden político. Por este motivo también nosotros hemos elegido invertir el orden cronológico de las obras para comenzar por este diálogo platónico.

Vamos a intentar rescatar, ahora, las enseñanzas más importantes de nuestro filósofo en su estudio sobre este escrito⁷⁰. Sigue estando aquí la preocupación por la sociedad política como sucedía en la República, aunque esta vez Platón ya no sólo se plantea la búsqueda del Estado ideal induciendo a los hombres a la práctica de la justicia; sino que hace un viraje hacia una concepción más pragmática de la política, asumiendo como parte de ésta el desorden y los enfrentamientos. Todo esto, sin perder de vista que el tema central de la obra es el orden cósmico como fundamento de todo otro orden. En esta perspectiva, hay que decir que el gobierno racional y ordenado del mundo es la condición previa para la realización de un orden moral y social; por esto, si bien se trata del orden del universo, no se limita a ser una filosofía de la naturaleza, ya que el razonamiento va más allá y se pregunta por la causa final que explica la naturaleza de todas las cosas⁷¹.

⁷⁰ Se trata de una de las últimas obras de Platón, junto con el *Crítias* y fue escrita antes de las *Leyes*, siendo, por lo tanto, expresión de la madurez de su pensamiento cf. GUTHRIE W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, vol V, Gredos, Madrid, 1992, 258-259.

⁷¹ Esta obra es la respuesta definitiva de Platón a la gran cuestión que plantea la filosofía, esto es, a la relación entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y la

En el *Timeo*, según nuestro filósofo, hay un enfoque diferente de la cuestión del orden, una visión mucho más amplia y profunda del mismo, que no se queda en la descripción de los fenómenos políticos, sino que procura dar al problema del orden un sustento más estable y real, en última instancia, el del ser mismo de las cosas. Así lo percibe, expresándolo de esta manera:

“La República, proyecta el alma en las tiendas de la sociedad. El *Timeo* la proyecta más allá a la tienda del cosmos. En la República, el alma forma el modelo para el orden de la polis, en oposición a Trasímaco, quien concibe el orden materialmente como la imposición exitosa del interés del más fuerte sobre el más débil de naturaleza. En el *Timeo*, el alma forja el modelo de orden para el cosmos, en oposición a Demócrito, quien concibe el orden cósmico como una armonía que surge de la constelación de elementos atómicos. La esfera del ser es ahora penetrada por el alma hasta sus límites. En lo que concierne a la construcción metafísica, ninguna esquina del universo, se ha escapado a los materialistas como un punto de apoyo desde donde el orden del alma podría ser negado por principio. El orden del cosmos es consubstancial con el orden de la ciudad y del hombre”⁷².

Para Eric Voegelin, Platón había proyectado antes el alma en la ciudad; ahora, en cambio, ella es proyectada al cosmos. El orden de la psyche tiene un referente, que es el orden existente en el universo. Con lo cual, sostiene, el pensamiento platónico contribuyó notablemente al problema

naturaleza, y además, al problema de cuál se originó primero cf. GUTHRIE W.K.C., o.c., 261.

⁷² VOEGELIN E., *Order* III, 237-238: “The Republic projects the soul on the canvas of society. The *Timaeus* projects it on the still larger canvas of the cosmos. In the Republic the psyche furnishes the model of the order for the polis, in opposition to Thrasymachus, who conceives social order materialistically as the successful imposition of the interest of the stronger on the weaker natures. In the *Timaeus* the psyche furnishes the model of order for the cosmos, in opposition to Democritus, who conceives cosmic order as a harmony arising from the constellation of atomic elements. The realm of being are now penetrated to their limits by psyche. As far as metaphysical construction is concerned, no corner of the universe is left to the materialist as a foothold from where the order of the psyche could be negated on principle. The order of the cosmos consubstantial with the order of the polis and of man”

de la encarnación de la idea en la realidad histórica, que se expresa mediante el mito, como símbolo que revela la relación entre el alma y el cosmos.

No obstante ello, el mismo Platón se encarga de señalar los límites de este propósito en el inicio del *Timeo*, al definir este intento de conocimiento como una “exposición probable”⁷³. Dice así: “mantener lo que dijimos al principio, la fuerza de un logos probable”⁷⁴.

Después de aceptar esta confesión de humildad intelectual del filósofo griego, hay que reconocer el valor de esta doctrina que tiene el mérito de haber expresado con gran claridad la noción de origen del universo. En efecto, la primera gran afirmación consiste en reconocer que el orden existente en el cosmos no surge espontáneamente de él mismo, sino que es puesto por el demiurgo que interviene en la creación del mundo sensible. El hecho de que el mundo no sea un caos, sino un conjunto ordenado de seres, se explica porque recibe el orden de otro ser.

Eric Voegelin encuentra en esta visión platónica las bases para una teoría del orden, pues éste no puede existir sin un principio y un fin. Esa Causa Primera no puede ser sino una Causa Inteligente, puesto que existe una armonía, una proporción entre los elementos del mundo; y sobre todo, existe una finalidad. Ese principio y ese fin no pueden identificarse con el mundo material, sino que remiten a una realidad trascendente. Dentro de esa realidad, se halla el Demiurgo, al que nuestro pensador llama “la fuerza ordenadora”:

⁷³ La relativización de los alcances del esfuerzo racional tiene una explicación. El discurso es “probable”, puesto que no es posible un conocimiento seguro del mundo natural, por ser un mundo del devenir sobre el cual sólo se puede tener “opinión”. En otras palabras, son dos los motivos por los que el discurso es probable: 1- porque el mundo es sólo una semejanza cambiante de un modelo inmutable; luego su descripción sólo puede ser provisional y semejante, no definitiva e inmutable como el logos sobre el modelo. 2- ni el que habla ni los que escuchan pueden trascender las limitaciones de la naturaleza humana cf. GUTHRIE W.K.C., o.c., 267.

⁷⁴ *Timeo*, 48d.

“Por lo tanto, podemos decir que Platón, en el símbolo del Demiurgo, ha concentrado los elementos de la “fuerza ordenadora” que salva las distancias del abismo entre el ser eterno de las formas paradigmáticas y la realidad en la cual ella deben corporizarse”⁷⁵

Un rápido repaso de los conceptos platónicos nos va a permitir comprender mejor la noción de trascendencia que intenta rescatar nuestro pensador. En realidad, son varios los elementos que intervienen para que el mundo exista: un Artífice, un modelo eterno y el material informe sobre el cual Aquel actúa. Ese Artífice es necesariamente un ser inteligente, de otra forma, no se explicaría la organización del cosmos ni la finalidad del mismo. Platón lo llama Demiurgo, o también Dios, Padre, Procreador, y lo compara con un artesano o técnico. Y dice que, así como un zapatero o un carpintero trabajan sobre un material dado para lograr el modelo o forma que tiene ante sus ojos o en su mente, de la misma manera procede este Demiurgo.

En efecto, el Artífice no actúa como un creador que hace surgir las cosas de la nada, él trabaja a partir de una materia ya existente con el fin de formar seres según las realidades eternas. Su obra consiste en hacer, juntar, ordenar o dar forma a los elementos que hasta ese momento estaban dispersos en un desorden.

Para entender el orden según la filosofía platónica como la asume Voegelin, se debe uno remontar al origen de los seres, al mundo de las ideas, donde se encuentra la Causa Suprema, aquella que es “la mejor de las causas”. Puesto que el mundo sensible, sostiene Platón, tiene una causa y ésta lo creó según un modelo divino⁷⁶.

⁷⁵ VOEGELIN E., *Order* III, 251: “Hence we may say that Plato, in the Symbol of the Demiurge, has concentrated the elements of “ordering force” that bridge the gulf between the eternal being of paradigmatic forms an the reality in which that have to be embodied”.

⁷⁶ “es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo, y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró

También el orden tiene su realización paradigmática en el mundo de las ideas. A partir de ese modelo, el Demiurgo mezcla los diferentes elementos que conforman el universo y plasma el orden en el mundo sensible. Haciendo, de esta manera, que todas las cosas sean buenas, es decir, ordenando la materia que de suyo es caótica, llevándola hacia la armonía, y por tanto, a la belleza y a la perfección. Una clara manifestación de esta tarea del Artífice, dice Platón, se halla en los seres humanos cuando se une el alma al cuerpo⁷⁷. El filósofo griego relaciona el orden con la bondad, la belleza y la perfección del mundo. Esto expresa la voluntad divina, presenta al orden como una manifestación del Bien, y destaca la función que cumple en él la inteligencia al imponerle un orden a la necesidad⁷⁸.

Luego Platón agrega algunos elementos que explican mejor la obra del Demiurgo. En primer lugar, la vincula con la noción de proporción, puesto que establecer el orden a partir del material de que se dispone no es otra cosa sino fijar la justa proporción según la cual deben combinarse los elementos, de manera tal de constituir los diferentes seres que forman parte de este mundo. En segundo lugar, habla de la existencia de una Forma genérica suprema que está al inicio de la acción de dicho Artífice, durante la creación del mundo sensible. Esa Forma es una criatura viva inteligible que

generado y engendrado. Decíamos además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: ¿qué modelo contempló su artífice al hacerlo?, ¿el que es inmutable y permanente o el generado? Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró al modelo eterno; pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, miró al generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los generados y aquél, la mejor de las causas": idem 28b-29 a.

⁷⁷ "el universo nació, efectivamente por la combinación de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convención de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible": idem 30 a.

⁷⁸ "el universo nació, efectivamente por la combinación de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convención de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible": idem 48 a.

contiene en sí las formas de todas las especies subordinadas. Aunque el mismo filósofo reconoce que resulta difícil establecer con claridad en qué consiste dicha Forma, afirma que, es posible decir que se trata del Modelo según el cual el Cosmos es creado y en cierta forma lo identifica con el mismo Artífice, al menos en que es un ser vivo, en que es bueno, y en que es racional⁷⁹. Otro de los elementos que aparecen en la descripción de la creación de los seres, la existencia de una materia previa que no termina de definir con claridad en qué consiste y que se denomina así: “receptáculo y, por así decir, nodriza de todo devenir” (49b). Esta materia es una sustancia plástica maleable, capaz de tomar la forma del recipiente que la recibe, y que por esto es definida también como espacio o sede que está en continuo movimiento. Es en este receptáculo donde el Artífice, Causa Inteligente que permanece siempre trascendente al mundo sensible, plasma las formas⁸⁰.

Platón logra exponer un pensamiento más profundo, porque obtiene una síntesis en la que el cosmos se presenta como una totalidad ordenada con la unión de dos elementos de los cuales resulta no sólo el orden, sino también la bondad, la belleza y la armonía: la necesidad (ananké) y la inteligencia (Nous). La necesidad se manifiesta en la fuerza y el movimiento confuso de la materia; la inteligencia, en cambio, en la proporción que establece en las cosas, pero sobre todo, en orientarlas a todas hacia un fin.

⁷⁹ Si se siguiera una interpretación aristotélica, se diría que esa Forma es el conjunto de ideas que están presente en la mente del artesano; si además se le agregara la perspectiva cristiana, se podría decir que son las ideas que Dios tiene en su mente antes de crear. Pero no es posible identificar en la filosofía platónica a esta Forma con las ideas divinas, causa ejemplar de los seres creados, pues las formas platónicas aparecen como seres existentes en sí mismos, independientemente de la mente que las concibe. En realidad, la perspectiva platónica pretende subrayar más bien la comparación con la tarea de un artesano, ya que el Demiurgo trabaja a partir de un material preexistente.

⁸⁰ Si bien Platón no explica del todo cómo se produce este proceso, sí deja en claro que se trata de la obra de una Inteligencia, para que el movimiento de lo sensible, que de suyo tiende al caos y a la confusión, adquiera un orden. Es en este punto donde se distancia de algunos de los filósofos griegos que lo precedieron (Empédocles-Demócrito) quienes sólo veían al azar como explicación del origen del movimiento en el universo.

Así resulta un todo compuesto de distintos seres relacionados entre sí y en el que cada cosa ocupa su lugar, dentro de una armonía universal. Todo esto como resultado de la mezcla asombrosa de necesidad e inteligencia⁸¹. Por último, y con el fin de dar más datos sobre la acción propia del Artífice, Platón afirma que la Razón prevalece sobre la Necesidad mediante el uso de la sabia persuasión, que es su forma propia de actuar (47e-48a). En efecto, la Necesidad, que aparecía en algunos pensadores griegos como una fuerza inexorable de poder invencible, cede, en esta perspectiva a los argumentos de la Razón. Ésta le imprime dirección, finalidad a lo que es, para él, una “causa errante” (48a), a la indocilidad de la materia.

Esta es la forma de concebir la trascendencia que quiere recuperar nuestro pensador. Voegelin destaca el lugar que ocupa la Psyché en el orden del mundo material: “Además, la psyché es la sustancia que está difundida en todo el cosmos. Ella anima no sólo el cosmos mismo sino hasta el *zoon empsychon*, sino que es también la sustancia creativamente ordenadora en todas sus subdivisiones que desciende hasta el hombre, ya que el Demiurgo moldeaba el mundo como una criatura viva con todas las cosas en ella “similar a ella en relación con la sustancia”⁸². Por todo esto, y como síntesis del aporte de esta teoría que se expone en el *Timeo*, Voegelin agrega:

“la sustancia del cosmos, incluido el hombre y la sociedad, es la psyche iluminada por la inteligencia. La psyche es la fuerza que transforma el desorden de la materia en un orden al imponer el paradigma de las formas en

⁸¹ De allí que otra de las nociones íntimamente relacionadas con la de orden sea la de número, puesto que el Demiurgo establece la proporción y medida en los elementos que componen el mundo mediante el número (53a), con el cual se alcanza a determinar una base geométrica para la materia.

⁸² VOEGELIN E., *Idem*, 251-252: “Moreover, the psyche is the pervasive substance of the cosmos. It animates not only the cosmos itself into a *zoon empsychon* but is the creatively ordering substance in all its subdivisions down to man; for the Demiurge fashioned the cosmos as a living creature with all things in it “kindred to it with regard to their substance” (30 d- 31 a)”.

ella. El paradigma mismo del cosmos es inaccesible al intelecto del hombre; nosotros lo vemos solamente en la imagen creada por el Demiurgo⁸³.

La filosofía voegeliniana sobre el orden asume la doctrina platónica, como señalamos arriba, y en particular, toma como punto de partida el Timeo. En esta obra Voegelin halla el fundamento del orden, o bien la primera realización del mismo en el cosmos; primera, porque del orden que el Demiurgo plasma en el cosmos se sigue el orden del alma, y de éste, a su vez, el que se realiza en la sociedad. Esta secuencia tiene su razón de ser en la misma naturaleza de los entes, y por este motivo, el político no puede obrar de manera arbitraria sino que debe realizar una tarea semejante a la que el Artífice realizó en la creación del cosmos, siguiendo el modelo eterno. Se trata de un proceso de incorporación de las formas ideales a la realidad cambiante del mundo, lo que Voegelin denomina “mito de la encarnación”, es decir, la acción por la cual la necesidad (ananké) deja de ser una realidad caótica y se convierte, mediante la tarea de la razón (nous), en un sistema ordenado.

De este estudio voegeliniano de la filosofía de Platón podemos extraer la siguiente conclusión: el orden no tiene su origen en este mundo. El que genera el orden que contemplamos en el cosmos en un intermediario, una fuerza ordenadora que proviene del Más Allá, el Demiurgo. Esta causa del orden es una Causa inteligente, es el Nous, que introduce la armonía mediante su acción racional. El orden, además, que genera el Demiurgo tiene su modelo en el mundo de las ideas, no puede ser nunca algo que surja exclusivamente de la razón humana. Y, por último, en esta concepción del orden prevalece la noción de finalidad puesto que el Demiurgo trabaja por un orden que se dirige hacia el Más Allá. De esta manera, podemos decir, que

⁸³ VOEGELIN E., Idem : “The substance of the cosmos, including man and society, is psyche illuminated by intelligence. Psyche is the force that transforms the disorder of matter into order by imposing on it the paradigmatic form. The paradigm of the cosmos itself is inaccessible to the intellect of man; we see it only in the image created by the Demiurge”

Voegelin siguiendo a Platón completa la afirmación del primer punto: la trascendencia no es una idea, sino una realidad diferente de la conciencia, y, esa trascendencia es la fuente originaria del orden en el mundo⁸⁴.

1.3. La fuente del orden social

Podemos dar un paso más en esta investigación del fundamento del orden si continuando con el estudio que Voegelin hace de Platón, nos detenemos en la concepción de lo que es la verdadera misión del filósofo: el que contempla el orden del cosmos, lo plasma en su vida mediante las virtudes, y él transmite a los demás esta armonía. Sin embargo, Platón, como señala nuestro filósofo, deja en claro que no puede considerarse él a sí mismo fuente del orden, y por eso contrapone y critica el estilo de los sofistas. Este análisis de Platón, como ya dijimos, no es una reflexión abstracta sobre la filosofía griega, sino el modo de concebir el orden en Voegelin. De hecho, desde sus primeros ensayos nuestro autor asevera que una sociedad ordenada democráticamente tiene que estar libre de las teorías que niegan la trascendencia, como sucede especialmente con las ideologías⁸⁵.

En primer lugar, nuestro pensador menciona al simbolismo del descenso, pues Platón comienza diciendo: “Bajé ayer al Pireo con Glaucón”. De esta manera, dice Voegelin, él recurre a un simbolismo, el descender a una profundidad, que existía entonces en la filosofía y en la literatura; por ejemplo, en Heráclito, en Esquilo y en el mismo Homero en la Odisea, cuando menciona el descenso de Odiseo al Hades. En efecto, la obra consiste en un diálogo que tiene lugar en Atenas con ocasión de instituir un festival en honor

⁸⁴ Dante Germino afirma que Voegelin no sólo asume la filosofía de Platón, sobre todo, las nociones de tensión y trascendencia, sino que se siente plenamente identificado con el objetivo de su teoría: resistir al desorden, rescatando la visión del Más Allá, cf. *Editor's Introduction, The Collected Works of Eric Voegelin vol. 16*, Univ. Of Missouri press, Missouri, 2000, 25-28.

⁸⁵ Cf. VOEGELIN E., *Democracy in the New Europe* (1959), in *Published Essays 1953-1965, The Collected Works of Eric Voegelin vol.11*, Univ. of Missouri press, Columbia, 59-69.

de la diosa Bendis, en la casa de Polemarco, y se inicia con el relato del regreso de un grupo de espectadores que vuelven contentos del festival y de la procesión. En ese contexto, Sócrates desciende al Pireus, que es un símbolo del Hades.

En la República, Platón recurre a este simbolismo al inicio y también al final, pues ésta se cierra con otro descenso, el de Er, el de su alma, que baja y toma un cuerpo, estableciendo así un paralelismo entre el mundo de abajo de Sócrates y el de Er. El símbolo resalta la naturaleza de la condición humana que aparece como una existencia en el mundo de abajo, en el Hades⁸⁶. A partir de esta afirmación, la cuestión que se plantea es si debe el hombre permanecer en el mundo de abajo, o bien, tiene poder para ascender de la muerte a la vida⁸⁷.

El punto de partida de la obra, como señala Voegelin, es la preocupación por la situación social de desorden en Atenas. En esas circunstancias, es cuando se manifiesta con mayor claridad la misión que tiene que cumplir el filósofo en la pólis, ya que debe ser él quien ponga orden en la comunidad. Así es, pues el filósofo es el que ascendió del mundo inferior del Hades a la luz de la verdad del mundo superior. En la concepción platónica, se trata de un ascenso del alma a la luz del verdadero día, ascenso que se convierte en el principal objetivo de la obra.

La vida terrenal de los seres humanos se define en ese ascenso y descenso, porque, a partir de lo que el filósofo contempla en el mundo de las ideas, puede perfeccionar este mundo sensible. ¿Y qué es lo que contempla

⁸⁶ La *República* es la más extensa y una de las más perfectas obras de Platón. En el título, ya se define el tema de la obra: "El estado, o sobre la justicia"; es decir, la naturaleza de la justicia y la injusticia y sus consecuencias en la vida social. La justicia no se identifica aquí con una virtud en particular, sino que designa el conjunto de las virtudes que perfeccionan al hombre; por el contrario, la injusticia no es sólo un vicio, sino la totalidad del mal, individual y social.

⁸⁷ Cf. VOEGELIN E., *Order III*, 109.

allí arriba? El paradigma divino del orden, el modelo que debe seguirse en la conformación de la sociedad. De esta manera, la organización de la comunidad no surge de abajo ni es una realidad puramente externa, sino que se origina en el más allá y en el interior del alma que lo ha conocido. Naturalmente, dice Voegelin, se trata del problema que tenemos que resolver todos los hombres en nuestra existencia, por eso y con razón, nuestro pensador señala que el mismo Platón se convierte en sujeto de la obra, ya que es su misma experiencia la que da origen a esta teoría. Es Platón mismo el que se resiste a la muerte espiritual y al desorden que había invadido Atenas, es él quien quiere lograr un orden diverso en su interior ⁸⁸.

Así es como en esta obra se produce un cambio en el enfoque de la cuestión del orden, un desplazamiento hacia la interioridad, donde el orden se plasma en primer lugar para, desde allí, volcarse luego a lo social. Esta prioridad que tiene el orden interno con respecto al orden social determina, entonces, el primer ámbito de combate entre las fuerzas que instauran el orden y aquéllas que lo corrompen, entre la virtud y el vicio, el alma misma y no la plaza pública:

“Platón era sumamente consciente del conflicto y de su polaridad. La filosofía no es una doctrina del verdadero orden, sino la luz de la sabiduría que desciende sobre la lucha; y la ayuda no es una parte de información sobre la verdad, sino el arduo esfuerzo por encontrar las fuerzas del mal e identificar su naturaleza. Ya que la mitad de la batalla es ganada cuando el alma puede reconocer la forma del enemigo y, consecuentemente, sabe que el camino que debe seguir va en la dirección opuesta. Por lo tanto, Platón en la República trabaja con pares de conceptos que señalan el camino iluminando ambas realidades... La justicia no es definida en abstracto sino en

⁸⁸Naturalmente, se trata del problema que tenemos que resolver todos los hombres en nuestra existencia, por eso y con razón, nuestro pensador señala que el mismo Platón se convierte en sujeto de la obra, ya que es su misma experiencia la que da origen a esta teoría. Es Platón mismo el que se resiste a la muerte espiritual y al desorden que había invadido Atenas, es él quien quiere lograr un orden diverso en su propio interior Idem 115.

oposición a las formas concretas que asume la injusticia. El verdadero orden de la pólis no es presentado como un estado ideal, pero los elementos del verdadero orden son desarrollados en oposición directa a los elementos del desorden en sociedad circundante. Y la forma, el Eidos, de la Arete en el alma crece en oposición a las formas de desorden en el alma”⁸⁹.

Voegelin resalta, de esta manera, la profunda relación que la doctrina platónica establece entre el orden interno y el político, tal como lo hace, por ejemplo, en el capítulo IV de la República, donde examina los elementos del orden social, es decir, la definición de justicia. El objetivo, agrega nuestro pensador, es ofrecer resistencia a la corrupción de la sociedad, mostrando la verdadera naturaleza de la virtud por oposición a las enseñanzas de los sofistas. Así es como Platón expone su teoría de la justicia mediante los siguientes símbolos⁹⁰. En primer lugar, compara a la justicia con la salud del cuerpo; puesto que, así como ésta se puede definir como el establecimiento del orden natural entre las partes del cuerpo, la injusticia, que por el contrario, puede compararse con la enfermedad, se identifica con la pérdida de dicho orden y con la falta de subordinación entre las partes⁹¹. Sin embargo, la justicia tiene más que ver con el orden interno⁹²,

⁸⁹ VOEGELIN E., *Order* III, 117: “Plato was supremely conscious of the struggle and its polarity. Philosophy is not a doctrine of a right order, but the light of wisdom that falls on the struggle; and help is not a piece of information about truth, but the arduous effort to locate the forces of evil and identify their nature. For half the battle is won when the soul can recognize the shape of the enemy and, consequently, knows that the way it must follow leads in the opposite direction. Plato operates in the *Republic*, therefore, with pairs of concepts that points the way by casting their light on both... The right order of the polis is not presented as an “ideal state”, but the elements of the right order are developed in concrete opposition to the elements of disorder in surrounding society. And the shape, the Eidos, of Arete in the soul grows in opposition to the many eide of disorder in the soul”

⁹⁰ Cf. *Order* III, 118 y ss.

⁹¹ “la virtud, por consiguiente, es, si puedo decirlo así, la salud, la belleza, la buena disposición del alma; el vicio, por el contrario, es la enfermedad, la disponibilidad y la flaqueza”, *República* 444 D.

⁹² “La justicia, en efecto, es algo semejante a lo que prescribíamos, en concepto de que no se detiene en las acciones exteriores del hombre, sino que se arregla el interior, no permitiendo que ninguna de las partes del alma haga otra cosa que lo que le concierne y prohibiendo que las unas se entrometan en las funciones de las otras.

y ese orden del alma que tiene su origen en la virtud es similar al que genera la inteligencia, cuando ordena el caos inicial del cosmos dirigiendo las fuerzas de la necesidad hacia un fin. En este caso, el hábito virtuoso ordena el espíritu, frenando los placeres y las pasiones y haciendo que el hombre sea dueño de sí mismo⁹³, esto es, por el dominio de la parte superior del alma sobre el apetito sensitivo, que es insaciable por naturaleza y, por ello, causa de desorden en numerosas ocasiones⁹⁴.

De todas maneras, el orden que produce la virtud no queda encerrado en los límites del alma sino que la trasciende proyectándose a la ciudad, puesto que, en cierto sentido, puede llegar a identificarse con ella: "la justicia puede pertenecer a un hombre individual y a la totalidad de la ciudad" (368 e)⁹⁵. Por esta razón, en la concepción platónica, el estado puede considerarse como una ampliación del individuo, esto es, como si fuera un hombre de estatura y fuerzas mayores que las del natural. Además, por el mismo motivo, así como existen distintos tipos de hombres existen también distintos tipos de ciudades⁹⁶.

Quiere que el hombre, después de haber ordenado a cada una de las funciones que les son propias; después de haberse hecho dueño de sí mismo y de haber establecido el orden y la concordia entre estas tres partes, haciendo que reine entre ellas perfecto acuerdo", *República* 443 d.

⁹³ Cf. *Order* III, 164.

⁹⁴ Cf. *idem* 180.

⁹⁵ El fundamento de esta doctrina se halla en la concepción griega que identificaba la ética y la política, el bien de los individuos estaba estrechamente relacionado con el Bien del Estado en que habitaban, pues naturalmente la vida buena se expresaba en las relaciones interpersonales; por otra parte, era la misma comunidad la que debía fomentar y hacer posible la práctica de las virtudes cf. GUTHRIE W.K.C., o.c., 427.

⁹⁶ No todos los hombres se interesan por llevar una vida virtuosa, hay quienes se conforman con satisfacer sus necesidades básicas; por eso, hay un tipo de ciudad que está constituida por los que cumplen oficios simples, porque son agricultores, constructores, tejedores, artesanos, mercaderes, etc. En esta clase de ciudad, la virtud de la justicia se desarrolla en un grado más bien elemental. Un segundo tipo de *civitas* sería aquella en la que sus ciudadanos procuran otra clase de bienes, algo más sofisticados, bienes no sólo materiales sino también espirituales como los del arte, por ejemplo. Una ciudad que, además, necesita un ejército apto y una defensa eficiente, porque tiende a expandirse y a conquistar nuevas tierras. Finalmente, existe también

Nuevamente la noción de orden vuelve a ocupar el centro de la atención, porque la conclusión es clara y contundente: para construir una sociedad política es imprescindible comenzar por la educación de sus hombres, es decir, que la edificación se inicia con la ordenación del alma por la formación en las virtudes. Esa tarea comprende a todos, aunque asume una particular importancia la formación de la clase dirigente, es decir, de los guardianes. Ellos deben combinar las siguientes cualidades: salud física, espíritu elevado y naturaleza filosófica⁹⁷.

Todo esto permite entender la importancia que los griegos le asignaban a la tarea educativa en la pólis; ella es un instrumento de construcción de este orden comunitario, su misión es lograr el equilibrio de las energías, lo cual genera de por sí la belleza, es decir, la armonía. Así aparecen vinculados con la noción de orden las ideas de proporción y ritmo, mediante los cuales se asocian valores estéticos y cualidades formales que generan la simetría⁹⁸.

una ciudad que es de un nivel superior y que se llamó: el estado ideal platónico. Se trata de una comunidad en la que sus miembros ya no se conforman con la satisfacción de las necesidades ni tampoco con los bienes de lujo, sino que desean otro tipo de realización individual y grupal. Una ciudad que se podría definir como buena, puesto que ella se construye a partir de la justicia que ordena todo. En efecto, pues, no basta con una organización externa que garantice el cumplimiento de las funciones individuales, sino que se pretende construir un orden social sobre el fundamento de un orden interno. Una ciudad, por lo tanto, que ayude a vivir las virtudes de forma tal que éstas ordenen la agitación que originan las pasiones, de las cuales surgen la mayoría de los conflictos, para esto resulta fundamental la tarea educativa que forme en la virtud y aleje de los vicios.

⁹⁷ Cf. GUTHRIE W.K.C. o.c., 432.

⁹⁸“De manera que, por lo tanto, la excelencia de la forma y del contenido en el discurso, de la expresión musical y del ritmo y la gracia de la forma y el movimiento, armoniza en su totalidad con una naturaleza en la que se ha establecido perfecta y verdaderamente la bondad del carácter. De manera que, si los jóvenes deben llevar a cabo su labor propia en la vida, tienen que perseguir estas cualidades doquiera puedan hallarse. Y se las puede hallar en todas y cada una de las formas de arte, tales como la pintura, el arte de tejer, el bordado, la arquitectura, la fabricación de muebles; también en el cuerpo humano y en todas las obras de la naturaleza: en todas ellas se hace presente o ausente la gracia y el atractivo. Y la ausencia de gracia, de ritmo y de armonía está casi unida a la bajeza de pensamiento y expresión y a la bajeza de carácter, mientras que su presencia acompaña a esa excelencia moral y autodominio

Los guardianes son los constructores del orden social, son los que gobiernan y, por ello, es necesario que logren antes en ellos mismos ese orden⁹⁹. Nunca pierde de vista el objetivo principal, es decir, hay que fundar la pólis en la virtud de la justicia, para lo cual cada uno debe cumplir con su propio trabajo y no hacer el de otro¹⁰⁰. La contemplación del orden del mundo constituye la condición para gobernar la ciudad. Los filósofos, dice Platón, deben gobernar, porque son ellos los que tienen en su mente el modelo de las verdaderas virtudes. Ellos poseen el conocimiento que se distingue de la opinión por ser el acceso a las formas de las cosas y la superación del nivel sensible. Además, son ellos los que encarnan las nociones de lo justo y lo bueno.

La filosofía, dice Voegelin, tiene para Platón dos funciones: en primer lugar, es un acto de salvación de uno mismo y de los demás, en cuanto es la evocación del verdadero orden y la reproducción del mismo en el alma; en segundo lugar, es un acto de juicio, porque a partir de la iluminación por la contemplación del mundo ideal, se tienen los criterios para juzgar sobre el orden o desorden social. Por eso, la misión del filósofo consiste en desarrollar los criterios del verdadero orden:

del que ellas son la encarnación....De aquí la importancia decisiva de la educación en la poesía y en la música: el ritmo y la armonía se introducen profundamente en lo más íntimo del alma y se hacen fuertes en ella, proporcionando esa gracia corporal y mental que sólo puede hallarse en quien ha recibido una educación adecuada”, *República* 400d-401-e.

⁹⁹ El objetivo primario de esta educación completa es estimular el elemento fogoso cuya preponderancia es la marca de la clase de los guardianes como un todo. Pero no debe escaparse de las manos. Los guardianes tienen que ser valientes sin ferocidad, filosóficos sin blandura, habiéndose armonizado estas cualidades contrarias para producir una cultura verdaderamente civilizada; un eco notable (deliberado o no) de la idealización por parte de Pericles del carácter ateniense: amor de la belleza sin extravagancia, de la cultura (*philosophia*) sin blandura, cf GUTHRIE W.K.C., o.c., 436.

¹⁰⁰ “llevando a cabo cada uno en la comunidad la única función para la que está mejor dotado por naturaleza” (433 a).

“El filósofo es concisamente el hombre que resiste al sofista; el hombre que intenta desarrollar el verdadero orden en su alma mediante la resistencia al alma enferma del sofista; el hombre que puede evocar el paradigma del verdadero orden social en la imagen de su alma ordenada, en oposición al desorden de la sociedad que refleja el desorden del alma del sofista; el hombre que desarrolla los instrumentos conceptuales para el diagnóstico de la salud y la enfermedad en el espíritu: el hombre que desarrolla los criterios del verdadero orden, confiando en la divina medida a la cual el alma se ha entonado; el hombre quien, en consecuencia, llega a ser filósofo en el sentido estricto de pensador que sugiere proposiciones respecto del verdadero orden en el alma y en la sociedad”¹⁰¹.

Para lograr ese objetivo, el filósofo tiene que asumir un estilo de vida que le permita la contemplación del mundo de las ideas. Él debe preservarse de involucrarse demasiado en los asuntos humanos, puesto que sería exponerse a la corrupción. El guardián tiene que mantener la distancia necesaria para conservar la sabiduría que alcanza por el conocimiento de las cosas más elevadas¹⁰². Las exigencias propias de este estilo de vida no tienen como objetivo último la construcción de una sociedad ordenada y justa, no sería suficiente la retribución. Hay algo que está más allá de la misma ciudad y que constituye el destino final de los esfuerzos. La forma del bien, una realidad que está por encima del hombre, de su ciudad, superior incluso a la justicia. Como señala nuestro filósofo, para Platón, aunque el orden

¹⁰¹ VOEGELIN E., *Order* III, 123: “The philosopher is compactly the man who resists the sophist; the man who attempts to develop right order in his soul through resistance to the diseased soul of the sophist; the man who can evoke a paradigm or right social order in the image of his well-ordered soul, in opposition to the disorder of society that reflects the disorder of the sophist’s soul; the man who develops the conceptual instruments for the diagnosis of health and disease in the soul; the man who develops the criteria of right order, relying on the divine measure to which his soul is attuned; the man who, as a consequence, becomes the philosopher in the narrower sense of the thinker who advances propositions concerning right order in the soul and society”.

¹⁰² Naturalmente, hay en estas reflexiones una suerte de autobiografía que refleja el conflicto existencial del mismo Platón. Su vocación primera fue la política, pero la desilusión que le produjo lo llevó a optar por la búsqueda filosófica, cf. GUTHRIE W.C., o.c., 482.

social sea fruto del orden del alma de sus hombres, a su vez el orden de éstas no está enteramente absorbido en el orden de la pólis¹⁰³.

La meta de los guardianes no se limita a la organización y administración de la ciudad, sino que ellos tienen que lograr que los hombres busquen el bien y alcancen la felicidad. Y ésta es una realidad no terrenal, por eso en la teoría platónica la acción política no es un fin. Hay algo más que la edificación de una ciudad y hacia lo cual se tiene que dirigir toda la construcción social para poder plasmar el orden. De otra manera, aquél se vuelve un objetivo imposible de alcanzar. Las comunidades de hombres no se realizan en la organización, sino que se organizan para alcanzar el Bien. O mejor dicho, en la medida que los hombres dirigen sus almas a la búsqueda del Bien, alcanzan el orden interior desde el cual pueden establecer un orden social justo. Aunque, claro está, no éste como fin sino como consecuencia de intentar el verdadero fin; fin que trasciende toda realización temporal y que, como señala Eric, se trata de una prefiguración del planteo agustiniano de la Ciudad de Dios:

“El salto en el ser hacia la trascendencia fuente del orden, es real en Platón; y siglos más tarde, ha sido reconocido directamente en el pasaje una prefiguración de la concepción de San Agustín de la *civitas Dei*”¹⁰⁴.

Es naturalmente sólo una prefiguración porque Platón no era cristiano; se ocupa de aclarar nuestro pensador. Por eso, hay que determinar en qué consiste la naturaleza de ese bien.

Platón desarrolla aquí su teoría de las formas, porque este bien preexiste en el mundo de las ideas. En efecto, el bien es algo más que lo útil y lo provechoso (como enseñaba Sócrates), algo más que el objeto que mueve todo los corazones. El bien es el fin fundamental de todo hombre y el

¹⁰³ Cf. Order III, 142.

¹⁰⁴ VOEGELIN E., *Order III*, 146.

camino obligado para llegar a la felicidad. Se trata de una forma eterna e inmutable de la cual participan las cosas buenas de este mundo. Más aún es la Forma primera, la más importante, la que está a la cabeza de todas las otras en su organización jerárquica. De esta manera, el Bien se convierte en el fundamento de la existencia de todos los seres ideales y reales. Y por lo tanto, en aquello que se opone al mal, que es el elemento negativo que corroe y destruye el ser de las cosas. La idea de Bien es causa y modelo que da origen a un cosmos jerárquicamente organizado, en cual cada ser participa de un orden que está totalmente orientado hacia ella. De esta manera, Platón llega a una de las conclusiones más importantes de su teoría del orden: el mundo tiene un fin que lo trasciende.

Hay, en esta doctrina, un doble mérito; por un lado, el descubrimiento del principio de todas las cosas, la idea de Bien; y por otro, que esta misma idea que es el Fin no está en el mundo sensible. La noción de finalidad adquiere así un rol fundamental en la teoría del orden que abarca todos los aspectos de la filosofía platónica. Un pensamiento que surge del deslumbramiento por la contemplación de una totalidad ordenada. Ese orden anterior de las formas eternas, presidido por la idea de Bien, resulta una verdad que excede la capacidad racional del ser humano; por ello se trata más de una convicción religiosa que de una ciencia, aunque no deba identificarse esta noción platónica con un Dios personal, en sentido cristiano, sí se puede afirmar que se trata de una realidad semejante a la divinidad.¹⁰⁵.

La idea del Bien, además, tiene las propiedades de la Verdad, de manera semejante al concepto cristiano de lo divino, porque es la que orienta la mente hacia las verdades (formas) que ella preside. El filósofo descubre que la realidad sensible, a pesar de su imperfección, está también estructurada y ordenada, y que, en ella hay imágenes como sombras y reflejos y objetos reales del mundo natural. La búsqueda de la verdad de las

¹⁰⁵ Cf. GUTHRIE W.C., o.c., 491.

cosas hace que partiendo del conocimiento de las cosas sensibles, la razón investigue y acceda a las formas que les dan origen. Entre esas formas, percibe ella una relación armoniosa que sólo se explica por una noción de participación de una totalidad. Así es como la inteligencia avanza de la multiplicidad de sensaciones hacia la unidad, de las cosas a las formas, y de éstas a la idea suprema de Orden, de Ser, de Bien¹⁰⁶.

La realización de ese orden del mundo, agrega Voegelin, depende de la existencia histórica del filósofo, es él quien tiene la misión de convertir ese orden espiritual en un orden temporal. Su ascenso del mundo sensible al de las ideas reclama un descenso, en el cual la tarea es la conformación de un orden. Tarea que él realiza por la paideia. Esto es, como dice Voegelin, lo que Platón enseña mediante la parábola de la Caverna¹⁰⁷. Ese camino ascensional de la contemplación del orden es lo que Platón llama dialéctica es decir, el paso del orden matemático al orden del cosmos. Aunque no se limita al orden intelectual, puesto que dicha visión del orden implica un orden del alma que sólo puede lograrse en la práctica de las virtudes. Así, la felicidad, no sería sino otro de los nombres que puede darse a la realización del orden en los individuos, entre los cuales serían más felices aquéllos que conciban la verdad que guía su existencia, los filósofos, por ejemplo¹⁰⁸.

En uno de sus primeros ensayos, Voegelin, afirma que ninguna comunidad política puede comprenderse teniendo sólo en cuenta los aspectos legales y organizacionales, puesto que lo esencial es el orden que

¹⁰⁶ La lectura que Voegelin hace de Platón está, sin embargo, influenciada por la noción cristiana de Dios, como lo demuestra: PLANINC Z., *The significance of Plato's Timaeus and Critias in Eric Voegelin's philosophy*, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffield press, Scheffield, 2001, 327-375.

¹⁰⁷ Cf. VOEGELIN E., *Order III*, 168-171.

¹⁰⁸ Por eso, se puede decir que la *República* más que estudiar el gobierno de un estado, se propone enseñar sobre el espíritu humano y su realización, sobre cómo orientar las energías que surgen de él hacia la sabiduría y el conocimiento y también sobre la forma de guiar los apetitos y pasiones que gobiernan tiránicamente a muchos hombres.

sus hombres se representan y en dicho orden intervienen las fuerzas religiosas que se expresan en símbolos¹⁰⁹

Al finalizar este punto tenemos que decir que la búsqueda del fundamento del orden en Voegelin tiene una definición clara en las conclusiones que nuestro filósofo extrae del estudio de Platón. El fundamento del orden no puede ser una construcción de la conciencia, puesto que eso sería caer en la desvirtuación del orden llevada a cabo por los sofistas que establecieron al hombre como medida de todas las cosas. La medida con la cual se logra la armonía es divina, no humana. Su conclusión es demasiado clara y contundente como para desvirtuarla: “El salto en el ser hacia la trascendencia es la fuente del orden”, en Platón, en San Agustín, y en Voegelin.

1.4. Orden y trascendencia

El estudio voegeliniano del orden concluye con el análisis del libro de Las Leyes. Voegelin va señalar la diferencia de perspectiva respecto de La República, y, siguiendo a Platón, va a decir cuál es el fundamento del orden político. El orden social se debe construir no a partir de la razón ni de la voluntad humana, sino a partir de un fundamento divino, porque es el orden del Más Allá el que debe reflejarse en la pólis. Las leyes deberían ser una prolongación de esa armonía cósmica que se expresa en los números. Las Leyes son una expresión del último estado de elaboración de la teoría sobre el orden en Platón. Como señala Voegelin, las leyes humanas aparecen aquí como un reflejo del orden que domina el cosmos. Por lo tanto, la comprensión del alcance de las afirmaciones platónicas requiere la lectura conjunta con el Timeo.

¹⁰⁹ Cf. VOEGELIN E., The political religions, in The Collected Work of Eric Voegelin vol. 5, Univ. of Missouri, Columbia, 2000, 70.

En ambas obras, se plantea la necesidad de un fin trascendente al mundo, sin el cual resulta imposible ordenar a los hombres, lo cual significa establecer un fundamento sólido en la concepción del orden: la noción de finalidad. El estado no puede ser el fin de la política. Ésta necesita de la religión, de una realidad trascendente, a la cual orientar todas sus acciones. El orden justo no puede ser su propio fin, sino que debe tener como objetivo último una existencia ultraterrena. Allí donde concluye la República, comienza las Leyes¹¹⁰. Voegelin señala, desde el inicio, los errores que hay que evitar en la lectura de esta obra. En primer lugar, no hay que pensar que se trata de una obra que desarrolla el pensamiento religioso de Platón, mucho menos aún que él propone un estado teocrático. En segundo lugar, tampoco hay que tomar esta obra como un tratado de jurisprudencia, si bien los aportes en esta materia son significativos (en derecho criminal y procedimientos de la justicia, por ejemplo), es mucho más que eso. En tercer lugar, no se debe la interpretar como un segundo plan político de construcción de una ciudad, mejorado respecto de la República. En cuarto lugar, se equivocan los que afirman que se trata de un cambio en la visión de la organización social, es decir, de un paso de un sistema dictatorial (el rey filósofo de la República) a un gobierno sostenido en las leyes con el consentimiento constitucional del pueblo. Esta obra pretende dar los fundamentos éticos y teológicos de las normas jurídicas¹¹¹.

Las diferencias entre las Leyes y la República pueden comprenderse en la perspectiva de la experiencia de vida:

¹¹⁰ Platón escribió esta obra siendo ya un anciano, después de las desilusiones que sufrió respecto de la política y en el contexto de la corrupción social en Sicilia. Se trata de una obra de madurez. Y lejos de renunciar a la idea de que algo se puede hacer para mejorar la *civitas*, se propone asesorar al gobernante para que conduzca bien. Por eso, trata de formular los principios que sustenten una constitución y un código legal que le sirvan de guía.

¹¹¹ Cf. *Order III*, 271-274.

“La República es escrita bajo la suposición de que el fundamento normativo de la polis consistirá en las personas en cuyas almas el orden de la idea puede llegar a ser realidad tan plenamente que ellos, porque su propia existencia, serán la permanente fuente del orden en la pólis; las Leyes es escrita bajo la suposición de que la libre ciudadanía estará compuesta de personas que estén habituadas a la vida de la Arete bajo su propia guía, pero que éstas son incapaces de desarrollar la fuente del orden en sí mismas, necesitan de la constante persuasión de los proemia y de las sanciones de la ley, para conservarlas en el camino correcto. En conclusión, podemos decir que la República y las Leyes, aunque ambas proveen institución legal para la sociedad política, las proveen para dos tipos diferentes de hombres”¹¹².

Voegelin advierte una evolución de una obra a otra en el pensamiento platónico, ya que se pasa de un planteo ideal a la concretización social de esa teoría. Estamos, dice, en los límites de la concepción platónica del orden, en lo que él llama la “encarnación” de la idea de orden en la vida política. Platón llega hasta la teocracia, ése es el límite de su concepción del orden, porque él no avanza sobre la distinción entre el orden espiritual y temporal. Su experiencia de la vida del espíritu lo lleva al conocimiento de la Medida divina, que es esencialmente universal y que, por ende, supera toda realización social¹¹³.

Las leyes tienen por finalidad hacer que el legislador sea el que establezca el orden social y que lo haga por medio de la educación. La norma

¹¹² VOEGELIN E., idem 275-276: “The *Republic* is written under the assumption that the ruling stratum of the polis will consist of persons in whose souls the order of the idea can become reality so fully that they, by their very existence, will be the permanent source of order in the polis; the *Laws* is written under the assumption that the free citizenry will consist of persons who can be habituated to the life of Arete under proper guidance, but who are unable to develop the source of order existentially in themselves and, therefore, need the constant persuasion of the proemia as well as the sanctions of the law, in order to keep them on the narrow path. In conclusion we may say that the *Republic* and the *Laws*, while they both provide legal institution for a political society, provide them for two different types of man”.

¹¹³ Cf. *Order III*, 281.

legal se explica porque no todos tienen la sabiduría natural perfeccionada, como el filósofo, de forma tal de no necesitar la prescripción de una norma¹¹⁴.

En esta perspectiva educativa las leyes generan el orden social a través de la formación de actitudes buenas en los hombres. Por este motivo, ella tiene que persuadir, corregir y además castigar. La finalidad de la sanción es conducir al bien a aquellos que no son buenos, que siempre están presentes en toda sociedad. Las sanciones van desde la simple amonestación a la muerte o el exilio. El desorden interior se inicia cuando el hombre pierde de vista el orden cósmico del cual participa. Por esta razón la religión constituye otro de los pilares sobre los cuales se asienta la edificación de un orden social. Platón enseña que tener una religión es también ganarse el favor de los dioses. Además, las celebraciones de los festivales religiosos contribuyen a generar vínculos entre los ciudadanos y a formarlos en la armonía por el canto, las danzas y las celebraciones atléticas¹¹⁵. Como se puede ver, la religión y la ética están íntimamente vinculadas, por eso, se interesa por dar prescripciones religiosas en orden al culto público.

¹¹⁴ “si alguna vez por gracia de Dios, un hombre dotado de un carácter natural capaz de afrontar la prueba se hiciera con las riendas del poder, no necesitaría de leyes, que fuesen sus amos. Ninguna ley u ordenación es superior al conocimiento, ni es lícito que la sabiduría pueda ser esclava o súbdita. La sabiduría natural, genuina, verdadera y libre, debería gobernarlo todo. Pero la realidad es, sin embargo, que tal situación no es posible hallarla, en absoluto, en ninguna parte, en una medida significativa. De modo que debemos escoger lo segundo, la ordenación y la ley, aunque sólo puedan prestar atención a las generalidades, no a todos y a cada uno de los casos” *Leyes*, 875 c-d.

¹¹⁵ Así lo expresa en un pasaje que de algún modo sintetiza estas ideas: “¿qué conducta es grata y obediente a Dios? Sólo aquella que refleja el dicho antiguo de que lo semejante ama lo semejante....Quien, por tanto, ha de ser grato a Dios debe hacer lo que esté a su alcance para parecerse a él y, en consecuencia, el hombre moderado es querido de Dios, porque es semejante a él; y el intemperante e injusto es desemejante y diferente de él.....La consecuencia es que....para el hombre bueno, ofrecer sacrificios y acercarse a los dioses con súplicas y ofrendas y toda suerte de culto es, por encima de todo decoroso y bueno, conduce a la felicidad y es especialmente adecuado; pero para los malvados es lo contrario, porque el alma del malvado es impura, mientras que la del bueno es pura, y aceptar dones de manos contaminadas no conviene ni a un hombre bueno ni a la divinidad. Vano es, pues, todo el afán de los impíos por agradar a los dioses, mientras que para el piadoso es siempre oportuno”, *Leyes*, 716c-17.

El libro de las Leyes expone una serie de consideraciones teológicas que fundamentan su visión del orden. Aquellos pensadores que niegan la existencia de Dios y lo presentan como una creación humana instan a los hombres a la irreligión, oponiendo la “vida justa por naturaleza” (una vida sin límites legales) a una vida social ordenada a partir de las leyes. Platón sostiene que no existe oposición entre la naturaleza y el arte (la creación de leyes), puesto que el mismo universo fue creado de manera racional, y por lo tanto, ordenado. La ley es producto de la inteligencia y ésta la manifestación más elevada de la naturaleza¹¹⁶. Por eso, Voegelin señala la relación existente entre las instituciones y sus leyes como lugares donde se contienen y manifiestan los números en como constitutivos del orden cósmico:

“El significado de las instituciones como recipiente del espíritu surge de una representación con los números cósmicos. Para el contexto de esta representación, tenemos que mirar más allá de las Leyes en el *Timeo*. La idea del cosmos como una gran alma que se mueve a sí misma y de los cuerpos celestes como espíritus divinos, en movimiento perfecto, conduce a la idea más elevada de una relación numérica en la naturaleza como estructura del alma. La estructura del espíritu humano en su preexistencia está relacionada con las relaciones perfectas y períodos del cosmos; pero el nacimiento en un cuerpo perturba estos movimientos y, de esta manera, el espíritu nace como si no tuviese inteligencia (anous psyche) (*Timeo* 44,a). Sólo en el curso de la vida puede ser recuperado el orden del *Nous*, y el significado más importante para el recuerdo de la memoria del orden cósmico es la observación y el estudio del orden que realmente prevalece en el cosmos visible”¹¹⁷.

¹¹⁶ Cf. GUTHRIE W.C., o.c., 379.

¹¹⁷ VOEGELIN E., *Order* 304-305: “The meaning of the institutions as the vessel of the spirit arises from a play with cosmic numbers. For the background of this play we have to look beyond the *Laws* to the *Timaeus*. The idea of the cosmos as a great self-moving psyche and of the celestial bodies as divine souls in perfect movement leads to the further idea of the numerical relations in nature as the structure of the psyche. The structure of the human soul is in its pre-existence related to the perfect relations and periods of the cosmos; but the birth into a body disturbs these motions and thus a soul is born as if it had no intelligence (anous psyche) (*Timaeus* 44a). Only in the course of life

De esta manera, Voegelin arriba a la siguiente conclusión:

“En la fase tardía del pensamiento de Platón las ideas que crean la forma del cosmos son números. La forma como número es el principio que Platón ha aplicado a la construcción de las instituciones de las *nomoi*. A través de las relaciones numéricas entre las instituciones, la forma política de la pólis se convierte en un cristal de números que reflejan la estructura matemática del cosmos mismo”¹¹⁸.

Obviamente, no es sólo una cuestión de números, sino de comportamiento ético; por eso, aquellos que deben establecer las leyes tienen que llevar una vida virtuosa. Y por eso al final de la obra, se ocupa particularmente del Consejo Nocturno, instruyendo a los Guardianes sobre la práctica y el juicio sobre las buenas acciones. El fin del orden político es la virtud, sólo sobre ella se puede asentar sólidamente la estructura social. La aplicación a la virtud implica una orientación al bien y a la belleza, y éstos a su vez, una búsqueda a través de la multiplicidad de lo uno, de la forma única que origina todo, la idea del Bien. El guardián tiene, entonces, que poseer un conocimiento teológico, es decir, estar en condiciones de demostrar la existencia y el poder de la divinidad como fundamento del orden cósmico. Como dice Eric Voegelin, hay dos principios que constituyen el fundamento del orden y, por lo tanto, de la ley, y que él expone como partes separadas, 715e-718b y 726d-734e :

“En la primera parte, Platón formula la palabra que lo separa de la era de los sofistas, la palabra que marca el inicio de una ciencia del orden: “Dios es para nosotros la medida de todas las cosas, de una verdad, más

can the order of the *Nous* be recovered, and the most important means for the anamnestic recollection of the cosmic order is the observation and study of the order that actually prevails in the visible cosmos”

¹¹⁸ VOEGELIN E., *Order III*, 305: “In the late phase of Plato’s thought the ideas that create the form of the cosmos are numbers. The form as number is the principle that Plato has applied in the construction of the institutions of the *nomoi*. Through the numerical relations between the institutions, the political form of the *polis* becomes a crystal of numbers reflecting the mathematical structure of the cosmos itself”¹¹⁸.

realmente que, como ellos dicen, el hombre” (716c). Esto es una consciente contraposición a la protagoranea *homo mensura*. Platón clarifica cuidadosamente la oposición entre los dos principios. Él apela a un antiguo dicho que dice que Dios sostiene en sus manos el principio y el fin de todo lo que existe”¹¹⁹

Y luego agrega:

“En la segunda parte se ocupa de la *psyche* del hombre. La *psyche* es la parte más divina del hombre, y el entendimiento es lo superior de su rango por sobre los bienes del cuerpo y los bienes materiales, siendo éste la primera condición para la conducta en la cual el hombre es él mismo semejanza de Dios. El hombre debe establecer el verdadero orden de la templanza y la justicia en su alma; él debe luego aplicar estos principios al orden de su vida personal, desde el orden doméstico al comunitario, y también a las relaciones con los extranjeros en la polis y con las poleis extranjeras”¹²⁰.

La obra se propone así establecer los criterios para determinar la medida justa que debe guiar a los guardianes en la elaboración de las leyes, con las cuales se pretende construir la organización política. De esta forma, pretendía él reemplazar las normas arbitrarias de los hombres, sea de un dictador, de un grupo aristocrático o del pueblo, por un conjunto de normas que realmente sirvan para establecer una comunidad estable, feliz y unida.

¹¹⁹ VOEGELIN E., *Order III*, 307-308: “in the first part Plato formulates the word that separates him from the Age of the Sophist, the word that marks the beginning of a science of order: “God is for us the measure of all things, of a truth; more truly so than, as they say, man”(716c). This is the conscious counterposition to the Protagorean *homo-mensura*. Plato clarifies the opposition between the two principles carefully. He appeals to an old saying that God holds in his hands the beginning and the end of all that is”.

¹²⁰ VOEGELIN E., *Order III*, 308:” The second part deals with the *psyche* of man. The *psyche* is the most divine part of man, and the insight to the superiority of its rank over goods of the body an material goods is the first condition for the conduct in which man “likens” himself to God. Man must establish the true order of temperance and justice in his soul; he must then apply these principles to the order of his personal life, to the domestic order of the community, and to the relations both with the strangers in the polis and with the foreign poleis”.

Con las Leyes, de alguna manera, Platón cierra su visión del orden por medio de la consideración de la legislación, que resulta ser el proceso constructivo y educativo del ése orden. La idea de orden esbozada en los diálogos culmina en la noción de ley como única salvaguarda contra el abuso de poder, causa del desorden¹²¹.

Al concluir este capítulo tenemos que responder a la pregunta planteada al inicio de este trabajo: no cabe duda que toda la labor intelectual de Eric Voegelin tiene por objetivo destacar la necesidad de la trascendencia sin la cual es imposible concebir, y, menos aún, plasmar el orden; ahora bien, esa trascendencia de la que habla Voegelin es una realidad que sólo existe en la conciencia? Los textos de *Order and History* no dejan espacio a confusiones, la conciencia y la trascendencia son dos realidades diferentes. Con el concepto de trascendencia nuestro autor se refiere a un ser que está fuera del mundo y que es el Fundamento de todos los seres. La realidad está estructurada en dos polos existenciales, la conciencia y la trascendencia, si se anula alguno de ellos se disuelve la tensión existencial del hombre al fin que da sentido a su vida. Esto es lo que enseña Voegelin en toda su obra desde los primeros ensayos¹²².

¹²¹ Cf. *Idem*, 399.

¹²² Cf. VOEGELIN E., *Man in society and History*, in *Published Essays 1953-1965, The Collected Works of Eric Voegelin vol.11*, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 204.

CAPÍTULO 2. FUNDAMENTO Y REPRESENTACIÓN

Continuando con nuestra investigación sobre el fundamento del orden en Eric Voegelin, vamos a abordar ahora una de sus nociones fundamentales: la representación del orden. Nuestro objetivo es poder determinar con claridad si el fundamento último de la representación de la que habla nuestro filósofo se halla en la conciencia, o si ella remite a la trascendencia, en cuanto forma de participación de la misma. Por eso, a continuación vamos a referirnos a la noción voegeliniana de simbolización; a su investigación sobre los mitos antiguos; a su valoración del aporte de la teología de Israel a la idea de orden; y, a las desvirtuaciones del orden llevada a cabo por los sofistas. De todos, estos puntos podremos saber si la representación es sólo una creación de la razón humana, o si se funda en el Ser trascendente.

Esta representación no consiste en una teoría que explica el funcionamiento del universo, sino en la forma que tiene el hombre de entender el sentido de su existencia temporal, o sea, aquello por lo cual sus acciones tienen una finalidad. Naturalmente, el fundamento de esta concepción de la vida humana se asienta en una verdad sobre la naturaleza del hombre y en una verdad sobre la Causa trascendente del mundo. Verdades que están íntimamente relacionadas pues, a partir de la verdad trascendente, se ilumina la realidad temporal de los hombres.

Esta representación del orden que determina la configuración de las sociedades ha ido cambiando a lo largo de la historia, conforme a la imagen de mundo y de hombre que dichas sociedades han ido elaborando. Por este motivo, la filosofía de Voegelin consiste en el análisis de los símbolos que constituyen esas representaciones para tener una "historia del orden" y, de ella, obtener una teoría sobre el orden. Hay un vínculo intrínseco que une al orden con la historia, de allí que su obra más importante, la cual puede ser considerada la summa de la filosofía voegeliniana, lleva por nombre Order and

History. Vamos a seguir sus pasos para poder comprender la forma en que construye su teoría sobre el orden.

A la antigüedad dedica el primero de los volúmenes de *Order and History*, y allí comienza por establecer los fundamentos teóricos a partir de los cuales va a buscar las distintas construcciones del orden en la historia. Dios y el hombre, dice, el mundo y la sociedad forman una comunidad primordial del ser. El hombre tiene experiencia de su participación en esta comunidad, aunque su conocimiento no sea tan directo como el conocimiento de las cosas sensibles. La participación del hombre en esta comunidad no consiste en una contemplación pasiva de un espectáculo:

“Pero el hombre no es un espectador aislado. Él es un actor que tiene un papel en el drama del ser, y a través del acto bruto de su existencia, está obligado a tomar parte sin el conocimiento de lo que es esto...La participación en el ser, sin embargo, no es algo que involucre parcialmente al hombre; él está comprometido con toda su existencia, porque la participación es la existencia misma”¹²³.

En efecto, la participación de los seres se da según el modo de ser que cada uno tiene, por lo tanto, en el caso del hombre, no puede tratarse de una participación irracional o ciega, sino que ella es iluminada desde su conciencia. Se trata de una reflectiva tensión en existencia (tensión existencial reflexiva) que irradia sentido a las tareas humanas: el hombre participa en el ser. Ésta es la esencia de la existencia del hombre, pero esta esencia depende de una totalidad de la cual el individuo forma parte. El esfuerzo por comprender esa participación es lo que el hombre plasma en su representación del orden.

¹²³VOEGELIN E., *Order and History, vol.1., Israel and Revelation, in The Collected Works of Eric Voegelin vol.14*, Ed. Univ. Missouri, Missouri, 2001, 39 :“But man is not a self-contained spectator. He is an actor, playing a part in the drama of being and, through the brute fact of his existence, committed to play it without knowing what it is....Participation in being, however, is not a partial involvement of man; he is engaged with the whole of his existence, for participation is existence itself”.

Dicha representación se realiza mediante un proceso (de allí su relación con la historia) en el cual Voegelin identifica diferentes características, éstas son: la percepción de la totalidad, la conciencia de la transitoriedad y el uso de la analogía:

“La primera de estas características típicas es el predominio de la experiencia de la participación. Sea quien sea el hombre, se conoce a sí mismo como parte del ser. La gran corriente del ser, en la cual él fluye mientras ella fluye a través de él, es la misma corriente a la cual pertenecen también todas las cosas que son arrastradas en su perspectiva....La segunda característica típica es la preocupación por lo duradero y lo pasajero (esto es, la durabilidad y transitoriedad) de los compañeros en la comunidad del ser...Bajo este aspecto, el ser pone de manifiesto los lineamientos de la jerarquía de la existencia, y aporta una pieza clave en el conocimiento del orden en el ser desde lo efímero de la condición del hombre hasta la eternidad de los dioses. La experiencia de la jerarquía brinda una pieza importante del conocimiento sobre el orden del ser, y este conocimiento puede y es una fuerza que ordena la existencia del hombre.....La tercera característica típica en el proceso de simbolización es el intento por transformar el esencialmente incognoscible orden del ser inteligible tanto como sea posible, a través de la creación de símbolos que interpretan lo incognoscible por analogía con la realidad, o según cabe suponer, con lo conocido”¹²⁴.

¹²⁴ VOGELIN E., *Order and History* I, 41-43: “The first of these typical features is the predominance of the experience of participation. Whatever man may be, he knows himself a part of being. The great stream of being, in which he flows while it flows through him, is the same stream to which belongs everything else that drifts into his perspective....The second typical feature is the preoccupation with the lasting and passing (i.e. the durability and transiency) of the partners in the community of being....Under this aspect, being exhibits the lineaments of hierarchy furnishes an important piece of knowledge about order in being, and its knowledge in its turn can, and does, become a force in ordering the existence of man....the third typical feature in the process of symbolization is the attempt at making the essentially unknowable order of being intelligible as far as possible through the creation of symbols that interpret the unknown by analogy with the really, or supposedly, known”

El proceso de simbolización tiene dos formas de realizarse que caracterizan los grandes períodos de la historia: por un lado, la representación del orden por analogía con el cosmos y su orden; por otro, la simbolización del orden social por analogía con el orden de la existencia humana. En la primera forma, la sociedad es simbolizada como un microcosmos, y en la segunda, como un macroanthropos. El paso de uno al otro se produjo con la caída de los grandes imperios contruidos a imagen del orden cósmico, donde el orden se concebía a partir del movimiento del alma hacia la trascendencia. En este caso, se manifiesta el carácter analógico de la simbolización, puesto que la organización social se construye a partir de la idea del orden generado por unas fuerzas divinas.

Esta representación, por otra parte, no está compuesta de un símbolo solo, sino de muchos, puesto que ninguno abarca todos los aspectos del orden; así por ejemplo, en los imperios cosmológicos, en los cuales diferentes divinidades conforman aspectos de único imperio divino. De allí que, en esta época, se desarrolle una tolerancia hacia las otras representaciones, en las cuales permanece un elemento en común: la fuente del orden del ser se halla fuera de este mundo, en un más allá trascendente, respecto del cual toda simbolización resulta siempre inadecuada.

La representación adquiere en Voegelin un sentido nuevo, pues no se refiere a la noción clásica de la teoría política y su problema de elección de los que van a gobernar, sino que tiene una nueva dimensión, porque se expresa la relación entre el orden que una sociedad plasma y la idea de orden (cósmico o trascendental) que hay detrás de esa imagen de orden. En efecto, no se trata ya de la justificación de las instituciones que conforman la administración del poder de una sociedad, sino de la "representación existencial", es decir, de la concepción de una verdad fundamental que dé

sentido a la existencia de los individuos y del conjunto de la sociedad¹²⁵. La representación existencial es la expresión de una filosofía del orden articulada en símbolos, pues toda sociedad plasma, en su organización, una realidad que la supera. De esta manera, Voegelin trata de superar los análisis fenomenológicos del positivismo y plantear la necesidad de una investigación de la relación entre la conciencia y la trascendencia, pues toda sociedad construye mediante símbolos una representación del sentido de su existencia:

“Esta (la sociedad) es iluminada a través de la elaboración de un simbolismo, en diferentes grados de solidez y diferenciación – desde el rito, o a través del mito, o de la teoría- y este simbolismo ilumina lo que significa y por lo tanto como símbolo constituye la estructura interna como un cosmion, las relaciones entre sus miembros y grupos de miembros, tanto como la existencia de todo, transparentando el misterio de la existencia humana. La iluminación de sí a través de símbolos es una parte integral de la realidad de la sociedad, y uno debe decir que es aun una parte esencial, porque, a través de esta simbolización, los miembros de una sociedad experimentan algo que es más que un accidente o una conveniencia, es su experiencia de la esencia humana”¹²⁶.

Con la aparición de la teología israelita y cristiana, con su idea de un Dios personal que se revela y constituye con el pueblo un pueblo de Dios, se

¹²⁵ Cf. VOEGELIN E., *Autobiographical Reflections*, in *The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 34, Univ. of Missouri press, Missouri, 2006,92.

¹²⁶ VOEGELIN E., *The new Science of Politics*, in *The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 5, Uni. Of Missouri Press, Columbia, 2000,109: “It is illuminated through an elaborated symbolism, in various degrees of compactness and differentiation – from rite, through myth, to theory- and this symbolism illuminates with meaning in so far as the symbols make the internal structure of such a cosmion, the relation between its members and group of members, as well as its existence as a whole, transparent to the mystery of human existence. The self illumination of society through symbols is an integral part of social reality, and one may even say its essential part, for through such symbolization the members of a society experience it as more than an accident or a convenience; they experience it as of their human essence”.

produce lo que Voegelin denomina a leap upward in being (un salto ascendente en el ser), un cambio que modifica la forma de comprender el orden¹²⁷:

“La participación en el ser cambia su estructura cuando se convierte enérgicamente en socio con Dios, mientras la participación en el ser mundano retrocede a un segundo nivel. La más perfecta alineación con el ser a través de la conversión no es un crecimiento en el mismo nivel sino un salto cualitativo. Y cuando esta conversión alcanza a la sociedad, la comunidad se experimentará a sí misma como cualitativamente diferente de las otras sociedades que no han dado este salto. Aún más, esta conversión es experimentada, no como el resultado de una acción humana, sino como una pasión, como una respuesta a la revelación del ser divino, a un acto de gracia, a una selección, por una enérgica amistad con Dios”¹²⁸.

En efecto, para Voegelin, se trata de un salto cualitativo, puesto que la participación del hombre en la trascendencia no sólo orienta la existencia del hombre hacia realidades eternas, sino que además modifica el sentido de la construcción de un orden social. El cambio no consiste en una disposición externa de los individuos en su participación de la construcción de un bien común, es mucho más profundo que eso. Se trata de un cambio en la conciencia, desde el interior del hombre, surge el orden y los tipos de sociedades humanas. Una idea que tiene un inconfundible fundamento agustiniano. Voegelin conocía perfectamente la teología de la historia de este pensador cristiano, por eso, no podía no referirse a ella:

¹²⁷ Cf. VOEGELIN E., *Autobiographical Reflections*, 105.

¹²⁸ VOEGELIN E., *Order and History*, vol.I, 49.: “For the participation in being changes its structure when it becomes emphatically a partnership with God, while the participation in mundane being recedes to second rank. The more perfect attunement to being through conversion is not an increase on the same scale but a qualitative leap. And when this conversion befalls a society, the converted community will experience itself as qualitatively different from all other societies that have not taken the leap. Moreover, the conversion is experienced, not as the result of human action, but as a passion, as a response to a revelation of divine being, to an act of grace, to a selection for emphatic partnership with God”

“Cuando las distinciones son desarrolladas más completamente, como fueron en San Agustín, la historia de Israel se transforma en una fase en la historia sacra, en la historia de la iglesia, como distinguida de la historia profana en la cual los imperios surgen y caen. De ahí, la enérgica sociedad con Dios arranca a la sociedad del rango de existencia profana y la constituye como representativa de la *civitas Dei* en la existencia histórica”¹²⁹.

Hasta aquí hemos visto qué es lo que entiende Voegelin por representación, es decir, una forma de iluminación por el cual la conciencia construye símbolos en los que expresa su participación en el orden del ser. Las expresiones de nuestro pensador no son siempre diáfanas, puesto que no explica bien cual es el alcance de expresiones de contenido metafísico como: “participación en el ser”; “la gran corriente del ser” de la cual forma parte el hombre; o “la representación es una analogía de una realidad que no se conoce directamente”. Sin embargo, es posible afirmar que no cabe duda respecto del fundamento de esta representación, pues ella se refiere no a la conciencia misma, sino a la trascendencia, y esto es así por eso se producen verdaderos avances cualitativos en la medida en que los hombres tienen una idea más clara de lo que significa esta trascendencia. La representación es entonces la construcción de símbolos que se refieren a una realidad diferente, es esencialmente la referencia hacia esa trascendencia.

2.1. La representación no es el fundamento

La teoría del orden en Voegelin tiene como metodología un recorrido por la historia del orden, es decir, por las representaciones que construyeron las diferentes culturas, por eso su investigación se inicia con los mitos antiguos. Siguiendo sus análisis podremos tener en claro si la representación

¹²⁹ VOGELIN E., idem, 49: “When the distinctions are more fully developed, as they were by Saint Augustine, the history of Israel will then become a phase in the *historia sacra*, in church history, as distinguished from the profane history in which empires rise and fall. Hence the emphatic partnership with God removes a society from the rank of profane existence and constitutes it as the representative of the *civitas Dei* in historical existence”

es una expresión de una experiencia que permanece en la razón humana, o más bien, se refiere a su fundamento divino.

Voegelin comienza con la Mesopotamia donde encuentra uno los primeros intentos por construir un orden político a partir de una representación del orden cósmico. Como toda representación, está compuesta de símbolos, los cuales, a su vez, surgen de los diversos relatos respecto a los orígenes del mundo.

El primero de ellos es el que se halla en el libro del Génesis de las Escrituras judeo-cristianas y presenta al mundo como una creación de un único Dios llamado Elohim o Yahveh. En el mismo relato, se presenta además una reflexión sobre el origen del mal en el mundo, mediante la narración del primer distanciamiento de los hombres respecto de Dios. El segundo relato presenta el enojo y el castigo divino frente a la corrupción de las costumbres de los hombres, y lo que motiva el exterminio del diluvio, del cual sólo se salva Noé y algunos animales. El tercer relato es el que se refiere al hombre como imagen y semejanza de Dios, que tiene el dominio del mundo, aunque es nada comparado con El, como surge del Salmo 8.

Otro de los más antiguos relatos sobre los comienzos del mundo es el del mito babilonio de Adapa. A diferencia de Adam, Adapa es un ser semidivino, el hijo de Ea, el dios de la sabiduría. Adapa, cuenta el mito, asistido por Ea vence a las fuerzas celestiales y le son revelados los secretos de la tierra y del cielo; pero rechaza la comida y la bebida que le ofrece el dios Anu, y por eso es reenviado a la tierra. La conclusión es la siguiente: la muerte entre los hombres es consecuencia del rechazo de los consejos de la diosa de la sabiduría. Sin embargo, en el centro de este relato, está la enseñanza de que los hombres no son eternos, pues la eternidad es una propiedad de los dioses, lo cual se convierte en el motivo principal de rivalidad entre ambos, ya que como le sucedió a Adam, los hombres siempre quieren ser como dioses.

A pesar de las diferencias, puesto que la muerte en Adam tiene un sentido espiritual, se trata también de un mal moral, en ambos, Voegelin encuentra un elemento común, el resultado: "El dominio del hombre es la compensación analógica del orden eterno"¹³⁰.

La simbolización del orden, continúa Voegelin, da otro paso con la concepción del orden político como una representación análoga a la del orden cósmico (si bien esta representación se fue elaborando con el tiempo y en forma paralela al desarrollo político que concluye en la primera dinastía babilonia), pues la organización de las ciudades se realiza jerárquicamente a imitación del panteón de los dioses, en el cual también hay un orden jerárquico. El prólogo del código de Hammurabi es el inicio de esta representación como un sistema de símbolos. La organización política es concebida como un evento divino en la conformación del orden cósmico.

El proceso político es un reflejo del proceso cosmogónico; la organización espacial del imperio refleja la organización espacial del cosmos. El orden espacial del universo está determinado por las revoluciones de los principales cuerpos celestiales desde el este al oeste, creando el sistema de los cuatro puntos cardinales, de las cuatro esquinas del mundo y de las cuatro correspondientes regiones del imperio terrenal.

"La simbolización cosmológica no es ni una teoría ni una alegoría. Ella es la expresión mítica de la participación, experimentada como real, del orden de la sociedad en el ser divino que también ordena el cosmos.....La participación es tan íntima, que, a pesar de la separación de existencias, el imperio y el cosmos son parte de un orden que los abarca. Esto es justificado, puesto que uno puede hablar de la idea babilonia de un cosmos

¹³⁰ Cf. VOEGELIN E. *Order I*, 61.

ordenado como un estado, y de que el cosmos y el imperio son en sustancia una entidad"¹³¹.

Esta representación del orden se compone de varios símbolos, entre los cuales el primero que menciona Voegelin es el que los griegos llaman omphalos, que significa "el ombligo del mundo", en el que las fuerzas trascendentes del ser desembocan en el orden social. Símbolo que asume formas diferentes en las diversas religiones, pero que siempre expresa la misma idea: hay en la tierra un lugar en el cual Dios se encuentra con los hombres. El omphalos es no sólo un centro religioso, sino también civilizacional, porque la vida social y política se organiza a partir de las energías que emanan de este centro. Otro de los primeros símbolos que intervienen en esta concepción del orden es el del número doce, sintetizado en el zodíaco y cuyo uso pasa de la comprensión del tiempo y de la astronomía al ámbito de la organización política. A estos símbolos habría que agregar otros, como el del Sol, que es visto como el dios que preside a los diferentes dioses y cuya representación terrenal es el rey que preside en los pueblos; además, el sol es también símbolo de la periodicidad que abarca todos los ámbitos terrenales.

Si bien estos símbolos son comunes a diversas culturas, donde mejor se expresa es en la Mesopotamia, pues allí es donde la representación se formula con mayor claridad. Por esto, la conclusión de Voegelin sintetiza este primer paso en la elaboración de la teoría sobre el orden:

"La simbolización cosmológica, en sentido estricto, debe ser definida como una simbolización del orden político a través de las analogías

¹³¹ VOEGELIN E., *Order*, 66-67: "Cosmological symbolization is neither a theory nor an allegory. It is the mythical expression of the participation, experienced as real, of the order of society in the divine being that also orders the cosmos....The participation is so intimate, indeed, that in spite of separateness of existences, empire and cosmos are parts of one embracing order. It is with justification, then, that one can speak of the Babylonian idea of a cosmos ordered as a state, and that cosmos and empire are in substance one entity."

cósmicas. La vida del hombre y de la sociedad es experimentada como ordenada por las mismas fuerzas del ser que ordenara el cosmos, y las analogías cósmicas expresan ambas cosas: este conocimiento y la sociedad e integra al orden cósmico”¹³².

Diferente es la concepción de la trascendencia que se da en el imperio acádico, puesto que la influencia del zoroastrismo, con su dualismo cósmico, genera un nuevo tipo de simbolismo caracterizado por su racionalismo. El cosmos es aquí entendido como el lugar de una lucha entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal, que se da en el ámbito de lo inmanente: por lo tanto, como señala Voegelin, no se puede dar aquí un leap in being (un salto en el ser), ya que no existe la noción de un mundo trascendente y un ser divino. En todo caso, sólo puede ser usada para una representación política inmanente:

“Una teología dualística, aún cuando pueda acarrear matices monoteísticos, es, por principio, un extrapolación del conflicto del mundo inmanente sustancialmente del mismo tipo del que ha producido en China el simbolismo del yin y del yan. Porque este componente del mundo inmanente puede componer la experiencia que se expresa a sí misma adecuadamente en un dualismo de divinidades o principios, puede en diferentes circunstancias históricas, absorber los conflictos de su época y transformarse en la experiencia de teologías políticas, identificando su propia causa con la verdad cósmica, y al enemigo, con la maldad cósmica”.¹³³

¹³² VOEGELIN E., *Order I*, 78: “Cosmological symbolization in a strict sense may be defined as the symbolization of the political order by means of cosmic analogies. The life of man and society is experienced as ordered by the same forces of being that ordered the cosmos, and cosmic analogies both express this knowledge and integrate social into cosmic order”.

¹³³ VOEGELIN E., *Order I*, idem, 90: “A dualistic theology, while it may carry monotheistic overtones, is by principle a speculative extrapolation of a world-inmanent conflict of substantially the same type that in China has produced the yin-yang symbolism. Because of this world-inmanent component the experience that expresses itself adequately in a dualism of divinities or principles can, in variegated historical circumstances, absorb the conflicts of the age and become the originating experience of

En el análisis que nuestro filósofo hace de las diferentes culturas y sus religiones, hay una constante preocupación por indagar el modo de concebir a la divinidad en cada una de ellas, ya que, para él, todo orden reclama una trascendencia. Su primera tesis es que no puede darse un orden si en el mundo, en la sociedad, y en los hombres, si éstos no dirigen su existencia hacia un ser distinto del cosmos. Este interés por la trascendencia y sus diversas representaciones en las culturas hace que, en su búsqueda, ocupe un lugar significativo el modo de concebir la divinidad. De allí que ahora, al pasar al estudio de la cultura egipcia, señale que, con ella, se da un paso importante en la idea de orden en cuanto en la religión egipcia se produce un avance hacia el monoteísmo. Aunque se trata sólo de un avance (ya que subyace una visión politeísta) dentro de ella, aparece claramente el predominio de un dios por encima de los otros. Predominio que trasladado al orden social se convierte en la justificación del dominio del rey.

Una conclusión de este tipo supone la superación de un análisis fenoménico de las instituciones y estilos de vida que componen una civilización, en pos de la búsqueda de las diferentes representaciones del orden mediante una reflexión teórica. De este modo, en Egipto, aparece el símbolo de “las dos tierras”. El faraón gobierna el Alto y el Bajo Egipto. El dualismo de este símbolo podría explicarse por un antiguo y profundo dualismo de sus orígenes que distinguía entre cielo y tierra, el Norte y el Sur, etc. Otro de los símbolos egipcios es el sol como divinidad que domina por encima del resto de los dioses. También habría que tener en cuenta al Nilo que no sólo simboliza la fertilidad, sino que, además, es el que rige toda la organización del imperio. De la interpretación de himnos que datan de la IV-V dinastía Voegelin llega a la siguiente conclusión sobre el rol del faraón, quien sin ser Dios, es un instrumento por el cual la divinidad ordena la sociedad:

political theologies that identify their own cause with cosmic truth and the enemy with cosmic evil”.

“La gracia y la elección del dios-sol se hace realizada en el orden de la sociedad a través de la regla de un rey que media entre las fuerzas divinas del orden cósmico y del pueblo. A través del dios-rey, la sociedad egipcia está en escucha atenta, en apertura al recto orden de Atum y Horus; la posesión del faraón asegura la existencia, dentro del mundo sin ser presa del mal en el mundo; sin un faraón, no sólo el país caerá en el desorden político, sino que el pueblo se apartará de la justicia del ser divino.”¹³⁴

De esta manera, el orden social se presenta como una continuidad del orden cósmico y divino de la eternidad, ya que, en el faraón, obra la divinidad. Por esto, del análisis de los mitos cosmogónicos egipcios, se puede deducir que lo divino es la fuente del orden:

“La comunidad del ser, para estar segura, es experimentada como una comunidad de sustancia; pero es la sustancia divina que llega a ser manifiesta en el mundo, no la sustancia cósmica que llega a ser manifiesta en los dioses. Los compañeros en la comunidad del ser están vinculados por un orden dinámico, siempre y cuando la sustancia divina penetra el mundo, la sociedad, el hombre, y no la sustancia humana o social, el mundo de los dioses. El orden de esta consustancialidad por lo tanto es jerárquico; el fluir de la sustancia va de lo divino a lo mundano, a lo social y a la existencia humana”¹³⁵

¹³⁴ VOEGELIN E., *Order I*, 111: “The grace and the choice of the sun-god is actualized in the order of society through the rule of the king who mediates the divine forces of cosmic order to the people. Through the god-king Egyptian society is hearkening in openness to the right order of Atum and Horus; the possession of the pharaoh secures existence within the world without falling a prey to the evils of the world; without the pharaoh not only the country will fall into political disorder but the people will fall from the justice of the divine being”.

¹³⁵ VOEGELIN E. *Order I*, 124: “The community of being, to be sure, is experienced as a community of substance; but is divine substance that becomes manifest in the gods. The partners in community of being are linked in a dynamic order insofar as divine substance pervades the world, society, and man, and not human or social substance the world and the gods. The order of consubstantiality thus is hierarchical; the flow of substance goes from the divine into the mundane, social, and human existences.”

Completa esta visión del orden la teología, desarrollada en Menphis desde la dinastía I, y de la cual se conservan algunas inscripciones. En estos escritos, se habla de un solo dios (Ptah) que está por encima de todos y que crea el mundo mediante la palabra, aunque este Logos no es del todo trascendente a Egipto y el mundo, como en el caso del cristianismo. Se trata de una concepción del orden estructurada a partir de la idea de unidad, pues hay un orden cósmico y social porque hay un Dios, un Mundo y un Egipto. Por este motivo, para Voegelin, lo que más se destaca de este modo de representar el orden es la fuerza de esta idea de unidad, la cual tiene su fuente en la concepción de una divinidad. Esta es la idea que está presente en toda la obra voegeliniana, también en sus diversos ensayos en los cuales se refiere a realidades políticas concreta y señala las diferentes deformaciones de la representación del orden surgidas a partir de la negación de la trascendencia¹³⁶.

De estas reflexiones sobre los mitos antiguos podemos sacar algunas conclusiones que sirven a nuestra investigación sobre el fundamento del orden en Voegelin. Los mitos, para nuestro pensador, expresan una más clara idea de orden cuando tienen una noción más definida de la trascendencia como un ser diferente del mundo. Y esto se demuestra en dos conclusiones de Voegelin: en primer lugar, cuando señala que con el dualismo se introduce lo divino en el mundo y se pierde el fundamento del orden; y, en segundo lugar, cuando señala que el salto en el ser respecto del orden se produce a partir del monoteísmo (Egipto), pues esta concepción de la divinidad sirve de base para la idea de un mundo ordenado por un dios. Con estas conclusiones queda de manifiesto que el fundamento de la representación es siempre la trascendencia, y no la conciencia, aunque sea ésta el lugar donde se expresa esta participación del orden del ser. El mundo, el hombre y Dios, para Voegelin forman parte de la comunidad del ser, ellos

¹³⁶ Cf. VOEGELIN E., *World-Empire and the unity of Mankind* (1962), in *Published Essays (1953-1965)*, *The Collected Works of Eric Voegelin 1953-1965* vol. 11, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000,154.

están vinculados por el orden, pero es la sustancia divina la que penetra en el mundo, y no la sustancia humana en la divinidad. De todas maneras, no él no explica bien cómo es la relación que vincula a estos seres.

2.2. El fundamento es un ser trascendente:

Para Voegelin, el modo de concebir la divinidad tiene una directa relación con la concepción del orden, porque todo orden hace referencia a un fin que no puede ser idéntico con el ser de origen. El cosmos tiene un orden, porque dice referencia a un principio, que es también su fin. De esta manera, el modo de comprender la divinidad y el modo en que ésta se relaciona con los hombres constituye el fundamento de toda visión de un orden.

Con Israel, se produce un “salto” en el ser, es decir, un avance cualitativo en la representación del orden, porque Israel tiene un modo distinto de concebir lo divino. El Dios de Israel es un ser trascendente, único y personal, que establece un orden al crear, más aún su primera tarea como Creador consiste en ordenar el caos original, como lo cuenta el libro del Génesis. Sin embargo, el orden divino en este caso no permanece en el cosmos, como un modelo lejano, sino que se plasma en la vida de los hombres a partir de un nuevo tipo de relación de Dios y los hombres.

Esa nueva manera de vinculación es el fruto de una relación personal entre Dios y los hombres, aunque no con cada uno por separado, sino con un pueblo entero, el pueblo que Él ha escogido como portador de una nueva verdad. La alianza entre Dios e Israel es la concreción de una nueva forma de hacerse presente el orden divino entre los hombres.

El propósito de Voegelin no es el estudio del fenómeno religioso en sí, sino de las aplicaciones filosóficas de estos símbolos surgidos en el seno de las religiones, y a partir de los cuales el hombre explica el mundo, su origen y su destino. En Israel, se construyen nuevos símbolos con los cuales se logra una representación de la verdad. El orden emerge a lo largo de la

historia, por eso, la necesidad de buscar sus rastros y descubrir cuándo se producen estos “saltos” cualitativos:

“Comenzamos nuestra historia del orden no con Israel, sino con los imperios Egipcios y Mesopotámicos, porque, en retrospectiva, la lucha por el orden en medio de símbolos cosmológicos pareció ser la primera fase en la búsqueda del verdadero orden del ser que avanzó un escalón más con Israel. En particular, la experiencia dinámica de Egipto resultó ser de gran el interés, porque reveló el movimiento del alma hacia una comprensión, nunca realmente lograda, de un Dios trascendente al mundo”¹³⁷.

Hay ahora una superación de los símbolos generados en la antigüedad a partir de la concepción cosmológica del orden, porque esta vez el pueblo se siente libre directamente bajo la protección divina. Con el pueblo de Israel, emerge un nuevo tipo de sociedad, diferente de los egipcios, babilonios, cananeos, filisteos, hititas y arameos, es un pueblo que tiene como meta un fin que trasciende toda realización temporal y que está más allá de este mundo. La tierra prometida no es una realidad totalmente histórica; si bien se inicia en el tiempo, su logro definitivo es el Reino de Dios que está presente en el hombre que vive en este mundo, pero que no es totalmente de este mundo

Esto significa un quiebre con las formas de las civilizaciones anteriores, puesto que aparece un nuevo agente en la historia y un nuevo modo de entenderla. La vida del pueblo de judío está íntimamente ligada con la de su Dios, por lo tanto, la comprensión de su historia se realiza no desde los eventos particulares, sino en relación con la voluntad de Dios. Lo que

¹³⁷ VOEGELIN E., *Order I*, 169: “We began our history of order not with Israel, but with the Mesopotamian and Egyptian empires, because in retrospect the struggle for order in the medium of cosmological symbols appeared to be the first phase in the search for the true order of being that was carried one step further by Israel. In particular, the Egyptian dynamics of experience proved of absorbing interest because it revealed the movement of the soul toward an understanding, never quite achieved, of the world-transcendent God”

otorga sentido a la vida individual y social es su participación en los planes que Dios tiene para los hombres, por lo tanto, ahora interviene no sólo la voluntad de los hombres, sino la voluntad de Dios a la cual aquella debe adherirse. En esta perspectiva se escribió la historia del pueblo elegido, y en la misma perspectiva, debe ser leída, si bien lo importante no es sólo el significado que tiene para la vida interna del pueblo, sino el aporte de nuevos símbolos sobre el orden:

“Comenzaremos con la observación previamente hecha de que la historia sagrada israelita no puede ser descartada como un evento sin importancia ni siquiera en la historia pragmática, puesto que, en virtud de esta posesión, Israel se convierte en el pueblo peculiar, en un nuevo tipo de sociedad política en el plano pragmático. Los hombres que viven el simbolismo del Sheol, el desierto y Canaan, que entendieron su deambular como el cumplimiento de un plan divino, fueron formados por la experiencia en el pueblo elegido. A través del salto en el ser, esto es, a través del descubrimiento del ser trascendente como fuente del orden en el hombre y en la sociedad, Israel se constituyó a sí mismo como el portador de una nueva verdad en la historia”¹³⁸.

Esto es lo que nuestro autor llama “una nueva forma de civilización”, la cual no está determinada por su organización externa, sino por el descubrimiento de una verdad trascendental, a partir de la cual se ordena la vida individual y social, o sea, que es la experiencia del orden la “forma” de las civilizaciones, algo que no suelen tener en cuenta los historiadores y que, sin embargo, constituye un verdadero avance cualitativo:

¹³⁸ VOEGELIN E., *Order I*, 164-165 : “We shall start from the observation previously made, that Israelite sacred history cannot be discarded as unimportant even in pragmatic history, since by virtue of its possession Israel became the peculiar people, a new type of political society on the pragmatic plane. The men who lived the symbolism of Sheol, desert, and Canaan, who understood their wanderings as the fulfilment of a divine plane, were formed by the experience into the Chosen People. Through the leap in being, that is, through the discovery of transcendent being as the source of order in man and society, Israel constituted itself the carrier of the new truth in history”.

“Ahora, la forma histórica, entendida como la experiencia del presente ante Dios, aparecerá como subjetiva solamente, si la fe es mal entendida como un punto de vista “subjetivo”. Si, por el contrario, ésta es entendida como un salto en el ser, como la participación del alma en la realidad divina mediante la participación de la realidad divina en el alma, la forma histórica, lejos de ser un punto de vista subjetivo, es un evento ontológico real en la historia”¹³⁹.

De esta manera, el sentido de la historia israelita emerge de un conjunto de hechos que se desarrollan gradualmente a lo largo de la vida del pueblo. El primero de esos hechos es la creación del mundo, por eso, Voegelin recurre al texto bíblico, tomándolo como un relato literario para descubrir que el fundamento de este nuevo orden radica en la voluntad de Dios; voluntad que se expresa cuando hace surgir todas las cosas de la nada y también en los hechos que conforman los eventos más importantes. Estos últimos son los que iluminan el resto de los acontecimientos; esto significa “emerger”, es decir, tener un sentido a la luz de los hechos principales. Así por ejemplo, la creación como está narrada en el libro del Génesis se presenta como el despliegue del orden del ser que sale de Dios, y del cual el hombre participa como actor principal en la creación. No obstante ello, los símbolos que transmiten esta representación del orden no son siempre tan claros, agrega nuestro autor, pues puede darse una cierta ambigüedad. Esto sucede con Canaan, que parece algunas veces identificarse con un hecho histórico logrado y no ser el símbolo de las esperanzas de realización de una “nueva tierra” en el más allá, a la que están llamados no sólo los israelitas.

Antes de pasar al estudio de the trails of the symbols (los rastros de los símbolos), Voegelin señala algunas características salientes de los textos en cuanto obra historiográfica. En primer lugar, manifiesta su desacuerdo con la

¹³⁹ VOEGELIN E., Order I, 172: “Now historical form, understood as the experience of the present under God, will, appear as subjective only, if faith is misinterpreted as a “subjective” point of view, is an ontologically real event in history”

tarea de la crítica exegética que en algunas ocasiones, ha desvirtuado el mensaje principal de los textos, cuestionando su historicidad o autoría para tratarlos como obra literaria exclusivamente y olvidando que se trata, ante todo, de la experiencia que el pueblo tiene de una participación en el orden divino. En otras palabras, se trata de relatos que reflejan el drama humano de la aceptación o rechazo de ese orden divino en el mundo. Por esta razón, surgen símbolos, como el de “generaciones”, que trata de resaltar la procedencia que tienen todos los hombres respecto de Dios, o el de “alianza”, que expresa el momento en el cual se revela el verdadero orden divino para la humanidad y se convierte en el prototipo de la relación formal con Yahvé¹⁴⁰.

A partir de estos dos símbolos, se leen todos los acontecimientos; así por ejemplo, el hecho políticamente más importante, la fundación del reino de Israel, no lo es desde el punto de vista de la sagrada historia israelita, pues el evento central en esta perspectiva es siempre la alianza del monte Sinaí. La idea de un orden divino no sólo supera las exigencias de un orden social, sino que debería ser su causa y su fin para comprender su verdadero sentido en la historia.

La historia de Israel revela esta íntima dependencia entre el orden social y el divino, como señala Voegelin cuando comienza a analizar los avances en la organización, que van desde el clan hasta el reinado. El relato de la historia del primero de los jefes del pueblo, de Abraham, tiene por objetivo enseñar al pueblo que Yahveh es un Dios diferente y superior respecto de los dioses de los demás pueblos antiguos. Él es el Dios más fuerte, por lo tanto el único Dios, y el que protege a los israelitas ante los

¹⁴⁰ Aún cuando en sus reflexiones Voegelin asuman datos de la exégesis bíblica, lo que nuestro pensador se propone es, sobre todo, destacar esta nueva visión de la historia con sentido trascendente, como lo demuestra el balance de ANDERSON B., *Revisiting Voegelin's Israel and Revelation after twenty five years*, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffield press, Scheffield, 2001, 284-298.

demás. Por eso, Él comienza no por establecer un orden social, sino por conquistar el corazón de Abraham, quién, a partir de aquí, se convierte en el padre de todos los creyentes. La fe en este Dios significa una apertura a su palabra, la cual viene a establecer un nuevo orden existencial diferente al existente.

La relación entre Abraham y Yahvé consiste básicamente en un pacto de pertenencia recíproco, sin embargo, no queda limitado a una experiencia individual, sino que se continúa con el resto de los patriarcas del pueblo, con Isaac y Jacob. El gran logro es la libertad espiritual con la cual estos patriarcas se separan de las tradiciones religiosas y sociales de la civilización cananea.

Con Moisés, se produce un nuevo fenómeno; esta nueva experiencia de lo trascendente se expande del orden del alma solitaria al orden de la comunidad. Así lo muestra la primera de las fuentes, la canción de Déborah, en el capítulo 5 del libro de los Jueces. En este cántico de victoria que exalta la obra de Yahvé, aparecen, por primera vez la unión de los diversos clanes en una acción política bajo el mismo Dios. Este Dios es un Dios justo porque establece así un orden justo entre los hombres:

“Yahvé era Dios que se reveló a sí mismo en acciones históricas como el creador de un orden verdadero. Esta concepción, ahora, parece no estar muy lejos del egipcio *maat* de ambos, dios y el faraón que media. Pero nuevamente, la rectitud de Yahvé tiene una complejión diferente, porque no había un mediador humano que transformara el orden cósmico en social”¹⁴¹.

¹⁴¹ VOEGELIN E., *Order I*, 252 : “Yahweh was god who revealed himself in historical action as the creator of the true order. This conception, now, seems to be not too far from the Egyptian *maat* of both the god and the mediating pharaoh. But again, the righteousness of Yahweh had a different complexion because there was no human mediator who would transform the cosmic into social order”

Luego durante el reinado de Gedeón se construye un nuevo símbolo del orden político: el templo, porque éste no sólo tiene un sentido religioso, sino que expresa la conciencia de nación que se había desarrollado en el pueblo. Yahvé era concebido como el Dios de una nación organizada a la que protegía.

Sin embargo, este Dios tiene una característica propia, puesto que, a diferencia del resto de los dioses de las otras naciones, se adapta a todas las situaciones sociales y políticas de la vida del pueblo, a través de las cuales siempre se hace presente como una manifestación de la fuerza divina, así por ejemplo, durante el reinado es el Dios del orden real, como sucedía en Egipto. Esta característica de Yahvé significa una extraordinaria libertad espiritual respecto del orden político y una gran amplitud del judaísmo, en comparación con el resto de las naciones.

El orden que, en definitiva, pretende lograr el Dios de los judíos consiste, en primer lugar en una armonía espiritual, y en segundo lugar, un orden político, porque lo esencial de dicho orden no es la forma organizacional que asume la vida del pueblo, sino la dedicación de cada miembro al culto al único Dios. En este sentido, los inicios mismos de la monarquía dejan en claro que la relación personal con Yahvé es el fundamento de un orden verdadero y estable, tanto en el pueblo como en el mismo rey. Ésta es la conclusión a la que Voegelin llega luego del análisis de este período de la vida de Israel.

En efecto, el primer inconveniente que encuentra la instalación de este nuevo régimen es la idea que tenían los israelitas de que el jefe del pueblo era el mismo Yahvé, sin embargo, la unión de las tribus les había planteado la necesidad de constituir un gobierno unificado, por eso, Saúl es designado rey. Este rey se presenta como representante de Dios, por haber recibido el don de profecía y por haber sido elegido y ungido por el mismo Yahvé, de forma tal que se presenta como el instrumento de este nuevo orden divino entre los hombres. De todas maneras, lo más destacable de este

inicio de la monarquía es la atención de la narración a la fidelidad que el rey le debe a su Dios, por este motivo, su desorden moral y la no observancia del culto al único Dios es comprendido como la primera causa del desorden. En este sentido, el relato israelita agrega una nueva perspectiva a la comprensión del orden respecto de aquella formulada por las otras culturas antiguas: la noción de una relación personal y directa con un Ser trascendente:

“El salto en el ser, la experiencia del ser divino como trascendente al mundo, es inseparable de la comprensión del hombre como humano. El alma personal, como el sensorium de la trascendencia, debe ser desarrollado paralelamente con la comprensión de un Dios trascendente. Ahora, cuando el salto en el ser ocurre experimentalmente, la articulación de la experiencia tiene que tratar de resolver el misterio de la muerte y la inmortalidad. Los hombres son mortales, y lo que es inmortal es divino. Esto es sostenido como verdad tanto por los griegos como por los israelitas”¹⁴².

En efecto, los israelitas desarrollaron una noción más clara y profunda del mundo del más allá y, por lo tanto, de la inmortalidad del alma; desarrollo que también se había dado en la cultura griega, sobre todo en la filosofía, y particularmente en los diálogos platónicos, aunque no de la misma forma. Y esto se produjo por una mayor conciencia de las distancias que separan al mundo terrenal del más allá y por la primacía que, en la religión judaica, se le concedió a la relación personal con Yahvé por sobre la relación comunitaria. Ahora se evidencia más que Dios es el centro ordenador del alma y de la existencia humana

¹⁴² VOEGELIN E., *Order I*, 281-282: “The leap in being, the experience of divine being as world-transcendent, is inseparable from the understanding of man as human. The personal soul as the sensorium of transcendence must develop parallel with the understanding of a transcendent God. Now, wherever, the leap in being occurs experientially, the articulation of experience has to grapple with the mystery of death and immortality. Men are mortal; and what is immortal is divine. This holds true for both Greeks and Israelites.”

Dentro de esta clara distinción ontológica, sin embargo, la post-existencia del hombre nunca se adaptó fácilmente. En la épica Homérica, la vida ultraterrena es la existencia de la *psyché*, de la fuerza de la vida, como un *eidolon*, una sombra en el Hades; de la misma manera, la vida ultraterrena es sombría, una existencia espiritual en el Sheol. En ninguno de estos casos, es una existencia que conduciría a la perfección última del orden de la personalidad humana. Desde esta situación inicial, fue desarrollada, en Helas, la comprensión de la *psyché* como una sustancia inmortal, capaz de lograr un orden cada vez más perfecto, y si fuera necesario, a través de repetidas asunciones de cuerpos hasta alcanzar el estado ultraterreno perfecto. Este desarrollo se debió a los filósofos, desde Pitágoras y Heráclito, y alcanzó su punto máximo en los diálogos de Platón. Sin lugar a dudas, la cultura politeísta de Helas facilitó la construcción especulativa del problema, desde el hecho de que no había una profunda raíz de resistencia a concebir el alma inmortal como un demonio, es decir, como un ser divino del nivel más bajo. En Israel, un desarrollo paralelo fue descubierto en los orígenes, aunque imperfecto, comprendiendo la verdadera naturaleza de un Dios trascendente y universal.

En efecto, según la filosofía voegeliniana del orden, con la concepción israelita se produjo un avance notable en la elaboración de una representación de la verdad, ya que la aparición de un Dios trascendente en la escena temporal no sólo modificó el modo de entender el orden hacia abajo (en su concreción social), sino también la finalidad del mismo, que ahora queda abierta a una realización fuera del tiempo, en la eternidad¹⁴³. Se trata de una superación de las otras representaciones antiguas construidas a partir de símbolos de tipo cosmológico. Superación que, por otra parte, de ninguna manera implica una oposición dialéctica, sino, por el contrario, una incorporación de aquellos símbolos a unos nuevos que surgen de este

¹⁴³ Cf. IDEL M., Voegelin's Israel and Revelation: some observations, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffield press, Scheffield, 2001, 299-326.

original estilo de relación entre lo divino y lo humano. Hay, afirma Voegelin, una continuidad entre las diferentes representaciones de la verdad, pues la aparición de una nueva no significa que las anteriores pierdan sentido. No sucedió esto con las representaciones cósmicas respecto de la israelita, ni con la del cristianismo en relación con aquélla. La construcción de una idea sobre el orden se renueva a lo largo de la historia:

“En el renovado ritual del orden, uno de los elementos simbólicos desarrollados por las civilizaciones cosmológicas, por ejemplo, corre a través de la historia de la humanidad desde el festival babilónico del Año Nuevo, a través de la renovación de la alianza de Josías, y la renovación sacramental del sacrificio de Cristo, hasta el ritomar ai principi de Maquiavelo, porque la caída del orden del ser y el retorno a él, es un problema fundamental de la existencia humana. Una vez que ha sido desarrollada una adecuada expresión para una experiencia del orden dentro de la forma cosmológica, ésta no desaparece de la historia cuando la divina revelación se convierte en el centro organizacional de la forma simbólica....La relación entre Dios y el hombre requiere nuevos símbolos para su adecuada expresión, tales como la *dabar* (la palabra de Dios), el *nabi* (el revelador de la palabra), la *berith* (la alianza), la *da'ath* (el conocimiento de Dios), y otros más. Pero las condiciones de existencia en el mundo, tales como los ciclos celestiales y vegetativos, el nacimiento y la muerte, el ritmo de las generaciones, el trabajo para sostener la vida, la necesidad de una organización de gobierno, siguen siendo lo que eran y no requieren una nueva simbolización”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ VOEGELIN E., *Order I*, 349: “The ritual renewal of order, one of the symbolic elements developed within the cosmological civilizations, for instance, runs through the history of mankind from the Babylonian New Year festival, through Josiah's renewal of the *berith* and the sacramental sacrifice of Christ, to Machiavelli's *ritornar ai principii*, because the fall from the order of being, and return to it, is a fundamental problem in human existence. Once the adequate expression for an experience of order has been developed within the cosmological form, it does not disappear from history when divine revelations becomes the organizing center of symbolic form....The relation between God and man requires new symbols for its adequate expression, such as the *dabar* (the word of God), the *nabi* (the revealer of the word), the *berith* (the covenant), the *da'ath* (the knowledge of God), and so forth. But the conditions of existence in the world, such as the celestial and vegetational cycles, birth and death, the rhythm of the

Esta continuidad entre las diversas representaciones del orden también se da dentro de cada una de ellas, porque también los diferentes desafíos que enfrentan los pueblos a lo largo de su historia generan nuevos símbolos. Así por ejemplo, en Israel con el reinado de David aparecen elementos nuevos, pues se trata de una etapa de la historia judaica en la que se produce un impasse en la lucha por el imperio. Un impasse que consiste más bien en una aventura mundana, es decir, en una descomposición moral del pueblo. Un signo evidente de esta descomposición espiritual, es el relato del adulterio del rey David con Betsabé, la mujer de Urías, y el posterior asesinato de éste. Está en crisis, concluye nuestro filósofo, el orden que Yahvé había instalado en su pueblo a partir de la alianza del Sinaí¹⁴⁵. Pero no es el único ejemplo de esta corrupción del rey, puesto que nada representa mejor su desviación espiritual que cuando manda a hacer un censo en el país para medir, con orgullo, el tamaño de su ejército, ya que su confianza no estaba puesta en Dios, sino en la organización de su gobierno. El reinado con sus cortes, soldados y administradores burócratas, introdujo un nuevo modo de concebir el orden más centrado en el pueblo mismo que en la relación con el ser trascendente¹⁴⁶.

A pesar de esta descomposición del orden social de Israel, paralelamente, surgen nuevos símbolos del verdadero orden los cuales se halla plasmados principalmente en el libro de los Salmos. Allí se insiste en que el rey de Israel es Yahvé y, el reconocimiento de esta prerrogativa divina, se presenta como único culto valedero. Pero su importancia radica, más bien, en que esos símbolos indican el camino de regreso al verdadero orden que Dios pensó para su pueblo elegido.

generations, the work to sustain life, the necessity of governmental organization, remain what they were and do not require new symbolization".

¹⁴⁵ Cf. VOEGELIN E., *idem*, 306 y ss.

¹⁴⁶ Cf VOEGELIN E., *idem*, 414.

Dicha experiencia de desorden moral se convierte, para Israel, en una motivación más para crear nuevos símbolos de su visión teológica, por eso, a medida que el pueblo experimentaba una profunda desilusión respecto de las posibilidades terrenas de instaurar el orden querido por Yahvé, comenzaba a descubrir una nueva perspectiva que trascendía lo político, más aún, toda realización temporal. El reino de Dios se presentó cada vez con más claridad como una realidad del más allá. De este modo, se produjo un nuevo avance en el “salto en el ser”, aunque cabe señalar que se trata de un proceso largo y con algunas ambigüedades. En primer lugar, la tierra prometida (Canaan) fue asumida como una realidad escatológica, cuando se pudo superar la comprensión política de la expresión “reino” y su limitación a una raza para dar paso a la idea de un grupo de personas que cumplen la voluntad divina; en segundo lugar, cuando se interpretó el día de Yahvé como el paso a una realidad diferente, donde la paz y la prosperidad a la que se accede luego del juicio son plenas y definitivas. En tercer lugar, el pueblo entendió que la organización política era fuente también de muchos males. Finalmente, surge la figura de Moisés como continuador de la mística que había fundado Moisés¹⁴⁷.

El análisis voegeliniano de la concepción israelita del orden concluye con dos reflexiones importantes: una sobre el aporte de Moisés y otra sobre la contribución del movimiento profético. Respecto de la primera, nuestro pensador sostiene que la Torah mosaica es el gran fundamento de este nuevo orden espiritual construido a partir de la alianza entre Yahvé y su pueblo y de la cual surgen nuevos símbolos de representación del orden, respecto de los que proponían las civilizaciones cósmicas, particularmente la egipcia. Así, por ejemplo, la idea de “hijo de Dios” ahora se aplica al pueblo entero por la relación directa con este Dios personal, con el cual se puede hablar y entablar una amistad. En este sentido, Voegelin considera clave el nombre que Dios mismo se da en el libro del Exodo (3,14): “Yo soy el que

¹⁴⁷ Cf. VOEGELIN E., *Order I*, 394-395.

soy". En este relato de la zarza ardiente, se produce un verdadero "salto" cualitativo en la comprensión de las relaciones del pueblo con Dios, puesto que se pasa de una comprensión del orden expresada en un mito cosmológico a una revelación y presencia divina en la historia, con lo cual se presenta la dificultad de un conflicto entre el orden de Yahvé y el del imperio egipcio¹⁴⁸. Se trata de una nueva "filosofía del orden", y no sólo de un acontecimiento religioso limitado a la vida de un pueblo.

En segundo lugar, el aporte de la reflexión de los profetas significó otro avance cualitativo en esta nueva manera de comprender el orden, puesto que la concepción israelita alcanzó una mayor interiorización. Es decir que se pasó de una concebir el orden como una realización externa a comprender las virtudes espirituales tales como el amor, la humildad y la justicia, como fundamento de la religión. Los profetas, con su crítica de los desórdenes morales del pueblo, logran tomar distancia de una realización meramente política del orden. Más aún, ellos ven en las instituciones políticas una fuente de desorden respecto de la voluntad divina¹⁴⁹.

De estas reflexiones de Voegelin sobre el aporte de la teología israelita a la historia del orden podemos extraer la siguiente conclusión: se produce un avance en la representación del orden cuando el ser de la trascendencia adquiere mayor diferenciación respecto del mundo. En efecto, el avance de la representación del orden que se produjo con Israel se funda en la noción de un Dios personal que entabla relaciones personales con los hombres. La divinidad nunca es más distinta del mundo que cuando es un ser personal, aunque a la vez, le da unas posibilidades nuevas de participación en el ser al hombre. Una vez más tenemos que concluir que, el fundamento del orden no está en la experiencia que la conciencia hace de la

¹⁴⁸ Cf. VOEGELIN E., *Order I*, 466.

¹⁴⁹ Cf. VOEGELIN E., *idem*. 493 y ss.

trascendencia, sino en la trascendencia misma, pues, cuando la conciencia la concibe como un ser distinto de ella, avanza en la representación del orden.

2.3. El fundamento no es el hombre

Voegelin concibe la filosofía como la experiencia de construcción de símbolos con los cuales representar el orden del universo; experiencia que asumió diferentes formas a lo largo de la historia y en las distintas culturas. Por esto, antes de entrar en la consideración de la investigación de la literatura griega resulta conveniente dejar bien en claro qué entiende nuestro pensador cuando habla de un leap in being. El “salto en el ser”, es el evento de una época que quiebra la solidez de los primeros mitos cosmológicos y establece el orden del hombre en su relación con el ser trascendente:

“La existencia humana en sociedad tiene historia, porque tiene una dimensión del espíritu y la libertad, más allá de la mera existencia animal; porque el orden social es la puesta en tono del hombre con el orden del ser, y porque este orden puede ser entendido y realizado en sociedad con crecientes aproximaciones a su verdad. Toda sociedad está organizada para sobrevivir en el mundo y, al mismo tiempo, para tener parte en el orden del ser que tiene su origen en el Ser divino trascendente al mundo; ésta sociedad tiene que enfrentarse con los problemas de su existencia pragmática y, al mismo tiempo, tiene que ver con la verdad de su orden. Esta lucha por la verdad del orden es la verdadera sustancia de la historia”¹⁵⁰.

¹⁵⁰ VOEGELIN E., *Order an History II, The world of the Polis* , in *Collected Works of Eric Voegelin, vol. 15*, Univ. Of Missouri press, Missouri, 2000, 68: “ Human existence in society has history because it has a dimension of spirit and freedom beyond mere animal existence, because social order is an attunement of man with the order of being, and because this order can be understood by man and realized in society with increasing approximations to its truth. Every society is organized for survival in the world and, at the same time, for partnership in the order of being that has its origin in world-transcendent divine Being; it has to cope with the problems of its pragmatic existence and, at same time, it is concerned with the truth of its order. This struggle for the truth of the order is the very substance of history”

El hombre es el verdadero sujeto de la historia y es quien produce estos saltos cualitativos, transformando su manera de estar presente en la historia al descubrir una nueva luz desde la cual iluminar su existencia. Este "salto", agrega Voegelin, cuando se produce introduce un cambio profundo en las sociedades, sin embargo, no puede tener la pretensión de ser el último orden de la humanidad, porque la lucha por el verdadero orden continúa. Más aún, este cambio se da, a veces, de forma paralela en distintas culturas, como sucede en la antigüedad en Israel, Grecia, China e India. Todos estos "saltos en el ser" tienen en común que representan un verdadero avance en la comprensión del orden del ser en relación con los símbolos de los mitos cosmológicos. Así pues, de la misma manera que hay un adelanto en la comprensión del orden del ser pasando de la formulación del orden faraónico en Egipto a la idea de Pueblo elegido en Israel, en la reflexión griega se produce otro avance. Esta vez surgen nuevos símbolos porque el punto de partida no es un encuentro con una realidad divina, sino la experiencia existencial del desorden, espiritual y social. Lejos de contradecirse estas concepciones del orden actúan misteriosamente en forma paralela.

Así pues, para Voegelin, el aporte de la reflexión griega a la cuestión del orden consiste en haber construido una visión de ese orden a partir de la experiencia de su ausencia. Ellos necesitaban encontrar una explicación a los males que estaban viviendo en la sociedad, y, naturalmente, una salida de esa situación. Se trata del primer intento de explicación sistemática y reflexiva; por eso, se podría decir que es la primera formulación pre-teórica de una teoría sobre el orden. Su importancia en la historia de la representación del orden consiste en ser el puente que une la explicación mitológica con la posterior construcción filosófica.

Para comprender mejor el valor de este aporte habría que tener presente que ahora estamos frente a un punto de partida diferente respecto de la teología israelita:

“El centro de motivación puede circunscribirse a las motivaciones de la experiencia israelita y su articulación mediante comparaciones. La conciencia helénica de la historia está motivada por la experiencia de la crisis; la sociedad misma, tanto como el curso de su orden, es construida en retrospectiva desde su fin. La conciencia israelita de la historia está motivada por la experiencia de la divina revelación; la sociedad se constituye a través de la respuesta a la revelación, y, desde éste comienza a proyecta su existencia a un horizonte abierto en el tiempo. La conciencia helénica llega, a través de la comprensión del desorden al entendimiento del verdadero orden, éste es el proceso por el cual Esquilo ha encontrado la formula de la sabiduría a través del sufrimiento, la conciencia israelita, comienza a través del mensaje del decálogo del Sinaí, con el conocimiento del verdadero orden. El “salto en el ser” de Moisés y los profetas creó la sociedad en la cual esto ocurre en forma histórica para el futuro; el salto en el ser filosófico descubre la forma histórica, y con ella, el pasado de la sociedad en la cual esto ocurre”¹⁵¹.

En efecto, los primeros intentos por una exposición de la historia griega responden al interés por explicar los acontecimientos y su sentido. Así por ejemplo, Heródoto (Estudio de la Historia) y Tucídides (Historia de las guerras Peloponesas) intentan una explicación de las diferentes manifestaciones de desorden y señalan el camino para una restauración del orden. Algo similar sucede en las sociedades agea y cretense en la cuales aparecen mitos que,

¹⁵¹ VOEGELIN E., *Order II*, 118: “The motivating center can be circumscribed through comparisons with the Israelite motivating experiences and their articulation. The Hellenic consciousness of history is motivated by the experience of the crisis; the society itself, as well as the course of its order, is constituted in retrospect from its end. The Israelite consciousness of history is motivated by a experience of a divine revelation; the society is constituted through the response to revelation, and from this beginning it projects its existence into the open horizon of time. The Hellenic consciousness arrives, through the understanding of disorder, at the understanding of the true order, that is the process for which Aeschylus has found the formula of wisdom through suffering; the Israelite consciousness begins, through the Message and Decalogue from Sinai, with the knowledge of the true order. The Mosaic and prophetic leap in being creates the society in which its occurs. Such contrapuntal formulations will brings into focus the essential differences between the historical form, that are developed respective by Revelation and Philosophy”.

además, proponen una justificación del orden real, como es el caso del mito de Minos.

Sin embargo, es recién con Homero que la formulación de una idea sobre el orden adquiere mayor profundidad y amplitud, pues su obra constituye lo que Voegelin llama una *Aetiology of disorder* (un análisis de causalidad del desorden). Esto se da particularmente en la *Odisea*, puesto que allí lo que se propone el poeta es dejar en claro quién tiene la responsabilidad de los males que debe soportar la sociedad griega, pues no deben los hombres echar la culpa a los dioses. De allí, que uno de sus primeros objetivos será hablar sobre la naturaleza de los dioses y sus diferencias con los hombres.

Los dioses tienen una naturaleza distinta de los hombres, pero ambos actúan juntos dentro de un mismo ámbito, pues ambos participan de un mismo todo, el universo, en el cual reina el orden. La esencia del ser humano es ser mortal, y esto, precisamente, lo distingue de los dioses que son inmortales. Los héroes se destacan entre los hombres como aquellos que más se aproximan a los dioses, puesto que intentan instaurar su orden entre los mortales, siendo una manifestación del poder divino. Los hombres tienen parte en este orden divino en la medida que son capaces de lograr una armonía interior desde la cual surjan virtudes como la justicia. Sus principales tesis son: 1- el hombre tiene la costumbre de hacer responsable a los dioses por los males que padece y no reconoce que éstos son fruto de su mala conducta, 2- esto es peligroso para el orden social, pues resulta la causa de discordias, 3- si este error es aceptado socialmente, se produce una descomposición de esa comunidad. Lo que Homero está señalando es la necesidad de pensar el verdadero fundamento del orden:

“Homero astutamente observó que el desorden de una sociedad era el desorden de las almas de aquellos miembros que la componían, y especialmente, en el alma de la clase dirigente. Los síntomas de la enfermedad fueron magníficamente descriptos por este gran poeta; pero su verdadero genio de gran pensador se reveló en la creación de una tentativa

psicológica sin la ayuda de un adecuado aparato conceptual. Sin tener el término para esto, concibió al hombre como poseedor de un alma con una organización interna a través de un centro de pasiones, y con un segundo centro de conocimiento y de juicio. Comprendió la tensión entre estos dos centros, como así también, los trucos que la pasión ejerce sobre un mejor conocimiento. Y se esforzó valientemente por conocer que la acción ordenada es la acción en conformidad con la trascendencia, con el orden divino, mientras que la acción desordena es una caída del orden divino en un desorden específicamente humano. Podemos discernir un confuso esbozo de la antropología platónica, y aún más, el postulado platónico de que Dios, más que las veleidades desordenadas del hombre, debe ser la medida de las acción humana¹⁵².

Siguiendo el recorrido que Voegelin hace por la historia del pensamiento con el fin de formular una teoría sobre el orden, nos encontramos con el paso del mito literario a la filosofía. Este paso coincide con una época de decadencia de la clase aristocrática en Grecia, por eso sus primeras reflexiones están dedicadas a analizar las causas de este desorden, y por supuesto, la verdadera naturaleza del orden. El primer ejemplo de esto se halla en Hesíodo, quien, con su Teogonía, señala el origen de uno de los más grandes logros griegos: la creación de la filosofía. Los poemas de Hesíodo generan nuevos símbolos para explicar la trascendencia en forma especulativa, con lo cual se produce otro “salto en el ser” en la comprensión del orden del mundo

¹⁵² VOEGELIN E., *Order* II, 177: “Homer astutely observed that the disorder of a society was a disorder in the soul of its component members, and specially in the soul of the ruling class. The symptoms of the disease were magnificently described by the great poet; but the true genius of the great thinker revealed itself in the creation of a tentative psychology without the aid of an adequate conceptual apparatus. Without having a term for it, he envisaged man as having a psyche with an internal organization through a center of passions and a second center of ordering and judging knowledge. He understood the tension between the two centers, as well as the tricks that passion plays on better knowledge. And he strove valiantly for the insight that the ordering action is action in conformance with transcendent, divine order, while disruptive action is a fall from the divine order into the specifically human disorder. We can discern the dim outlines of the platonic anthropology, and even of the Platonic postulate that God rather than the disorderly velleities of man should be the measure of human action”.

El tema de la Teogonía es el enfrentamiento de Zeus con el resto de los dioses del Olimpo y la consiguiente victoria del primero; sin embargo, el relato deja los símbolos poéticos y avanza sobre la metafísica. Por primera vez, se expresa la necesidad de una causa eficiente primera de la cual salen todas las cosas, tesis que constituyó el punto de partida para varios filósofos, como, por ejemplo, para Aristóteles. Sin embargo, esta tesis no fue el único aporte de este poeta, ya que también fue uno de los primeros en resaltar la orientación del alma humana a la vida del más allá. En *Los trabajos y los días*, el poeta sostiene que la única forma de resolver la ansiedad que produce la experiencia del desorden se halla en la justicia divina de la vida ultraterrena. Si bien, este tema no tiene la profundidad que alcanza en los profetas de Israel, tiene el mérito de destacar la continuidad entre el orden social y el divino, por eso, nuestro pensador habla de un “Apocalipsis” en la obra del poeta griego¹⁵³.

La filosofía griega es, para Voegelin, un proceso especulativo en el cual el pensador explica su experiencia del orden y la diferencia del “salto en el ser” dado en Israel, porque no asume la forma histórica de un pueblo conducido por Dios, sino la forma de la existencia personal de los seres humanos individuales bajo Dios¹⁵⁴, naturalmente expresado de formas diversas en los distintos filósofos, así por ejemplo, para Jenófanes el orden es expresión de una Sofía divina; para Solón, en cambio, el orden social es fruto del orden que cada hombre pueda establecer en su propia alma mediante el control de las pasiones (Eunomia), etc. Sin embargo, el verdadero salto en la elaboración de una teoría del orden, se produjo cuando la reflexión se acercó más a la metafísica con Parménides y Heráclito:

“Los filósofos místicos rompen con el mito, porque ellos han descubierto una nueva fuente de la verdad en sus almas. Los “inadecuados”

¹⁵³ Cf. VOEGELIN E., *Order II*, 223-233.

¹⁵⁴ Cf. VOEGELIN E., *idem*, 239.

dioses de Homero y Hesíodo deben palidecer ante la invisible armonía del realismo trascendental; y la magnífica épica homérica, que fue promulgada en los dos planos de los dioses y los hombres, se debe sumergir en el nivel de la “poesía” cuando es descubierto el drama del alma con su intangible y silencioso movimiento de amor, esperanza y fe hacia el *sophon*. El orden de la polis no puede permanecer sin cuestionarse cuando hay una idea del hombre que está en formación e identifica la humanidad con la vida del Logos común en cada alma. Lo que aparece negativamente como el quiebre con el mito es positivamente la transición de una simbolización teomórfica de las experiencias a su comprensión como movimiento del alma humana misma. El verdadero espectro de la humanidad se percibe correlativamente con la radical trascendencia del realismo divino”¹⁵⁵.

En efecto, con Parménides, sostiene nuestro pensador, aparece, por primera vez en la historia de la filosofía el concepto “ser”. El ser no sólo es un principio que explica la existencia de las cosas, sino una realidad común a todas las cosas, algo que descubre el hombre más allá de sus experiencias sensibles. Heráclito, en cambio, tomando como punto de partida la teoría de la metempsicosis, sostiene que el alma ha caído en un cuerpo mortal, y que ésta es su fundamental diferencia con el mundo divino. Para superar esta mutabilidad a la que está sujeta todo lo material, tiene que elevarse por la sabiduría al orden divino. Pero la importancia de este filósofo griego radica en

¹⁵⁵ VOEGELIN E., *Order* II, 311: “The mystic-philosophers break with the myth because they have discovered a new source of truth in their souls. The “unseemly” gods of Homer and Hesiod must pale before the invisible harmony of the transcendental realissimum; and the magnificent Homeric epic that was enacted on the two planes of gods and men must sink to the level of “poetry” when the drama of the soul with its intangible, silent movements of love, hope, and faith toward the *sophon* is discovered. The order of the polis cannot remain the unquestioned, ultimate order of society when an idea of man is in formation that identifies humanity with the life of the common Logos in every soul. What appears negatively as the break with the myth is positively the transition from a theomorphic symbolization of experiences to their understanding as movements of the human souls itself. The true range of humanity comes into view correlatively with the radical transcendence of the divine realissimum”.

haber vinculado, por primera vez, en la filosofía el orden de la sociedad con el orden del alma y del cosmos, del cual ella forma parte¹⁵⁶.

Voegelin concluye su búsqueda de la noción de orden en la cultura griega con el análisis de la tragedia y los sofistas. La tragedia, en efecto, hizo su aporte a partir de su estudio del alma y sus movimientos. Los poetas se presentan como los maestros que tienen que enseñarle al pueblo lo que es justo y lo que no es justo en materia de moral y política; por eso, mediante la tragedia, ellos se proponen estudiar el proceso interior en la toma de las decisiones. Nuestro autor señala a Esquilo con *Las Suplicantes* y *Oresteia* como la gran reflexión sobre la justicia y su fuerza ordenadora en la vida de los hombres. Aquí radica su aporte a la noción de orden, pues contribuyó a comprender que el orden es una realidad que se da en un mundo que no puede ser nunca perfecto. El peligro de las tesis de Parménides, Heráclito y Solón es que estaban expuestas a un grave error:

“La ocupación con el ser trascendental y con la orientación del alma hacia la medida escondida puede llegar a ser una preocupación que haga que el hombre se olvide que vive en un mundo de almas desorientadas. El movimiento del alma hacia una verdad del ser no elimina la realidad demoníaca de la cual ella se aleja. El orden del alma no es algo en lo cual el hombre pueda establecerse y después ser feliz para siempre. El descubrimiento de la verdad de los filósofos místicos, y aún más de la revelación cristiana, puede llegar a ser una fuente de serios desordenes si es malentendida como una fuerza ordenadora que efectivamente gobierna la sociedad y la historia....En problemas de esta naturaleza está implicada una falacia especulativa sobre el orden trascendental, el cual es percibido en los movimientos ordenadores del alma como un orden inmanente al mundo, que se realiza en la sociedad independientemente de la vida del alma. En breve:

¹⁵⁶ Cf. VOEGELIN E., *idem* 302.

el descubrimiento puede producir una intoxicación que hace que el hombre se olvide de que el mundo es lo que es"¹⁵⁷

Los maestros sofistas, por otra parte, asumieron una postura diferente ante la relación entre el orden divino y el orden humano, pues cambiaron el fundamento de dicho orden. Protágoras estableció al hombre como "medida" de todas las cosas, dando origen así a una nueva comprensión de la ética y la política, alejadas de una referencia a la trascendencia. Se trata de una actitud antifilosófica que inicia un largo proceso de inmanentización de la noción de orden, haciendo desaparecer los símbolos de la trascendencia¹⁵⁸.

De este análisis que Voegelin hace del aporte de la filosofía griega a la historia del orden podemos quedarnos con una conclusión que ilumine nuestra búsqueda del fundamento del orden: no se produce un verdadero avance en la representación del orden cuando se inmanentiza la trascendencia. Más aún, la actitud de los sofistas, como acabamos de ver, es vista como la perspectiva exactamente opuesta a la concepción voegeliniana del orden, pues se trata del reemplazo del fundamento divino por el hombre como origen del orden. Además, habría que destacar aquí que para Voegelin el aporte de Parménides es de orden metafísico, o sea la noción de ser.

¹⁵⁷ VOEGELIN E., *idem*, 239: "The occupation with transcendental being and with the orientation of the soul toward the unseen measure may become a preoccupation that lets man forget that he lives in a world of unoriented souls. The movement of a soul toward a truth of being does not abolish the demonic reality from which it moves away. The order of the soul is nothing on which one can sit down and be happy ever after. The discovery of truth by mystic-philosophers, and still more the Christian revelation, can become a source of serious disorder if it is misunderstood as the ordering force that effectively governs society and history....In problems of this kind there is implied the speculative fallacy that the transcendental order, which is sensed in the orienting movements of the soul, is a world-immanent order, realizing itself in society independent of the life of the soul. In brief: The discovery may produce an intoxication that lets man forget that the world is what is it."

¹⁵⁸ Cf. *Idem*, 368.

Como hemos visto en este capítulo, para Eric Voegelin, la noción de orden está estrechamente vinculada con la de representación existencial, es decir, con la percepción que los hombres tienen de la verdad fundamental que da sentido a sus existencias individuales y sociales. La existencia humana es, para él, en efecto, una participación en el ser, y de esta participación, surge una tensión existencial hacia la trascendencia, la cual, en el caso del hombre, es reflexiva y se expresa mediante símbolos. La representación expresa la experiencia que el hombre de pertenecer a un todo, su deseo de conocer la vida después de la muerte y su percepción de este mundo como algo transitorio, y en consecuencia, su intento por ordenar su alma, su vida, y la sociedad.

A lo largo de la historia han aparecido diversas formas de representación de este orden, de allí que investigación filosófica consista en buscar en ellas los símbolos con los cuales se estructura una idea del orden, es decir, descubrir el orden que emerge de la historia del orden. La diferencia entre estas representaciones es, a veces, de tipo cualitativo, por eso se producen “saltos en el ser”, o sea, un mayor grado de comprensión de lo que significa esta tensión de la conciencia hacia la trascendencia.

Luego de este recorrido por los textos de Voegelin estamos en condiciones de responder a la pregunta que nos planteamos al inicio de este capítulo: la representación se fundamenta en la conciencia, o en la trascendencia? La representación del orden en Voegelin se funda en la trascendencia, entendida ésta no como una experiencia originada por la conciencia y limitada a ella, sino como un ser real distinto del mundo y que existe fuera de la inteligencia del hombre, aunque, naturalmente, es en la conciencia donde se percibe a este ser trascendente¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Maurice Hogan, responsable de la edición de *Order I*, afirma que Voegelin con esta filosofía del orden se propone rescatar el fundamento metafísico de ese orden, el cual fue dejado negado por la filosofía moderna, cf, *Editor's introduction in E.*

Llegamos a esta conclusión, en primer lugar, porque para Voegelin la representación es la construcción de símbolos, y éstos por naturaleza se refieren a un ser distinto de la conciencia misma. Lo que se representa es una realidad diferente del mundo, un ser trascendente. En segundo lugar, porque los avances en la representación del orden se producen en la medida en que se concibe al ser trascendente como un ser cada vez más diferente del mundo, así ocurrió con el monoteísmo de Egipto, pero sobre todo, con la idea de un Dios personal con la teología israelita. En tercer lugar, la representación del orden se desvirtúa cuando el fundamento del orden se pone en el hombre, como hicieron los sofistas griegos.

CAPÍTULO 3. CONCIENCIA Y TRASCENDENCIA

La filosofía del orden de Eric Voegelin ha sido interpretada desde una perspectiva idealista por algunos estudiosos. Como señalamos ya en la introducción estos pensadores sostienen que Voegelin no pensó que la trascendencia sea una realidad externa a la conciencia, por lo tanto, el único fundamento del orden se reduce a los símbolos que dicha conciencia pueda crear. No hay ninguna otro ser más que lo que la conciencia hace existir por el acto de pensamiento. Luego, el análisis de la relación entre la conciencia y la trascendencia se reduce al estudio de lo que la razón experimenta con los símbolos del orden. En este capítulo nos proponemos demostrar que aún cuando Voegelin no desarrolle todo el fundamento metafísico y gnoseológico que reclama una filosofía del orden, de sus escritos se puede deducir con claridad que la trascendencia no puede ser completamente absorbida por la conciencia. Eso es lo que prueba el hecho de que ponga como fundamento de su teoría del orden al principio antropológico junto con el principio soteriológico; lo que evidencia su concepción de la historia como el Intermedio en donde se da la respuesta a la trascendencia; y, lo que se deduce de su idea de la conciencia como lugar de la experiencia, y no como la trascendencia misma.

En efecto, Voegelin elabora una reflexión sobre el orden a partir de una idea sobre el hombre y de un modo de concebir la historia. Por este motivo, vamos a indagar ahora en el principio antropológico que asume de Platón, en su teoría sobre la conciencia y en su reformulación de las representaciones históricas del orden.

La filosofía es la construcción de los símbolos que conforman la representación del orden y tiene en los griegos a sus fundadores, puesto que la necesidad de explicación de su contrapartida, el desorden, ha originado una teoría sobre el orden. En efecto, las grandes crisis sociales han dado lugar a las grandes formulaciones teóricas sobre él, por ejemplo, en el caso de occidente, las crisis helénica, la de Roma y su enfrentamiento con la

cristiandad (La Ciudad de Dios de San Agustín), y la de la modernidad en Hegel¹⁶⁰.

3.1. Los principios del orden: el hombre y Dios

Si la teoría del orden de Voegelin fuese una filosofía que se limita a estudiar la representación de la trascendencia en la conciencia, Voegelin no hubiese hablado nunca de la necesidad de poner como base para el orden no sólo la naturaleza del hombre, sino su orientación hacia un Más Allá, como un ser real y distinto de la razón. A continuación veremos cómo los principios que estructuran el orden son dos.

Para nuestro pensador uno de las contribuciones más significativas a la teoría sobre el orden está dada por la filosofía griega, puesto que tanto Platón como su discípulo Aristóteles establecieron el primer referente del orden social que se proponían analizar: el hombre. En efecto, ambos dieron un verdadero “salto” cualitativo al poner al ser humano y no a los dioses o al cosmos, como punto de partida de toda explicación del desorden social.

Es la primera formulación, dentro de una exposición sistemática y conceptual, de la relación existente entre el orden espiritual y la vida de una sociedad, aunque se deba reconocer una primera presentación de esta cuestión en las conclusiones que Homero presentaba en sus obras, al distinguir el ámbito de lo humano del de lo divino, deslindando responsabilidades respecto del mal. Nuestro pensador, asumiendo la visión platónica de la sociedad sostiene que la pólis es el hombre expresado con caracteres más grandes, como señala el libro de la República (368, c-d). Por eso, sostiene desde sus primeros ensayos:

¹⁶⁰ Cf. VOEGELIN E., The new science of Politics, 149-160 .

“Una sociedad política en existencia tendrá que ser un microcosmos ordenado, pero no a expensas del hombre; deberá ser no sólo un microcosmos, sino también un macroanthropos”¹⁶¹.

Esto significa que en la forma de plasmar un orden cada sociedad refleja, en cierta manera, el tipo de hombre que la integra; así por ejemplo, en las culturas antiguas los pueblos se organizaban de modo semejante a la armonía del cosmos, ya que siempre hay un tipo humano que se constituye en el objetivo y el modelo del orden de una sociedad determinada. Platón aplica varias veces este principio en el análisis de una sociedad, como por ejemplo, cuando sostiene que la sociedad ateniense es un modelo en grande del tipo humano pensado por los sofistas. Algo similar sucede cuando propone un tipo de comunidad política presidida por un filósofo, o bien cuando en la República (libros VIII y IX) interpreta los cambios de orden político en función de los cambios de tipos humanos que predominaban entonces.

Sin embargo, este principio antropológico que propone Platón jamás se constituye en único y absoluto, pues, como enseña Voegelin, tiene como contrapartida y complemento necesario un principio teológico: no puede entenderse una sociedad sólo con las referencias al ser humano. Necesariamente, existe una dirección del hombre a la trascendencia, ya que éste no puede constituirse en centro y fin de su existencia. Si un hombre o una sociedad no trascienden los límites de la realización temporal, no pueden plasmar un orden existencial, por eso no sólo se distancia de las enseñanzas de los maestros sofistas, sino que, además, los critica duramente. Así pues, dice que sus teorías son falsas y los considera como enemigos y representantes de la mentira. El sofista es el prototipo y la causa del desorden, porque engaña a los hombres enseñando que el hombre es la

¹⁶¹ VOEGELIN E., *The new Science of Politics*, 136: “A political society in existence will have to be an ordered cosmion, but not at the price of man; it should be not only a microcosmos but also a macroanthropos”.

“medida” de todas las cosas. Frente a ello responde Platón en las Leyes que no es el hombre sino lo divino la norma con la cual se debe medir la realidad.

Por eso, Voegelin reconoce con claridad la importancia de este aporte fundamental del filósofo griego:

“Platón estaba empeñado concretamente en la exploración del alma humana, y el verdadero orden del alma resultó depender de la filosofía en el sentido estricto de amor al divino “sofon”. Éste es el sentido que estaba presente en San Agustín cuando traduce al filósofo griego en latín como el *amator sapientiae*. La verdad del alma se conseguirá tan sólo por medio de su amorosa orientación hacia el “sofon”. El verdadero orden del hombre es, por consiguiente, una especial constitución del alma que se define de acuerdo con determinadas experiencias, las cuales predominan hasta el punto de formar el carácter. El verdadero orden del alma, en este sentido, proporciona una norma para medir y clasificar la variedad empírica de los tipos humanos y de los ordenes sociales en los que él encuentra su expresión”¹⁶².

Este principio antropológico tiene varias aplicaciones en las obras del pensador griego. En *El Político*, cuando explica la naturaleza de la ciencia política como ciencia ordenadora de la vida de la ciudad, sostiene que esta ciencia tiene que estar en el que gobierna y que supone un conocimiento de la realidad humana. En la *República* Platón enseña que, para lograr la justicia social, es indispensable que cada individuo logre tener la virtud de la justicia, es decir, el conjunto de virtudes que le permitan ordenar su alma y su vida¹⁶³.

¹⁶² VOEGELIN E., *The new Science of Politics*, 138: “Plato was engaged concretely in the exploration of the human soul, and the true order of the soul turned out to be dependent on philosophy in the strict sense of the love of the divine *sophon*. It is the meaning that was still alive in Saint Augustine when he translated the Greek philosopher into his latin as the *amator sapientiae*. The truth of the soul would be achieved through its loving orientation toward the *sophon*. The true order of man, thus, is a constitution of the soul, to be defined in terms of certain experiences that have become predominant to the point of forming a carácter. The true order of the soul in this sense furnished the standard for measuring and classifyng the empirical variety of human types as web as of the social order in which they find their expresión”

¹⁶³ Cf. *La República*, 368 e.

Además, la existencia misma de las ciudades tiene su justificación en la satisfacción de todas las necesidades humanas, y a tal fin, cada individuo debe cumplir una función de acuerdo con sus capacidades¹⁶⁴. Más aún, el fin de la ciudad consiste en que sus miembros puedan alcanzar su realización como hombres. Por esto, la ética aparece íntimamente vinculada con la política, en cuanto ésta última está construida sobre una realización moral y al servicio de ella¹⁶⁵.

Sin embargo, como ya señalamos arriba, el principio antropológico de ninguna manera es un referente último y absoluto, por eso, afirma: “Ahora bien, según nosotros, la divinidad ha de ser la medida de todas las cosas y en el mayor grado posible, mucho más que el hombre, como suele decirse por ahí.”¹⁶⁶.

Este principio antropológico, sostiene Voegelin, es asumido por Aristóteles, aunque con un enfoque diferente:

“Aristóteles rechazó las ideas como existencias separadas, pero ni repudió las experiencias en las cuales la noción de un reino de ideas se originaba, ni tampoco abandonó el orden del ser que había sido visible a través de las experiencias de los filósofos desde Heráclito, Parménides y Jenófanes. La consecuencia es una curiosa transformación de la experiencia de la trascendencia, que puede ser descripta como un enflaquecimiento intelectual. La plenitud de la experiencia que Platón expresó en la riqueza su mito es reducida, en Aristóteles, a la concepción de Dios como primer motor, como la noesis noeseos, el “pensar sobre el pensamiento”. El eros que se orienta hacia el Agaton es reducido a la agapesis, el deleite en una acción cognitiva por sí misma. Aún más, ya no es el alma como un todo inmortal, pero sólo la parte que Aristóteles llama intelecto activo; el intelecto pasivo, incluyendo la memoria, perece. Y

¹⁶⁴ Cf. Idem, 423 a.

¹⁶⁵ Cf. LUCCIONI J., *La pensée politique de Platon*, Press Univ. De France, Paris, 1958, 117.

¹⁶⁶ Platón, *Las Leyes*, 716 a.

finalmente, la mística via negativa (por la cual el alma asciende a la visión de la idea en el Symposium) es debilitada para el surgimiento de las virtudes dianoéticas del *bios theoretikos*¹⁶⁷.

Como observa Eric Voegelin, en Aristóteles, hay una nueva manera de acceder al orden, puesto que el interés principal está puesto no ya en la trascendencia, sino en la inmanencia. Se trata ahora de explicar la constitución intrínseca del ser mediante la composición de materia y forma, reconociendo en ella la fuente misma del orden. De allí que toda reflexión sobre el orden remita a los principios constitutivos del ser, a la necesidad de describir la naturaleza de las cosas. Esto es lo que el filósofo griego hace cuando tiene que explicar el orden en la sociedad: relaciona directamente la esencia humana y, por lo tanto, su modo de realización espiritual con su participación en la construcción del bien común de la ciudad. La ciudad es el ámbito donde se da la mayor actualización de las potencialidades contenidas en la naturaleza humana, por esa razón para entender la ciudad hay que conocer primero al hombre.

Voegelin señala así uno de los aspectos fundamentales de la filosofía aristotélica: la comprensión de la actividad humana desde una perspectiva finalista, es decir, desde la preeminencia de la causalidad final sobre el resto de las causas. El hombre tiene que fundar ciudades para

¹⁶⁷ VOEGELIN E., *Order* III, 330: "Aristotle rejected the ideas as separate existences, but neither did he repudiate the experiences in which the notion of a realm of ideas originated, nor did he abandon the order of being that had become visible through the experiences of the philosophers ever since Heraclitus, Parmenides, and Xenophanes. The consequence is a curious transformation of the experience of transcendence that can perhaps be described as an intellectual thinning-out. The fullness of experience that Plato expressed in the richness of his myth is in Aristotle reduced to the conception of God as the prime mover, as the *noesis noeseos*, the "thinking on thinking". The Eros toward the Agathon correspondingly is reduced to the *agapesis*, the delight in cognitive action for its own sake. Moreover, no longer is the soul as a whole immortal but only that part in it that Aristotle calls active intellect; the passive intellect, including memory, perishes. And finally, the mystical *via negativa* by which the soul ascends to the vision of the Idea in the *Symposium* is thinned out to the rise toward the dianoetic virtues and the *bios theoretikos*"

cumplir con el fin de su naturaleza, pues el orden político responde a la naturaleza misma de las personas¹⁶⁸. Es la actualización de todas las potencialidades físicas y espirituales de la esencia del hombre.

Con la superación del dualismo antropológico platónico Aristóteles formula una nueva explicación de la idea de realización personal: la virtud, puesto que el bien que el hombre tiene que ser un bien interno y posible, es decir, algo propio a su naturaleza racional, que es lo específicamente humano. La virtud es aquél hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia¹⁶⁹. Este hábito bueno es el que establece el orden interior porque por le permite al hombre fijar la justa proporción, encontrar la vía media entre los excesos y los defectos de las pasiones. Este término medio no es la mediocridad, sino la búsqueda del bien y la perfección, se trata de una tesis que Aristóteles asume de su maestro Platón¹⁷⁰.

La prudencia y la justicia son las dos virtudes más importantes en orden a lograr esta armonía interior; por la primera, el hombre delibera sobre lo que es bueno o malo, y reconoce los medios adecuados para alcanzar los verdaderos fines; mientras que mediante la segunda, regula las relaciones interpersonales, pues por medio de ella, se respeta lo ajeno. La justicia es el más elevado de los hábitos virtuosos, ya que al ordenar las relaciones produce y protege la felicidad en la comunidad política¹⁷¹.

Por esta razón, Aristóteles establece un paralelismo entre el individuo y la ciudad, pues, como sostiene este pensador, el valor de una ciudad, su justicia y su temple equivalen y son semejantes a las virtudes

¹⁶⁸ Cf CALDERON BOUCHET R., *La Ciudad griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998, 478-480.

¹⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética*, libro II, V.

¹⁷⁰ Cf. GUTHRIE W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, IV, 366.

¹⁷¹ Cf. ROSS W.D., *Aristóteles*, Sudamericana, Buenos Aires, 1957, 298 ss.

humanas por cuya posesión se llama a los individuos valientes, justos, sabios y prudentes, dejando en claro, de esta manera, la íntima relación entre la ética y la política¹⁷².

Como señalaba Voegelin ya en *La nueva ciencia de la política*, una de las contribuciones más salientes a la teoría sobre el orden es el símbolo aristotélico del hombre que ha logrado su madurez mediante las virtudes, por eso el filósofo griego fue:

“el primer pensador que reconoció esta condición del teorizar acerca del hombre y acuñó un término para el hombre cuyo carácter está formado por ese conglomerado de experiencias: le llamó el *spoudaios*, el hombre maduro. El *spoudaios* es el hombre que ha actualizado al máximo las potencias de la naturaleza humana, que ya ha formado su carácter mediante el ejercicio habitual de las virtudes éticas y dianoéticas. Se trata del hombre que, en su punto máximo de desarrollo, es capaz del *bios theoretikos*. De aquí que la ciencia de la Ética sea un estudio tipológico del *spoudaios*. Por lo demás, Aristóteles percibió claramente las consecuencias prácticas de una teoría del hombre como ésta. En primer lugar, porque el teorizar no es una actividad que pueda desarrollarse por todas las personas y en cualquier circunstancia...En segundo lugar, la teoría en cuanto explicación de ciertas experiencias, sólo es inteligible para aquellos en quienes dicha explicación provoque experiencias paralelas, que le sirvan como fundamento empírico para la comprobación de la veracidad de la teoría...En realidad, al igual que Platón, intentó la construcción paradigmática de un orden social que expresase la verdad del *spoudaios* en su *Política*”¹⁷³.

La ciencia de la política tiene, por lo tanto, por objetivo determinar la naturaleza no sólo del hombre, sino de la sociedad en su conjunto, con el fin de establecer los diferentes tipos de órdenes que se realizan en ella. Entre ellos, Aristóteles concede a la amistad el puesto más destacado, ya que es la

¹⁷² Cf. REALE G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1992, 119.

¹⁷³ Cf. VOEGELIN E., *Order* III, 354.

fuente última de todas las armonías entre los hombres¹⁷⁴. No obstante la capacidad que tienen los hombres de desarrollar este tipo de sociedad, es necesario que exista un orden constitucional que organice la representación social; de allí, el espacio que le dedica a los diferentes tipos de órdenes sociales y al análisis del mejor tipo de constitución. Podríamos decir que, para Voegelin, la filosofía aristotélica contribuye al desarrollo de la teoría del orden en una perspectiva diferente a la desarrollada hasta ahora por la reflexión judía y platónica, en cuanto el análisis se detiene más en el fundamento del orden que está en la naturaleza de los seres que en la referencia a la trascendencia.

En conclusión, hay que afirmar que la filosofía voegeliniana no establece al hombre como el único referente del orden, sino que, por el contrario, sostiene que es preciso complementar el principio antropológico con el soteriológico, es decir que, la verdad del orden se logra por una orientación hacia el Más Allá. Y este Beyond es algo mucho más que un símbolo, es una realidad externa a la conciencia. Por eso, Voegelin destaca esta característica de la perspectiva platónica, respecto de la aristotélica, la concepción del orden como un amor por el Agaton. El hombre, según Voegelin, no puede ser el único fundamento del orden.

3.2. El fundamento trasciende la historia

La trascendencia de la cual habla Voegelin no puede ser sólo un símbolo creado por la conciencia, pues de ser así, estaría completamente inmersa en la historia. La historia, para Voegelin, es el lugar donde se descubre y representa el orden, pero éste se orienta necesariamente hacia un Fundamento trascendente.

¹⁷⁴ Cf. VOEGELIN E., *Order* III, 375.

Ahora nos vamos a referir a uno de los elementos más importantes de la teoría voegeliniana: la relación entre el orden y la historia. El orden es la perspectiva desde la cual aborda toda su investigación, que consiste en la búsqueda de las diferentes representaciones de la verdad que los hombres construyeron a lo largo de la historia. “El orden emerge de la historia del orden” es la consigna que inspira el erudito recorrido por una amplitud enorme de pensadores y culturas en *Order and History*. No hay una sola representación que abarque todos los aspectos de la verdad cosmológica y antropológica; de allí, la búsqueda de los elementos que cada una aporta para la elaboración de una teoría del orden. Los volúmenes de esta obra son el fruto de esta investigación, sin embargo, cuando concluye con el tercer tomo, se produce en Voegelin un cambio significativo respecto de la perspectiva de estudio.

En los primeros volúmenes, nuestro pensador se propone recorrer toda la historia, pero, a medida que avanza en su escrito, se da cuenta de que tiene que abandonar ese propósito dada la amplitud de temas y autores a cubrir. Este nuevo enfoque intenta concentrarse en los momentos claves de la historia, en los cuales aparecieron los grandes modelos de representación del orden:

“En esta nueva forma, el análisis tiene que dirigirse hacia delante, hacia atrás y hacia los costados, en orden a seguir empíricamente los modelos de sentido como se revelan a sí mismos en su interpretación de las personas y la historia. Éste fue un movimiento a través de una red de sentidos con una pluralidad de puntos nodales. Aún ciertas líneas de sentido dominantes se hacen visibles mientras se mueven en la red. Éste fue el avance fundamental desde lo compacto a la conciencia diferenciada y su distribución en una pluralidad de culturas étnicas. Estas fueron las líneas de la diferenciación pneumática y noética, distribuidas en Israel y Grecia. Allí estuvo la explosión de la conquista ecuménica imperial que forzó a las primeras culturas étnicas a una nueva sociedad ecuménica. Hubo reacciones de las culturas étnicas a la conquista imperial, con las líneas de diferenciación desarrollando líneas de deformación de protección. Y hubo

una conquista imperial en sí misma como portadora de un sentido de la humanidad, más allá del nivel étnico y tribal. De la era ecuménica, emerge un nuevo tipo de humanidad ecuménica, la cual, con todas sus complicaciones de sentido, llega como una constante milenaria a la moderna civilización occidental”¹⁷⁵.

Esta nueva manera de encarar la búsqueda del orden conserva el propósito original de descubrir los símbolos de la representación del orden para estudiarlos nuevamente y devolverles su verdadero sentido, aquél que perdieran a lo largo de la historia cada vez que se los convirtió en un sistema doctrinal. Antes de entrar en la consideración de los elementos que componen esta era ecuménica a la que nuestro pensador hace referencia, vamos a exponer este nuevo enfoque y también cómo se entiende esta investigación histórica que Voegelin llama “historiogénesis”.

Como ya dijimos, el punto de partida que asume este filósofo sostiene que el orden de la historia emerge de la historia del orden. Ahora bien, en primer lugar, hay que definir qué se entiende por historia y, en segundo lugar, cuál es la tensión que existe entre la trascendencia y la temporalidad.

¹⁷⁵ VOEGELIN E., *Order IV*, 106: “In this new form, the analysis had to move backward and forward and sideways, in order to follow empirically the patterns of meaning as they revealed themselves in the self-interpretation of persons and societies in history. It was a movement through a web of meaning with a plurality of nodal points. Still, certain dominant lines of meaning became visible while moving through the web. There was the fundamental advance from compact to differentiated consciousness and its distribution over a plurality of ethnic cultures. There were the lines of pneumatic and noetic differentiation, distributed over Israel and Hellas. There was the outburst of ecumenic-imperial conquest that forced the former ethnic cultures into a new ecumenic society. There ere the reactions of the ethnic cultures to the imperial conquest, with the lines of differentiation developing lines of protective deformation. And there was the imperial conquest itself as the carrier of a meaning of humanity beyond the tribal and ethnic level. From the Ecumenic Age, there emerges a new type of ecumenic humanity, which, with all its complications of meaning, reaches as a millennial constant into the modern Western civilization”.

Respecto de la primera, Voegelin, sostiene que la historia ha sido concebida como un proceso de creciente y diferenciada interiorización en el orden del ser, en el cual el hombre participa con su existencia. Este orden consiste en un proceso que incluye disgresiones y regresiones que surgen de una creciente diferenciación de los distintos tipos de hombres en las sociedades.

Estos tipos de órdenes son: 1- el de las organizaciones imperiales del Antiguo Oriente próximo, en las formas de mitos cosmológicos; 2- el de la forma de la revelación desarrollada por el pueblo de Israel; 3- el del desarrollo filosófico de Grecia con las pólis y los mitos griegos; 4- el del imperio alejandrino y el cristianismo; 5- el del estado moderno y la emergencia del gnosticismo. Sin embargo, esta estructuración que sigue en los tres primeros volúmenes de la obra no desarrolla en profundidad las líneas de sentido más importantes de la historia.

Estas líneas históricas son las que se dan cuando se producen los hechos más importantes de la historia que marcan, de alguna manera, al resto del recorrido de la historia. Esto se produce no sólo por hechos históricos, sino cuando el hombre toma conciencia de que su existencia adquiere sentido al orientarse hacia la trascendencia. Estos hechos y la conciencia que generan se dan, a veces, de forma paralela en la historia de modo tal que convierten al momento histórico en algo especial: un "axis time". Tomando este concepto de Jasper, Voegelin se aparta de la concepción lineal de la historia que había asumido hasta ahora. Este "axis time" se da entre el 800 a.c. y el 200 d.c., cuando se producen las outbourts (explosiones) espirituales por la aparición de las principales manifestaciones divinas: Moisés y Cristo, Mani y Mahoma. De esta forma, se da una concentración de hechos espirituales que influyen en el resto de los siglos por tratarse de verdaderos movimientos espirituales.

En esta perspectiva, se modifica, además, el modo de entender la historia y la humanidad como su protagonista:

“La humanidad no es en absoluto una sociedad concreta. En la búsqueda de esta cuestión, el análisis tiene que reconocer las explosiones espirituales, no como fenómenos en la historia de la humanidad, y del conocimiento tal como el hombre tiene de él. Al permitir al hombre tomar conciencia de su humanidad como una existencia en tensión hacia la realidad divina, los eventos de manifestaciones sagradas engendran el conocimiento de que la existencia del hombre en el humano-divino Intermedio, en la metaxy de Platón, tanto como en el lenguaje de los símbolos que articulan el conocimiento. Además, ellos son experimentados como significativos, siempre y cuando ellos constituyen un Antes y un Después dentro del tiempo que se dirige hacia un cumplimiento, hacia un Esjatón fuera del tiempo. La historia no es una corriente de seres humanos y de sus acciones en el tiempo, sino el proceso de la participación del hombre en el flujo de la divina presencia que tiene una dirección escatológica”¹⁷⁶.

La historia, en esta perspectiva, tiene una dirección fundamental hacia la trascendencia, donde encuentra su sentido. La afirmación de nuestro pensador es más que clara y contundente, pues una historia encerrada en sí misma carece de dirección. Por esto, se presenta la necesidad de expresar con nuevos símbolos esta participación del hombre en el misterio de ser que se origina y termina en la realidad divina, pasando por la temporalidad.

Por este motivo, agrega nuestro autor, la historia resulta ser a *mystery in process of revelation* (un misterio en proceso de revelación) y no un simple transcurrir del tiempo desde un principio a un fin. Hay un principio y un Más Allá; entre ambos se articula la dirección de la historia, y los símbolos

¹⁷⁶ VOGELIN E., *Order* IV, 50: “Mankind is no concrete society at all. In the pursuit of this question the analysis had to acknowledge the spiritual outbursts, not as phenomena in a history and of such knowledge as man has of it. By letting man become conscious of his humanity as existence in tension toward divine reality, the hierophanic events engender the knowledge of man's existence in the divine-human In-Between, in Plato's Metaxy, as well as the language symbols articulating the knowledge. Moreover, they are experienced as meaningful inasmuch as they constitute a Before and After within time that points toward a fulfilment, toward an Eschaton, out of time, History is not a stream of human beings and their actions in time, but the process of man's participation in a flux of divine presence that has eschatological direction”.

que elaboran los hombres responden a la representación de la verdad. Se trata de una experiencia de participación en la realidad divina, por eso, a lo largo de la historia, se han generado símbolos que tratan de expresar esta realidad: psyché, pneuma, nous, etc. La orientación de la existencia humana hacia un divine ground (fundamento divino) ha estado siempre presente, como lo deja ver la historia del orden, aunque con manifestaciones en diversos niveles.

En consecuencia se producen esos “saltos en el ser”, esos avances cualitativos en la representación de la verdad durante el transcurso del tiempo. De hecho, hay verdaderos avances; por ejemplo, la incorporación de los datos de la revelación judeo-cristiana, desde una concepción intramundana de la realidad divina a la idea de un Dios completamente diferente del mundo, que produjo un cambio radical en la experiencia humana de lo divino, apareciendo una nueva manera de entender el orden en el cosmos. La idea de Dios es una ordering force (fuerza ordenadora) en el cosmos¹⁷⁷.

Platón y Aristóteles tienen el mérito de haber sido los primeros en expresar esta experiencia de la tensión de la conciencia hacia la trascendencia, sin embargo, no lograron superar los límites propios de la investigación filosófica respecto de lo divino:

“La primera experiencia del cosmos, prevalece tan fuertemente el hecho de que la experiencia del Principio mismo permanece aún inmersa en su concisión. Una re-simbolización de las cosmogonías se hace necesaria cuando la verdad de la existencia invalida los dioses intra-cósmicos; pero la diferenciación de la conciencia en la dirección al Más Allá tiene grados, y la diferenciación del filósofo del Nous no es aparentemente suficiente para causar un quiebre radical con la experiencia primaria; sólo la experiencia del

¹⁷⁷ Cf. VOEGELIN E., *Order* IV, 53.

Más Allá absolutamente creativa, al parecer, puede disolver la concisión a tal punto que el Principio absolutamente creativo se haga visible”¹⁷⁸.

La revelación judeo-cristiana es la que logra superar la frontera propia de la reflexión filosófica mediante una mejor elaboración de la articulación entre la conciencia individual y la trascendencia. El centro de su reflexión, se halla la noción de la divinidad tal como la formula Moisés en el relato del libro del Éxodo. Allí se usa como símbolo la expresión “Yo Soy”, con la cual se manifiesta el sustrato más profundo de la realidad divina, pues se trata de un ser absoluto. Es el ser que existe antes que el mundo, que es su Causa, porque todas los demás seres fueron creados por Él. Aunque Él es, a la vez, su fin, dado que todas las cosas lo tienen por Fin último.

De esta manera, la tensión existencial se resuelve con mayor profundidad, puesto que queda más clara la distancia que separa al mundo de Dios y también el vínculo que los une. El evangelio de San Juan retoma el símbolo israelita y lo recrea en un nuevo símbolo: el de “la Palabra creadora”. Jesús retoma el “Yo Soy” del relato de Moisés y se lo aplica a sí mismo, haciendo visible a los hombres la divinidad. Si Dios no se hubiese manifestado de esta manera, los seres humanos no podrían haber conocido el alcance del Más Allá. Esta vez es un Dios que le habla a los hombres con lo cual el símbolo “Palabra” adquiere un sentido más pleno, sobre todo si la revelación divina es una invitación a participar del misterio de la vida divina, y ésta tiene por destino último una realización fuera del tiempo, en la eternidad.

¹⁷⁸ VOEGELIN E., *Order IV*, 57: “the primary experience of the cosmos prevails so strongly that the experience of the Beginning itself still remains immersed in its compactness. A re-symbolization of cosmogony becomes necessary, when the truth of existence invalidates the intracosmic gods; but the differentiation of consciousness in the direction of the beyond has degrees, and the philosopher’s differentiation of the Nous is apparently not sufficient to compel a radical break with the primary experience; only the experience; only the experience of the absolutely creative Beyond, it seems, can dissolve the compactness so far that the compactness so far that the absolutely creative Beginning will become visible”.

Lamentablemente, continúa Voegelin, no tardará en aparecer una verdadera deformación de esta conciencia del Más Allá, con la aparición del movimiento gnóstico¹⁷⁹. Este movimiento pseudo-religioso parte de una resignificación de los símbolos elaborados por la revelación judeo-cristiana y convierte la sabiduría divina en sabiduría humana. El hombre ya no logra su realización por la obra de un Dios que es salvador, sino por el conocimiento que los individuos puedan desarrollar de esa revelación misteriosa y escondida. Lo que salva es el conocimiento, la gnosis, una obra humana. Por otra parte, el gnosticismo reformula el modo de concebir el mundo, puesto que éste ya no es más un lugar ordenado, sino un ámbito de imperfección que debe ser mejorado por el hombre. El mundo está dividido y enfrentado por el bien y el mal, pues está compuesto de ambos. Finalmente, el gnosticismo deforma también la idea de un ser trascendente con el cual el hombre va a encontrarse al final de la historia. El gnosticismo opera una contracción del orden divino en la existencia personal, convirtiéndose, como veremos más adelante, en el origen de un movimiento que deforma toda la tensión existencial entre la conciencia y la trascendencia.

Otro intento por dar un fundamento teórico que explique esta tensión entre lo humano y lo divino estuvo dado por la filosofía de Filón. Este judío de Alejandría, contemporáneo de Jesús, procuró hacer una síntesis del pensamiento hebreo con la filosofía. Con este fin, creó un nuevo método de investigación: la alegoría. Ésta consiste en la interpretación alegórica de la Biblia, aunque usando elementos provenientes del campo filosófico. Para Voegelin, la obra de este antiguo filósofo refleja una clara conciencia de la necesidad de encontrar el fundamento divino en todas las cosas, si bien elige como camino para ascender a la trascendencia la vía negativa, es decir, el conocimiento de lo divino mediante la negación de las imperfecciones propias de los seres contingentes¹⁸⁰. Filón desarrolló una explicación de la creación

¹⁷⁹ Cf. VOEGELIN E., *Order IV*, 66-74.

¹⁸⁰ Cf. VOEGELIN E., *Order IV*, 80.

del mundo por Dios y del retorno de los seres a su primera causa, manteniendo siempre la distancia entre ese ser divino y el cosmos, con lo cual logró profundizar el quiebre con las antiguas cosmogonías expresadas en los mitos cosmológicos.

Pero todos estos avances que experimentó la idea de orden durante este período no tardarían en verse retrasados por la deformaciones que, ya desde antiguo, han operado todos los intentos por racionalizar y sacar de contexto los símbolos. Esto fue lo que sucedió cuando los símbolos de la filosofía de Platón, Aristóteles y Filón pasaron a formar parte del cuerpo doctrinal de los estoicos:

“La verdad de la realidad viviente en los símbolos puede ser deformada en una verdad doctrinal sobre la realidad; y ya que el objeto al cual la verdad doctrinal se refiere como proposición no existe, debe ser inventado. Esto es lo que sucede con el caso de los estoicos. El encuentro divino-humano, cuidadosamente analizado por Platón como un inmaterial Intermedio entre la realidad divina y la humana y por Aristóteles como la realidad metaléptica, se convierte para los estoicos, bajo el nombre de tensión, en una propiedad de un objeto material llamado la *psyché*”¹⁸¹.

De todas maneras, Cicerón fue el que se encargó luego de evitar una desintegración de los símbolos que expresaban la idea de una trascendencia. Él lo hizo mediante el término “religión” en el cual reunía elementos de la verdad sobre el fundamento de todas las cosas y sobre el culto que el hombre debe a los dioses con un concepto de religión cercano al del la confesión cristiana.

¹⁸¹ VOEGELIN E., *Order IV*, 87: “The truth of reality living in the symbols can be deformed into a doctrinal truth about reality; and since the object to which the doctrinal truth refers propositionally does not exist, it must be invented. This is what happens in the Stoic case. The divine-human encounter, carefully analysed by Plato as the immaterial In Between of divine –human reality, and by Aristotle as the metaléptic reality, becomes for the Stoic under the name of tension the property of a material object called the *psyché*”.

En realidad, ésta había sido la misma intención de la clase sacerdotal cuando se comenzaron a escribir las Sagradas Escrituras judeo-cristianas: no dejar en el olvido los símbolos elaborados por la tradición oral. Sin embargo, el proceso de desvirtuación de estos símbolos iba a comenzar muy pronto con la presencia del gnosticismo, para culminar en la modernidad:

“El peligro se hizo visible con el gnosticismo en la Era ecuménica, y he subrayado, en el análisis del problema que los movimientos gnósticos modernos derivan más bien de las “influencias” gnósticas en el Evangelio de San Juan, mas que de las más coloridas variedades psicodramáticas. Como fundamento de esto citaré el documento moderno representativo de esta deformación, que se encuentra en la misma presentación de Hegel en la Ciencia de la Lógica: “La lógica tiene que ser entendida como el sistema de la pura razón, como la esfera del puro pensamiento. Este ámbito es la verdad como esta es como es El en su eterno Ser, antes de la creación de la naturaleza y de cualquier ser finito”. En el principio estaba la Sabiduría; en el principio estaba la Torah; en el principio estaba la Palabra; en el principio estaba Hegel con su Lógica. Con la egofánica deformación del símbolo en el sistema y la auto-presentación de la conciencia misma del pensador como la Palabra divina del principio, estamos en el centro de esa dogmatomaquia ideológica dogmática que ocupa la escena pública con su grotesco asesino¹⁸².

¹⁸² VOEGELIN E., *Order IV*, 106: “The danger became visible in the Gnosticism of the Ecumenic Age, and I have stressed in the analysis of the problem that the modern Gnostic movements derive rather from the Gnostic “influences” in th gospel of John that from the more colourful psychodramatic varieties. In support of this statement I shall quote the representative modern document of this deformation, to be found in the self presentation of Hegel in his *Wissenshaft der Logik*: The *Logik* is to be understood as the System of the pure reason, as the Realm of pure thought. *This Realm is the Truht a He is in His eternal Being, before, the creation of nature and any finite being*”. In the beginning was Wisdom; in the beginning was the Torah; in the beginning was the Word; in the beginning was Hegel with his *Logik*. With the egophanic deformation of the Symbol into the System, and the self presentation of the thinker’s consciousness as the divine Word of the Beginning, we are at the center of the ideological dogmatomachy that occupies the public scene with is murderous grotesque”.

Esta comparación final nos permite entender mejor el sentido de la reflexión voegeliniana, esto es, el lugar principal que ocupa en una teoría sobre el orden el sentido de la trascendencia. De allí que nuestro pensador se proponga como objetivo rescatar los símbolos de esta representación continuando la tarea de Platón, es decir, señalando el Más Allá y la necesaria diferenciación respecto del cosmos. Todo el recorrido por la historia del orden deja en claro una cosa: no puede haber orden si no hay dirección, y ésta tampoco puede existir si no hay un ser superior y distinto del mundo. Todas las deformaciones de los símbolos de la trascendencia terminan por eliminar la posibilidad del orden, o bien, por ser la causa del desorden, puesto que, como él sintetiza aquí, parece que siempre hay alguno que quiere estar al principio de todo. Una vez explicadas las razones del cambio de perspectiva de análisis respecto de los tres primeros volúmenes de *Order and History*, Voegelin va a ingresar en el análisis de los componentes de lo que él llama la Era ecuménica.

Pero antes de señalar estos elementos, insiste con la descripción de su modo de abordar la historia del orden. Esta historiogénesis, como él denomina a su investigación, es una “especulación sobre el origen y la causa del orden social”, que explora el orden en los diferentes símbolos que las sociedades han ido elaborando a lo largo de la historia¹⁸³. Con este fin, no sólo analiza los símbolos, sino que, además, asume conclusiones de la historia de las sociedades y de su organización, y del estudio de los mitos y de los conceptos filosóficos, pues, por diversos caminos, los hombres se han representado y han explicado su organización y la del universo entero. Cabe aclarar que no se trata de una mera descripción externa de una organización, porque su búsqueda responde a la inquietud por conocer el orden del ser. Esto fue lo que sucedió en la antigüedad con las representaciones mitológicas del orden cósmico, las primeras representaciones de la percepción del mundo como un todo, es decir, la idea de la pertenencia de

¹⁸³ Cf VOEGELIN E., *Order IV*, 109.

todos los seres a un mismo universo en virtud de su participación en el ser. Algo similar sucede con la historiogénesis israelita que profundiza en la noción de la trascendencia, y en las relaciones entre Dios y los hombres, a partir de la idea de un Pueblo elegido.

A esta investigación, habría que agregarle, según nuestro pensador, los aportes de la historia, puesto que, ya desde la antigüedad los historiadores han plasmado siempre, en cierta manera, las diferentes formas de realización del orden social. Esta idea de orden se pone de manifiesto especialmente en el período que él denomina "Era ecuménica", esto es, entre el surgimiento del imperio Persa y la caída del Imperio Romano, pues en la historia hay siempre una interpretación de una sociedad como parte de un orden mayor, pues en algunos casos (Polibio, por ejemplo) son ellos los determinan el sentido de la historia¹⁸⁴.

Esta Era ecuménica es el momento histórico en el cual surgen las grandes religiones, con lo cual se establecen las principales interpretaciones del orden. Las religiones determinan, además, el fundamento religioso para la idea de un orden universal, como fue el caso del cristianismo que propuso una religión de tipo universal, superando las fronteras de la raza y de la nación. Especial consideración le dedica Voegelin al mensaje de San Pablo que presenta a un Dios trascendente como fuente de un orden que es para todos los hombres¹⁸⁵. Esta perspectiva universal de la religión se halla también presente en Mani (maniqueísmo) y en Mahoma (Islam). Por eso, nuestro filósofo define de esta manera a la Era ecuménica:

"El orden compacto de los imperios cosmológicos está refractado en el espectro de una pragmática y espiritual ecumene, esto es, en

¹⁸⁴ Cf. VOEGELIN E., *Order and History*, IV, 175 y 179.

¹⁸⁵ Un análisis actualizado de la lectura filosófica del Nuevo Testamento se halla en MORRISEY M., *Eric Voegelin and The New Testament: Developments, problems and challenges*, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffield press, Scheffield, 2001, 462-500.

organizaciones de poder que se expanden indefinidamente sin un significado espiritual y movimientos espirituales humanamente universales en la búsqueda de un pueblo cuyo orden ellos podrían formar. Este milenarismo proceso de disociación del orden sus vicisitudes que concluyen en el nacimiento de las civilizaciones imperiales ortodoxas, es lo que nosotros hemos llamado “Era ecuménica”¹⁸⁶.

Naturalmente, no se puede identificar esta era con una sociedad concreta, sino que Voegelin se refiere más bien a unas sociedades que tienen un fin a conquistar, un fin que ya no está ligado a los límites de una nación. Sin embargo, él no quiere llamarla “civilización”, puesto que sería darle categoría hipostática a este sujeto de la historia. En realidad, lo que aparece en este período es una nueva manera de habitar el mundo, asumiendo como horizonte los confines del cosmos. Se trata de un proceso de expansión del conocimiento que se apoya en lo que se denomina la “era de los descubrimientos”. Los grandes cambios que experimentaron las sociedades produjeron un impacto fuerte en la conciencia de los hombres, pues se amplió el horizonte que, a partir de ahora, adquirió una extensión y una duración infinitas.

Ante esta nueva percepción del mundo, los hombres generaron nuevas reflexiones sobre el sentido de la existencia humana y su relación con el cosmos, que nuestro pensador sintetiza en dos movimientos del espíritu: conquista y éxodo. Éstas son dos formas que tiene el hombre de participar en la realidad que, es experimentada como un movimiento a partir del cual el hombre se trasciende a sí mismo y se dirige a una realidad divina. De esto tuvieron clara conciencia los filósofos cuando señalaron los factores que no están bajo el control humano.

¹⁸⁶ VOEGELIN E., *Order IV*, 201: “The compact order of cosmological empires is refracted into the spectrum of pragmatic and spiritual ecumene, i.e., into indefinitely expanding power organizations without spiritual meaning and humanly universal spiritual movements in search of a people whose order they could form. This millennial process of dissociation of order, its vicissitudes to the end in the rise of orthodox imperial civilizations, is what we have called the Ecumenic Age”.

La luminosidad noética de la participación en el movimiento de la realidad surgió en la historia de la humanidad con las formulaciones conceptuales propias de los filósofos. Fueron ellos quienes expresaron con símbolos claros que la existencia humana consiste en una participación del hombre en el movimiento de la realidad que se dirige hacia su fundamento divino. Voegelin sintetiza así su visión de la tarea de los filósofos en los siguientes puntos:

La conciencia noética surgió en el contexto de la cultura griega, éste no apareció en Egipto, Persia, o Siria...

Platón y Aristóteles fueron conscientes de que la variedad del campo noético no se ha dado bajo las más primitivas condiciones del período

La participación en el movimiento noético no es un proyecto autónomo de acción, sino de respuesta a un evento teofánico o a su persuasiva comunicación. A este movimiento revelador del fundamento divino, el hombre puede responder con sus preguntas y búsquedas, pero el evento teofánico no está bajo su comando.

La respuesta al evento teofánico es personal, no colectiva. El campo de la conciencia noética no es un "pueblo" en el sentido étnico.

El futuro del proceso no estaba en mano de los filósofos, pues ellos sólo pensaron los modelos de la mejor ciudad, la cual no se concretó en la realidad¹⁸⁷.

No obstante ello, como señala Voegelin, el evento teofánico en Platón no alcanzó a desarrollar la dimensión escatológica y apocalíptica. Este aporte corresponde a la reflexión paulina sobre la visión del resucitado. En efecto, el mundo y la historia adquieren un nuevo sentido con la idea de una

¹⁸⁷ Cf VOEGELIN E., *Order IV*, 281.

“expectación” respecto de la vida futura. Los hombres esperan llegar a un mundo mejor en el cual no existe el mal y el dolor, pero se trata de un mundo que no ha sido visto, sino que es objeto de una esperanza que se apoya en la promesa divina. Es un nuevo modo de pensar el sentido del tiempo, aunque hay cierta continuidad con la reflexión platónica:

“Platón y Pablo están de acuerdo en que el sentido en la historia es inseparable del movimiento direccional en la realidad. La “historia” es el área de la realidad donde el movimiento direccional del cosmos alcanza la luminosidad de la conciencia. Ellos, además, están de acuerdo en que la historia no es una dimensión vacía en la cual las cosas suceden al azar sino más bien un proceso cuyo sentido está constituido por los eventos teofánicos. Y finalmente ellos están de acuerdo en que la realidad de la historia es metaleptica, en el Intermedio donde el hombre responde a la divina presencia y la divina presencia evoca la respuesta del hombre. En contraposición a este contexto de acuerdos la diferencia se reduce al contenido de la teofanía de Pablo, a la visión de Dios que se ha hecho hombre, de Dios que ha ingresado al tiempo de Anaximandro con su *genesis* y *pthora* y que habiendo atravesado de la *pathemata* de la existencia, ha surgido la gloria de la *aphtarsia*. La visión del resucitado convenció a Pablo de que el hombre está destinado a elevarse a la inmortalidad, si el se abre al *pneuma* divino como Jesús hizo”¹⁸⁸.

¹⁸⁸ VOEGELIN E., *Order IV*, 306: “Plato and Paul agree that meaning in history is inseparable from the directional movement in reality. “History” is the area of reality where the directional movement of the cosmos achieves luminosity of consciousness. They furthermore agree that history is not an empty time-dimension in which things happen at random but rather a process whose meaning is constituted by theophanic events. And finally they agree that the reality of history is metaleptic; it is the In-Between where man responds to the divine presence and divine presence evokes the response of man. Against this context of agreement the difference narrows to the content of the Paul’s theophany, to the vision of the God who has become man, of the God who has entered the Anaximandrian Time with its *genesis* and *pthora* and, having gone through the *pathemata* of existence, has risen to the glory of *aphtarsia*. The vision of the Resurrected convinced Paul that man is destined to rise to immortality, if he opens himself to the divine *pneuma* as Jesus did ”.

Esta "visión" no consiste en la adhesión intelectual a un dogma, sino en una experiencia existencial por la que se tiene conciencia de participar en la realidad. Dicha conciencia es lo que ilumina y da sentido, revelando el fin de toda la historia. La visión no es un juicio crítico de la razón que determina la veracidad de la doctrina, sino el encuentro entre Dios y el hombre, la apertura del hombre a la participación de una vida de orden sobrenatural. Este encuentro está marcado por la incorporación espiritual a Dios, la cual se lleva a cabo cuando el hombre tiene parte en la transfiguración de Cristo, en la resurrección y conlleva una nueva manera de ver la vida y la muerte. Pablo, dice Voegelin, logra un mayor grado de diferenciación, es decir, una idea más elevada de lo que significa la vida del más allá, como la contemplación directa de la divinidad. De todas maneras, el camino por el cual los hombres llegan a esta meta no es fácil de transitar, puesto que, para Pablo, hay muchos obstáculos que provienen de la debilidad de la voluntad y del desorden espiritual en el que se vive en este mundo¹⁸⁹.

Esta idea de una era ecuménica debería, además, completarse con los datos de las diferentes formas que asume la noción de orden en China, pues esta era abarca tanto Occidente como Oriente. En efecto, en China, se dio una manera distinta de representar el orden, sobre todo el orden social, pues se trataba de una comunidad organizada en clanes que se comprendía a sí misma como una realidad universal. Concepción que se cristalizó posteriormente en la formación de un imperio.

En síntesis, la era ecuménica es el fruto del paso de los imperios cosmológicos a los imperios ecuménicos, transformando el modo de representación de la conciencia. Estos nuevos imperios buscaron movimientos espirituales para justificarse y además fueron sociedades multicivizacionales. Por este motivo, estos imperios combatieron entre sí y contra las culturas locales. Finalmente, no se puede decir, concluye Voegelin,

¹⁸⁹ Cf. VOEGELIN E., *Order* IV, 303-326.

que la verdad de la existencia surja de un solo evento espiritual, pues hubo una irrupción de una pluralidad de movimientos espirituales¹⁹⁰.

De todas maneras, toda esta reflexión sobre la historia tiene por objetivo establecer un marco para la idea de orden que emerge de la historia del orden. Por eso, es necesario llegar más a fondo a las conclusiones filosóficas:

“1- a través de las diferenciaciones de la conciencia, la historia se hace visible como el proceso en el cual la diferenciación ocurre. 2- Ya que estas diferenciaciones hacen progresar el conocimiento del hombre sobre la constitución de su humanidad; la historia se hace visible como una dimensión de la humanidad más allá de la existencia personal del hombre en la sociedad. 3- Debido a que estos eventos de diferenciación son experimentados como movimientos inmortales, la historia es descubierta como el proceso en el cual la realidad se hace luminosa por el movimiento más allá de su estructura; la estructura de la historia es escatológica. 4- Ya que estos movimientos son experimentados como movimientos de respuesta humana a un movimiento de la presencia divina, la historia no es solamente humana, sino un proceso divino-humano. Aunque los eventos históricos estén fundados en el mundo externo y tengan fechas en el calendario, ellos también participan de la permanencia divina fuera del tiempo. La dimensión histórica de la humanidad no es ni el tiempo del mundo ni la eternidad, sino el flujo de la presencia en la Metaxy. 5- La humanidad cuya humanidad se despliega en el flujo de la presencia es humanidad universal. La universalidad de la humanidad está constituida por la presencia divina en la Metaxy”¹⁹¹.

¹⁹⁰ Cf VOEGELIN E., *Order IV*, 371-372.

¹⁹¹ VOEGELIN E., *Order IV*, 375,376: “Through the differentiations of consciousness, history becomes visible as the process in which the differentiations occur. 2- Since the differentiations advance man’s insight into the constitution of his humanity, history becomes visible as a dimension of humanity beyond man’s personal existence in society. 3- Since the differentiating events are experienced as immortalizing movements, history is discovered as the process in which reality becomes luminous for the movement beyond its own structure; the structure of history is

Para que sea posible este modo de comprender la historia y el orden que emerge de la misma, agrega nuestro pensador, hay que evitar todas las deformaciones que convierten a la representación del orden en una teoría. Así es, pues se pierde de vista esta tensión de la conciencia hacia el fundamento divino de la existencia y la experiencia de la participación, si esta conciencia termina siendo un tratado de antropología o de teología o una historia de hechos particulares. El resultado de toda esta investigación voegeliniana es descubrir, en la era ecuménica, la tensión escatológica como centro de la conciencia, y desde allí, percibir la realidad como un ámbito espacial y temporalmente abierto¹⁹².

A modo de conclusión, podemos decir que, en Voegelin, hay una estrecha relación entre el orden y la historia. Ambos se influyen mutuamente, puesto que el orden emerge de la historia, pero a su vez, también la historia existe en el marco de un orden que es cósmico, social y, sobre todo, trascendente. En realidad, es posible extraer una idea del orden a partir de lo que sucede en la historia, porque la inserción de la trascendencia en la temporalidad le da sentido, es decir, que en virtud de ese fin que está más allá del espacio y tiempo del mundo, éste último tiene hacia dónde dirigirse¹⁹³. De esta manera, la historia resulta ser el despliegue de ese orden, el ámbito en el cual los hombres toman parte de ese orden de origen divino. Por lo tanto, orden e historia se entienden sobre el fundamento de dos

eschatological. 4- Since the events are experienced as movements of human response to a movement of divine presence, history is not a merely human but a divine-human process. Although historical events are founded in the external world and have calendar dates, they also partake of the divine lasting out-of-time. The historical dimension of humanity is neither world-time nor eternity but the flux of presence in the Metaxy. 5- The mankind whose humanity unfolds in the flux of presence is universal mankind. The universality of mankind is constituted by the divine presence in the Metaxy”

¹⁹² Cf. VOEGELIN E., *Order* IV, 387.

¹⁹³ Este es el aporte más valioso de Voegelin a la investigación histórica contemporánea según el parecer de Mc KNIGHT S., *Order and History as the response to the theoretical and methodological problems confronting historians in the Twentieth Century*, in *Politics, Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, Scheffield press, Scheffield, 2001, 259-281.

nociones básicas: la conciencia y la trascendencia, conceptos que en nuestro autor adquieren una perspectiva propia, como veremos más adelante.

Sin embargo, la relación entre el orden y la historia en Voegelin presenta un tema más: cómo comprender el sentido de la historia. En *Configuraciones de la historia*, uno de sus ensayos, aporta algunos criterios que nos parecen valiosos para entender mejor el vínculo entre ambos.

En primer lugar, la interpretación de la historia tiene que tener en cuenta una categoría fundamental: la del éxodo; porque se dan a lo largo de la historia diversas manifestaciones de la tensión existencial hacia la trascendencia que hay en la conciencia humana. En dichas manifestaciones, se han producido cambios profundos en los que se han modificado las representaciones del orden. Cuando una nueva concepción del orden irrumpe se produce, dice nuestro autor, un éxodo en sentido bíblico, como es la salida de Egipto de los israelitas. Pero quizás la mejor expresión de lo que sucede en un éxodo es la que da San Agustín cuando explica la historia a partir de la existencia de dos grandes amores en el interior de los hombres: el amor de sí mismo y el amor de Dios. Cuando prevalece en el corazón de los hombres el amor por Dios se produce un verdadero éxodo, porque ya no sólo irrumpe un orden nuevo, sino que se produce una verdadera liberación del vínculo del mundo. Entonces, la historia adquiere un sentido trascendente en cuanto busca su perfección fuera de sí misma, en el más allá. En una dirección opuesta el gnosticismo, partiendo de un dualismo que interpreta el mundo como algo mal hecho, propone una recreación del mundo por el hombre. Como veremos en los próximos capítulos¹⁹⁴.

En segundo lugar, un intento por reflexionar sobre el sentido de la historia, dice Voegelin, tiene que responder a la pregunta por el sujeto de la historia. Y por eso, afirma que el sujeto de la historia no puede ser la

¹⁹⁴ Cf. VOEGELIN E., *Configurazioni della storia, in Trascendenza e gnosticismo*, ed. Univ. La Sapienza, Roma, 1978, 117-125.

humanidad, porque ésta no es una cosa determinada, sino una idea, algo que no existe como ser concreto:

“La humanidad no existe, por lo tanto, no puede ser sujeto de la historia. Ella no es un objeto empírico. Esto sugeriría, en definitiva, que tal sujeto pueda reconocerse en el Ser, en el sentido más general, el Ser mismo; que toda cosa que sucede y que nosotros llamamos historia, incluyendo nuestra idea de humanidad, en un acontecimiento en el Ser mismo, que está más allá de todas las cosas específicas y de todos los acontecimientos específicos”¹⁹⁵

Por este motivo, no podemos quedarnos sólo con la búsqueda del orden en la historia del orden, sino que, para comprender el alcance de la teoría voegeliniana sobre el orden, tenemos que avanzar sobre los fundamentos del mismo.

En conclusión podemos decir que, la trascendencia no es una realidad histórica para Voegelin, pues si bien la percepción de ella es la que da origen a los símbolos del orden, éstos símbolos son representaciones de un orden del ser. Este orden supone una jerarquía presidida por el Fundamento divino, que no es un concepto inventado por la razón, sino un ser diferente del mundo, el Fin de todas las cosas. Por este motivo, Voegelin resalta la diferenciación de la conciencia en la dirección al Más Allá, sostiene que con la teología judeo-cristiana esta diferenciación se hace más clara, y que los símbolos del orden se deforman cuando se elimina esta diferenciación. Por lo tanto, la presencia divina en la historia, de la cual habla nuestro autor, no significa que el Fundamento divino existe solo en la historia, mediante las representaciones construidas por los hombres.

¹⁹⁵ VOEGELIN E., *Configurazioni della storia*, 134.

3.3. Conciencia y trascendencia

Hemos llegado así al núcleo de la filosofía de Eric Voegelin, ya que la filosofía, para él, consiste en la búsqueda del orden, en una teoría sobre el orden. Ahora bien, la investigación no se detiene en el análisis de las manifestaciones externas, sean de tipo cosmológicas o sociales, sino que avanza sobre la interioridad del hombre. El orden es percibido en la conciencia humana como fruto de la experiencia de una tensión que existe entre esa conciencia y el fundamento del ser.

Como no podía ser de otra manera, la reflexión tiene que adentrarse, en algún momento, en el ámbito de la metafísica y la gnoseología, porque los problemas que se plantean requieren dejar en claro a qué se refiere cuando dice: “el orden del ser”, o bien, cuando afirma que el orden es “una experiencia de la conciencia”. Como toda investigación filosófica, en algún momento debe asumir el desafío de dejar en claro el vínculo entre la realidad y el conocimiento. Nuestro pensador va a encarar este problema desde una perspectiva absolutamente personal, es decir, subrayando la dependencia que hay entre ambos, dado que es esencial a la conciencia la tensión hacia la trascendencia.

Toda la filosofía voegeliniana intenta recuperar los símbolos más importantes de los clásicos griegos; por este motivo, comienza con el estudio de la noción de razón, de la naturaleza de la conciencia, de los grados de la verdad y de las perspectivas de la realidad, para llegar a la siguiente conclusión:

“El conocimiento de una experiencia noética, en consecuencia, contiene de una vez las dos áreas de la realidad, la de la conciencia y la de los polos de participación, los que pueden ser distinguidos uno de otro pero combinan en la realidad de la experiencia noética una verdad de la perspectiva de la realidad. Las dificultades comienzan con el “de una vez”. Ya que la conciencia el fundamento no puede alcanzar la claridad óptima del conocimiento en su pensamiento sin aumentar el conocimiento en los polos de la participación y su relación con cada

uno, en cuyo proceso la mítica imagen de la realidad se convierte en la imagen filosófica del ser. Por otro lado, está el peligro de que la nueva verdad sobre los polos se convierta en las proposiciones sobre la realidad supuestamente independiente de perspectiva de la experiencia noética. Estas proposiciones, a su vez, inducirían proposiciones alternativas no motivadas por la experiencia noética, proposiciones concernientes a la supuesta misma realidad. Si las proposiciones sobre los polos de la participación noética, esto es, sobre el hombre, su fundamento divino, y el mundo, son separados de la perspectiva de la realidad de la experiencia noética, ellos se presentan no sólo como proposiciones falsas sobre los polos sino que también destruyen la tensión existencial de la conciencia y por lo tanto el centro del orden humano. De allí se siguen los fenómenos de la pérdida de la realidad y del desorden espiritual”¹⁹⁶.

Para comprender mejor el alcance de esta conclusión, tenemos que tener en claro qué significa esa “dependencia” entre la realidad y la conciencia. Por eso, comenzamos por el concepto mismo de conciencia:

“La conciencia de los hombres concretos es el lugar donde el orden es experimentado. De este centro de la experiencia se irradian las interpretaciones del orden social, tanto las noéticas como las no-noéticas. La experiencia del orden humano concreto, también, no es el conocimiento de un objeto sino la tensión

¹⁹⁶ VOEGELIN E., *Anamnesis*, Univ. of Missouri Press, Columbia, 1990, 173: “The insight of noetic experience thus encompasses all at once two areas of reality, that of a consciousness and that of the poles of participation, that can be distinguished from each other but combine in the reality of noetic experience to the one truth of the perspective of reality. The difficulties arises from the “all at once”. For the consciousness of the ground cannot attain the optimum clarity of insight into its logos without gaining insight into the poles of participation and their relation to each other, in which process the mythical image changes into the philosophical image of being. On the other hand, there is the danger that the new truth about the poles turns into propositions about a reality supposedly independent of the perspective of noetic experience . These propositions, I turn, would induce alternative propositions unmotivated by the noetic experience, propositions concerning the supposedly same reality. If propositions about the poles of noetic participation, i.e., about man, his divine ground, and the world, are detached from the perspective of reality of the noetic experience, they come out not only as false propositions about the poles but also destroy the existential tension of consciousness and thus the center of human order. There then ensue the phenomena of the loss of reality and spiritual disorder”.

misma, hasta el punto que el hombre se experimenta a sí mismo como ordenado mediante la tensión del divino fundamento de su existencia”¹⁹⁷.

La conciencia, en sentido voegeliniano, se explica con el concepto aristotélico de *nous* o *ratio*, porque esta última es “la estructura material de la conciencia y de su orden”, es la capacidad de conocimiento desde la cual el hombre puede descubrir el fundamento de todas las cosas. Este descubrimiento genera en el alma un movimiento hacia el origen de todas las cosas, pues el conocimiento consiste en la aprehensión de la participación del fundamento del ser.

Este conocimiento que tiene una directa relación con el orden, pues de él surge y a él se dirige, tiene su primera experiencia en la percepción del cosmos, no en el descubrimiento directo de una esencia. Por este motivo, las experiencias originales sobre el orden están contenidas en los mitos antiguos. A través de estas representaciones pre-noéticas, se construyeron los primeros símbolos del orden, los cuales sirvieron de fundamento para el desarrollo filosófico posterior.

Entre los diversos símbolos que elaboraron los primeros filósofos, Voegelin señala al concepto aristotélico de *metalepsis* (participación) como uno de los más importantes y de los que mejor expresan la naturaleza de la relación entre el hombre y la trascendencia. La participación, en efecto, es aquello por lo cual la inteligencia puede acceder al conocimiento del fundamento de todas las cosas, y por lo tanto, lo que mejor pone de manifiesto esta tensión del alma hacia la Causa Primera. Esta tensión no sólo

¹⁹⁷ VOEGELIN E., *Anamnesis*, 147: “The consciousness of concrete men is the place where order is experienced. From this center of experience radiate the interpretations of social order, both the noetic and the non-noetic. The experience of concrete-human order, too, is not knowledge of an object but itself a tension, insofar as man experiences himself as ordered through the tension to the divine ground of his existence”

constituye la estructura material de la conciencia, sino que es el proceso mismo de ella con sus diferentes niveles de transparencia

Conciencia y realidad parecen ser en la conclusión de nuestro pensador, dos elementos que se reclaman al punto de depender el uno del otro:

“No hay otra realidad que aquella de la que nosotros tenemos experiencia. Cuando una persona rechaza vivir en tensión existencial hacia el fundamento, o se rebela contra el fundamento, rechazando participar en la realidad y de esa manera a experimentar su propia realidad como hombre, no es que el mundo cambió por esto sino más bien que el perdió el contacto con la realidad y sufre en su propia persona una pérdida de realidad”¹⁹⁸.

Las afirmaciones de Voegelin no resultan siempre claras, puesto que si bien el punto de partida de tarea filosófica consiste en intentar recuperar el fundamento en el ser que la teoría política moderna ha perdido, en algunos textos, como en el que acabamos de citar arriba, los términos permanecen confusos. De todas maneras, desde los primeros ensayos Voegelin sostiene que la negación de la trascendencia origina una pérdida de contacto con la realidad, como sucede con las ideologías modernas¹⁹⁹.

Así es, pues si bien la conclusión de su investigación histórico-filosófica sobre la noción de orden sostiene que no se puede dar un orden en el hombre ni en las sociedades sin una referencia a la trascendencia, y que éste ser trascendente es el Fin de todo lo que existe y que no es el mundo, ni el hombre mismo; cuando hay que ir a las nociones filosóficas básicas,

¹⁹⁸ VOEGELIN E., *Anamnesis*, 170: “There is no other reality than that of which we have experience. When a person refuses to live in existential tension toward the ground, or he reels against the ground, refusing to participate in reality and in this way to experience his own reality as man, it is not the “world” that is thereby changed but rather he who loses contact with reality and in his own person suffers a loss of reality”.

¹⁹⁹ Cf. VOEGELIN E., *Industrial society in search of reason* (1963), Published Essays (1953-1965), The Collected Works of Eric Voegelin vol.11, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 186.

Voegelin no parece superar los límites de la realidad humana. Dado que, precisamente, establece un vínculo ambiguo entre la realidad y la conciencia, la realidad es aquello de lo cual nosotros tenemos experiencia, afirma. Ahora bien, ¿esa realidad trascendente que permite ordenar la conciencia también entra en esta sentencia? o, además, ¿qué ocurre con todo lo que no entra en la experiencia de la conciencia? Naturalmente, todas estas preguntas suponen una definición más clara sobre la naturaleza de la conciencia.

Una filosofía de la conciencia, sostiene en uno de sus primeros ensayos, no necesita un punto de partida absoluto, pues toda filosofía sobre la conciencia es un evento en la misma conciencia y presupone, por lo tanto, la conciencia y sus estructuras²⁰⁰. Toda reflexión sobre la conciencia no puede concluir en la existencia de un objeto distinto de sí misma, sino que permanece encerrada en sus propios límites. He aquí el punto de partida de toda su reflexión.

Por este motivo, él sostiene que el inicio de toda la teoría política está en la conciencia, pero no en la conciencia en sentido general o abstracto, sino en la conciencia comprendida como una realidad concreta, es decir, en un individuo determinado:

“La conciencia humana no es algo que flota en el aire sino que es siempre la conciencia concreta de personas concretas. La conciencia de la tensión existencial hacia el fundamento, por consiguiente, a la vez que constituye la naturaleza humana específica que distingue al hombre de los otros seres, no es la totalidad de su naturaleza, porque la conciencia está siempre fundada concretamente en la existencia corporal del hombre, mediante la cual él pertenece a todos los niveles de ser, desde lo inorgánico hasta lo animal. Siguiendo Aristóteles nosotros llamamos al carácter del hombre, como un epítome de todos los niveles de ser, su naturaleza sintética. El hombre concreto ordena su

²⁰⁰ Cf. VOEGELIN E., *Anamnesis*, 33.

existencia desde el nivel de su conciencia, pero lo que tiene que ser ordenado no es solo su conciencia sino toda su existencia en el mundo"²⁰¹.

Esta afirmación consiste en un verdadero intento por evitar toda deformación política, particularmente las surgidas de los racionalismos, por eso, propone tener al hombre concreto como referente para búsqueda filosófica. Las consecuencias de esta tesis son contundentes: 1- si no se tiene en cuenta la dimensión corporal del hombre concreto, es un síntoma de una enfermedad espiritual. Las teorías que han liberado la conciencia de la dimensión corporal generaron diversas utopías, las cuales fueron seguidas, en algunos casos, de terror y violencia. Así por ejemplo, la idea de hombre del nazismo, o la del superhombre o la del hombre comunista, etc. Otra de las manifestaciones de este error es la idea de que la sociedad debe ser construida como un artefacto artificial por un contrato social, 2- no hay conciencia de una sociedad, sino de individuos concretos, la cual sólo se conoce por su misma experiencia. El hombre en general o la humanidad son sólo símbolos y no objetos externos del mundo. Las sociedades expresan su interpretación del orden mediante diversos símbolos. En el grado más elevado de dicha representación, la conciencia del hombre se experimenta a sí misma como existiendo en el tiempo y participando de la eternidad del fundamento, y por ello, en tensión permanente a esa realidad ultramundana²⁰²

²⁰¹ VOEGELIN E., *Anamnesis*, 200: "Human consciousness is not a free-floating something but always the concrete consciousness of concrete persons. The consciousness of the existential tension toward the ground, therefore, while constituting the specific human nature that distinguishes man from the other beings, is not the whole of his nature, for consciousness is always concretely founded on man's bodily existence, through which he belongs to all levels of being, from the anorganic to the animalic. Following Aristotle, we call the character of man, as an epitome of all levels of being, his synthetic nature. Concrete man orders his existence from the level of his consciousness, but that which is to be ordered is not only his consciousness but his entire existence in the world".

²⁰² Cf. VOEGELIN E., *idem*, 205.

En este contexto, es decir, vista la conciencia como una realidad que dice esencialmente tensión hacia la trascendencia, para determinar con mayor precisión su naturaleza habría que establecer en qué consiste este “fundamento” de todas las cosas al que se refiere permanentemente nuestro pensador. El ser eterno se realiza a sí mismo en el tiempo, sostiene Voegelin en uno de sus ensayos y agrega, que esta tesis no se refiere a conceptos de cosas o esencias, sino a la realidad del ser, porque la filosofía constituye la historia, en el sentido de que se trata de la experiencia de la conciencia de que el ser eterno se realiza en el tiempo:

“en primer lugar, la historia es el proceso en el cual el ser eterno se realiza a sí mismo en el tiempo, en segundo lugar, la filosofía hace consciente el conocimiento diferenciado de este proceso. El ser eterno no es un objeto externo que puede ser descubierto y estudiado o no estudiado *ad libitum*, sino más bien, una experiencia forzosa cada vez que irrumpe en el tiempo, por consiguiente realizándose a sí misma en el. El lugar de la realización, cuando esto ocurre, es el alma del filósofo, el amante de la sabiduría, quien desea al ser eterno, y enamorado, abre el alma a su irrupción. No hay filosofías sin filósofos, es decir, si no hay hombres cuyas almas respondan al ser eterno. Si la historia es el proceso en el cual el ser eterno se realiza en el tiempo, la filosofía es un evento histórico en el preciso sentido que el ser eterno llega a ser real en el tiempo como la respuesta del filósofo”²⁰³.

Recapitulando el contenido de este capítulo, debemos decir que la teoría sobre el orden en Eric Voegelin tiene tres pilares sobre los cuales se

²⁰³ VOEGELIN E., *Anamnesis*, 117: “first, history is the process in which eternal being realizes itself in time and, secondly, philosophy makes conscious the differentiated knowledge of this process. Eternal being is not an external object that could be discovered and studied or not studied *ad libitum*, but rather it is a compelling experience whenever it irrupts into time, thereby realizing itself in it. The place of this realization, as it occurs, is the soul of the philosopher, the lover of wisdom who desires eternal being and, in love, opens his souls to its irruption. There is no philosophy without philosophers, namely without men whose souls responds to eternal being. If history is the process in which eternal being realizes itself in time, philosophy is a historical event in the precise sense that eternal being becomes real in time as the response of the philosopher”

asienta: una concepción antropológica, una dimensión histórica y una relación esencial a la trascendencia.

El fundamento antropológico del orden está dado por el principio que determina Platón como punto de partida de toda comprensión de un orden social, pues la sociedad no es más que el hombre considerado en dimensiones más grandes. Voegelin asume este principio como suyo y sostiene que toda reflexión sobre el orden debería tener una antropología, aunque, claro está, no sólo una antropología, ya que el hombre constituye el referente para una sociedad en tanto y en cuanto se dirige a un fin ultramundano, es decir, no como fin en sí mismo. Este principio es también asumido por Aristóteles, si bien es cierto, como señala Voegelin, desde una perspectiva diferente, en cuanto destaca más el estudio de la naturaleza humana que su referencia a la trascendencia. El hombre maduro es, para este filósofo griego, el que pudo actualizar todas sus potencialidades mediante la práctica de las virtudes.

La historia es esencial al orden, puesto que siendo el hombre un ser fundamentalmente histórico sus representaciones del orden se comprenden en este contexto. El orden emerge de la historia del orden, porque en ella se da un proceso progresivo de interiorización del orden del ser, y esto se produce cuando el ser humano toma conciencia de su participación en el ser por la tensión de su conciencia a la trascendencia. Esta tensión es una fuerza ordenadora que se hace fuerte en la medida en que se percibe la distancia que separa al mundo de su Causa Primera y Fin último. En cambio, ella pierde su energía cuando se desvirtúa la trascendencia al convertirla en algo de este mundo (como la inmanentización llevada a cabo por el gnosticismo), o bien cuando los símbolos de la trascendencia se desvirtúan al convertirse en conceptos que constituyen una verdad doctrinal y no una verdad existencial. El orden se realiza en la historia, pero ésta es un movimiento que trasciende lo temporal dirigiéndose al fundamento del ser en la eternidad.

Finalmente, la teoría sobre el orden de Voegelin tiene también su fundamento en la noción de trascendencia, puesto que el orden expresa la tensión que vincula la conciencia con la trascendencia. La realidad está constituida por estos dos polos que no se pueden separar, sino desaparece la tensión que ordena los seres. En la conciencia, se produce una experiencia profunda de la realidad en su totalidad, ya que en ella se percibe el orden que nace y se dirige a la trascendencia. La historia no es sólo humana, sino un proceso divino-humano.

En síntesis, no se puede sostener que la trascendencia que se propone rescatar Voegelin sea sólo un símbolo, un concepto; por el contrario, es un ser real que está fuera de la conciencia. Puesto que, si bien es cierto que su esfuerzo permanente se dedica a resaltar la relación que existe entre la conciencia y la trascendencia, afirmando que si se separan estas realidades se pierde la tensión que constituye el orden, por otra parte, deja en claro que la conciencia es sólo el lugar donde se representa la trascendencia. El fundamento divino es una realidad que no debe ser negada. De todas maneras, hay que reconocer que a pesar de los esfuerzos que Voegelin realiza no deja en claro un aspecto esencial de la relación conciencia-trascendencia: la existencia previa y distinta de la trascendencia respecto de la conciencia.

PARTE II EL FUNDAMENTO DEL DESORDEN

CAPÍTULO 4. LOS SÍMBOLOS DEL DESORDEN

Continuando con nuestra investigación sobre el fundamento del orden trataremos ahora sobre la idea de desorden en Voegelin, pues en ella encontramos una exposición muy clara sobre la deformación de la teoría del orden llevada a cabo por el idealismo. En efecto, sus conclusiones son una crítica a la desvirtuación idealista de la trascendencia como un mero concepto. Esto es lo que resulta de su concepción del desorden, de sus afirmaciones sobre el origen gnóstico del idealismo, y de su crítica profunda al proceso de reducción de la trascendencia a una experiencia de la conciencia en Hegel. De esta forma pretendemos mostrar cómo la filosofía voegeliniana no puede ser interpretada en una perspectiva idealista ni posmoderna. No se puede afirmar que la trascendencia en Voegelin sea sólo un ser que existe en la conciencia, ni que su filosofía sea una crítica a la metafísica realista. Nuestro pensador critica abiertamente al idealismo que considera como fundamento de todo a la conciencia, que niega la existencia de los seres fuera de la razón, y que considera que la trascendencia es sólo un concepto. Tal como sostienen Casanova, Petrakis, Jardine, Bell, Simmons, Eubanks y Findlay, cuyas tesis sobre Voegelin hemos referido en la introducción.

La pregunta por el orden ha surgido a lo largo de la historia cada vez que los hombres han tomado conciencia de la necesidad de encontrar un sentido a su presencia en la historia, pero cuando más urgente y grave se ha vuelto la misma pregunta, ha sido ante la necesidad de encontrar un sentido a todas las formas en que se manifiesta la ruptura de ese orden. Seguramente, porque el mal le agrega a la experiencia humana una cuota de dolor y angustia que reclama respuestas convincentes. Más aún, podríamos decir que en Grecia fue la cuestión que dio origen a una reflexión filosófica sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad. El hombre tiene conciencia clara de que el mundo en el que vive no sólo es un cosmos ordenado, sino que su participación en la vida hace que ese orden algunas veces se rompa.

Por este motivo, siendo la filosofía de Voegelin una teoría sobre el orden, no podía evitar preguntarse por todas aquellas realidades que escapan de la armonía que rige el cosmos. Su búsqueda de una teoría sobre el orden a lo largo de la historia es un intento por reconstruir las diferentes formas en que las sociedades lo han representado. Su punto de partida es el diagnóstico de la sociedad actual. La filosofía moderna, piensa, se ha vuelto contra el orden al cambiar el significado de los símbolos con los cuales desde la antigüedad se construyó una representación del orden. Pero no sólo por oponerse, pues no hay sólo una intencionalidad destructiva, sino también por la voluntad de “crear” un orden humano y social diverso. El pensamiento moderno y contemporáneo es el intento por generar un orden que sea exclusivamente obra del hombre.

Eric Voegelin construyó también una teoría sobre el desorden. Nuestro objetivo será investigar sobre el fundamento de su teoría sobre el orden a partir de sus reflexiones sobre el desorden. A tal fin hemos querido dividir en tres partes su exposición: la primera, en la que trataremos sobre el sentido del desorden y los primeros símbolos que él encuentra en Platón; en segundo lugar, nos referiremos a una de las tesis más originales y discutidas de Voegelin: la influencia del gnosticismo en el racionalismo filosófico; en tercer lugar, nos dedicaremos al punto de llegada de todo un proceso de inversión del orden, esto es, a la filosofía hegeliana. En cada uno de éstos capítulos señalaremos las afirmaciones metafísicas sobre las que se asienta la reflexión voegeliniana.

En este primer capítulo, trataremos sobre el significado del desorden en la teoría de Voegelin. Comenzaremos por su tesis primera sobre la noción de desorden: la falta de ordenación del alma a la realidad trascendente produce una psicopatología espiritual, en la justificación de esta tesis nuestro autor distingue claramente entre la razón humana y la inteligencia divina. A partir de esta concepción del orden, veremos los símbolos que Voegelin encuentra en Platón para analizar las diversas manifestaciones del desorden,

pues éste también reclama la existencia de un ser trascendente que esté fuera de la conciencia.

4.1. El desorden: eliminación del Fundamento

Estudiar la concepción del desorden en Voegelin nos va a permitir descubrir cuál es la relación que él establece entre el *nous* en el hombre y el *Nous* divino, y comprender que la idea de una enfermedad espiritual causada por la cerrazón a trascendencia no se resuelve con una idea sobre lo divino, pues para Voegelin la deformación de los símbolos consiste en reducirlos a conceptos. La tensión que constituye la conciencia exige un fundamento trascendente que exista en sí, de lo contrario se produce una psicopatología espiritual. Un claro ejemplo de esta desvirtuación del orden son las ideologías, cuyo punto de partida es la intención de poner a la razón humana como fundamento último. Voegelin dedicó gran parte de su obra a poner de manifiesto este proceso de deformación, desde sus primeros ensayos²⁰⁴.

El desorden existe en el mundo y su existencia no exige un esfuerzo de demostración, son diversas las maneras que tiene el hombre de padecerlo. Sin embargo, su presencia o ausencia no depende del hombre, al menos totalmente, porque hay males que el hombre puede evitar, pero hay otros de los que parece no poder escapar. El cosmos es un todo ordenado, como pensaban los antiguos, pero a pesar de ello, no es una máquina perfecta, tampoco lo es el hombre, y por consiguiente, ni siquiera la vida social. La filosofía voegeliniana es, ante todo, una teoría política que no se queda en el análisis de los problemas organizacionales que presenta toda sociedad, sino que se adentra en el interior del ser humano. Para comprender el desorden social, es necesario conocer el estado espiritual de sus miembros. Por esta razón, el punto de partida para el conocimiento de este

²⁰⁴ Cf. VOEGELIN E., *Liberalism and Its History*, in *Published Essays (1953-1965)*, *The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 11, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 83-99.

fenómeno de ausencia de orden consiste en definir lo que éste significa en la interioridad.

Con ese fin, vamos a seguir la exposición de uno de sus ensayos más importantes: ***Reason: The Classic Experience***. En este escrito, Voegelin sugiere retomar el camino de la filosofía clásica, esto es, asumir la búsqueda racional de la verdad como una energía capaz de ordenar toda la existencia humana. Éste era el modo como los grandes filósofos griegos procuraron oponerse al desorden de su tiempo, modo que fue dejado de lado en la filosofía moderna. De allí que nuestro pensador sostenga que hace falta reconocer esta energía que impulsa a la razón a preguntarse por el origen de todas las cosas, es la inquietud por el fundamento de todo, pregunta que no puede silenciarse sin ocasionar un grave desequilibrio interior.

La razón, sostiene, tiene capacidad como para comprender y resistir los fenómenos del desorden, por eso, es ella la fuerza que ordena la vida del hombre y a la que debe seguir. De hecho, su descubrimiento fue uno de los eventos más importantes de la historia de la filosofía, un verdadero progreso de la autoconciencia, por eso Voegelin llama a Platón y Aristóteles fundadores de la filosofía. En ellos, el símbolo central era el de “el filósofo” en cuya “psiché” se aclara el sentido de la humanidad, de manera tal que a ellos mismos podría aplicárseles las categorías de “hombre espiritual” (de Platón) y “hombre maduro” (de Aristóteles), por oposición a las de hombre “imprudente” o “poco inteligente”.

La filosofía o el uso de la razón eran vistos como el modo de lograr esa perfección humana. Perfección que, por otra parte, no quedaba limitada a las posibilidades de la vida en la “ciudad”, sino que buscaba en el más allá algún tipo de felicidad superior, como sucede especialmente con Platón y su idea de apertura de la razón al mundo ultraterreno. Es la razón, dice nuestro pensador, una fuerza ordenadora:

“La Razón en sentido noético, se debe comprender, no pone un fin apocalíptico para la historia, ni ahora ni en un futuro próximo. Más bien ella

penetra la historia a la cual constituye, con una nueva luminosidad de orden existencial, en oposición a la pasión desordenada. Su *modus operandi* no es la revolución, la acción violenta o la contrición, sino la Persuasión, la “*peithò*”, que es central para la existencia de Platón como filósofo. Ella no anula las pasiones, sino que articula la Razón, de manera tal que la conciencia noética se convierte en una fuerza persuasiva del orden mediante la luz pura que deja caer sobre el fenómeno del desorden individual y social. El haber evidenciado la tensión entre orden y desorden existencial, hasta la luminosidad del discurso y del dialogo noético, consiste en la acción de “época” de los filósofos clásicos”.²⁰⁵

Para comprender mejor el alcance de este paso que dio la filosofía con la incorporación del *nous* como símbolo y la tensión que lo orienta hacia la trascendencia, Voegelin sostiene que no hay que olvidar que hasta entonces no existía una clara conciencia de esta dimensión del alma. En efecto, agrega, fue Aristóteles quién expresó con claridad esta estructura constituyente de la naturaleza humana, por eso, definió al hombre como el *zoon noun echon*, es decir, como el ser que posee el *nous*. Con la traducción latina de *zoon noetikon* en *animal rationale*, el hombre se convierte en “ser que se distingue por su racionalidad”.

Esta definición aristotélica no es más que la síntesis de toda la exposición antropológica del filósofo griego. Síntesis, además, a la que hay que completar teniendo en cuenta las otras dimensiones del hombre, como la de *zoon politikon* (animal político), a las cuales Voegelin añade una tercera,

²⁰⁵ VOEGELIN E., *Reason: The Classic experience in Anamnesis*, ed. Univ. of Missouri Press, Missouri, 1990, 90: “Reason in the noetic sense, it should be understood, does not put an apocalyptic end to history either now or in a progressivist future. It rather pervades the history which it constitutes with a new luminosity of existential order in resistance to disordering passion. Its *modus operandi* is not revolution, violent, action, or compulsion, but persuasion, la *peitho* that is central to Plato’s existence as a philosopher. It does not abolish the passions but makes reason articulate, so that noetic consciousness becomes a persuasive force of order through the stark light it fall on the phenomena of personal and social disorder. To have raised the tension of order and disorder in existence to the luminosity of noetic dialogue and discourse is the epochal feat of the classic philosophers.”

pues sostiene que si los antiguos hubiesen tenido más conciencia de la historicidad del hombre, como los filósofos modernos, hubiesen llamado al hombre también *zoon historikon* (animal histórico). Estas tres definiciones abarcan la realidad empírica del hombre, de forma tal que no debería dejarse de lado ninguno de estos tres aspectos si se pretende entender el comportamiento humano. Aristóteles enseñaba que la naturaleza humana es “sintética”, porque reúne aspectos propios de la materia y de lo espiritual, síntesis en la cual lo formal resulta ser lo inmaterial, aquello que abre al hombre a lo universal y lo trascendente.

En efecto, la interioridad de la persona es lo que la proyecta hacia realidades que pueden saciar su espíritu. Por eso, el hombre se dirige también a bienes inmateriales buscando algo que satisfaga estas ansias interiores. El hombre vive en un estado permanente de inquietud espiritual, puesto que, por el uso mismo de la razón, descubre que no es él la causa de la existencia del mismo, ni de las cosas. El ser humano es consciente de sus límites, en primer lugar, porque su vida transcurre entre el nacimiento y la muerte. El animal racional se experimenta como un ser viviente y con la necesidad de responder al sentido último de su presencia en el mundo.

La filosofía descubre así, dice nuestro pensador, que la conciencia es “diferenciada”, distinta de esa Causa primera, y que todos los hombres desean conocer este fundamento divino. Este deseo que se hace explícito en los filósofos, pero es común a todos los hombres, pues todos, como ya enseñaba Platón, se hacen la pregunta por el origen de los seres. Al respecto los filósofos crean una serie de símbolos que expresan este deseo de saber: investigar, dudar, preguntarse, etc. Hay algo que mueve la inteligencia, que hace que los hombres de la parábola de la caverna quieran darse vuelta y comenzar a ascender hacia la luz. Esta fuerza mueve la razón a dejar el estado de ignorancia mediante el conocimiento. Esto es, para nuestro filósofo, lo que la filosofía posterior ha olvidado, esta tensión hacia lo divino, que es la clave de la comprensión del *nous*, tal como incluso ya Parménides y Anaxágoras lo habían previsto, aunque el mérito sea de Platón y Aristóteles:

“En la experiencia platónica-aristotélica, la inquietud interrogante lleva a la calma de la respuesta en sí misma, en tanto que el hombre es impulsado a la investigación de la causa por la misma causa divina a la cual está buscando. El fundamento no es una cosa que esté distante espacialmente sino la presencia divina que se hace manifiesta en la experiencia de la ansiedad y el deseo de conocer. La vacilación y el cuestionamiento es percibido como el inicio de un evento teofánico que puede convertirse en completamente iluminante para sí, sólo si se encuentra la respuesta apropiada en la psiché de seres humanos concretos, como sucede en los filósofos clásicos”.²⁰⁶

Por este motivo, la filosofía, entendida en sentido clásico, no es el conjunto de ideas que responde a un interés intelectual solamente, sino una búsqueda que surge de la angustia que origina el preguntarse por el fundamento divino de las cosas. La respuesta a esa pregunta permite conocer la estructura misma del alma. Dicha respuesta, además, no puede referirse a un ser de este mundo externo, sino a algo que está por encima de lo que se experimenta con los sentidos. Para expresar esto, Platón creó el símbolo del “Más Allá”, es decir, la causa divina creadora. En otras palabras, el *nous* humano no puede dejar de buscar esa Causa, y en esa investigación, se encuentra con un *nous* divino, siendo éstos los dos polos de la existencia, como los llama Voegelin:

“El conjunto de los símbolos del *nous* entonces cubre todos los pasos en la exégesis de los filósofos de la tensión del hombre hacia la causa de su existencia. Existe un *nous* humano y un *nous* divino, que significan el polo humano y el polo divino de la tensión; existe una *noesis* y un *noeton*

²⁰⁶ VOEGELIN E., *Reason: The classic experience*, 95-96: “In the platonic-aristotelian experience, the questioning unrest carries the assuaging answer within itself inasmuch as man is moved to his search of the ground by the divine ground of which he is in search. The ground is not spatially distant thing but a divine presence that becomes manifest in the experience of unrest and the desire to know. The wondering and questioning is sensed as sensed the beginning of a theophanic event that can become fully luminous to itself if its finds the proper response in the psyche of concrete human beings as it does in the classics philosophers”

para significar los polos del acto cognitivo que tiende al fundamento; y existe, generalmente, el verbo *noein* para significar las fases del movimiento que conduce del conocimiento vacilante al conocimiento del fundamento del *nous*".²⁰⁷

Aquí es donde comienza para el alma el desafío que le plantea la cuestión del orden, ya que este movimiento ascendente del alma se traduce en una "tensión", una fuerza, un deseo de preguntarse que, si no encuentra un modo de satisfacerse, produce con el tiempo un malestar en el espíritu humano; y de la permanencia de ese malestar, se sigue naturalmente una enfermedad. El alma no funciona bien, no cumple con su misión esencial, dejando un vacío.

Aunque no existía entre los clásicos el término "tensión", sí había una clara conciencia de la necesidad de esta referencia a la trascendencia. Al menos eso ponen de manifiesto conceptos como: *philia*, *eros*, *pistis*, etc. El reconocimiento de esa apertura del alma hacia lo divino es fundamental para la comprensión de lo que causa su ausencia:

"si la razón es *philia* existencial, si es la apertura de la existencia suscitada a la conciencia, entonces el cerrar la existencia, o bien cualquier obstáculo a su apertura, afectará negativamente a la estructura racional de la *psyche*".²⁰⁸

²⁰⁷ VOEGELIN E., *Reason: The classic experience*, 96: "The complex of the *nous* symbols thus covers all steps in the philosopher's exegesis of man tension toward the ground of his existence. There is both a human and a divine *nous*, signifying the human and divine poles of the tension; there is a *noesis* and a *noeton* to signify the poles of the cognitive act intending to the ground; and there is generally the verb *noein* to signify the phases of the movement that leads from the questioning unrest to the knowledge of the ground as the *nous*"

²⁰⁸ VOEGELIN E., *Reason: The classic experience*, 98: "if reason is existential *philia*, if it is the openness of existence raised to consciousness, then the closure of existence, or any obstruction to openness, will affect the rational structure of the *psyche* adversely".

Las consecuencias que deben padecer los hombres por la negación a esta apertura ha sido resaltada por algunos pensadores antiguos, entre los cuales están: Heráclito, quien distinguía entre los hombres que viven incorporados a la comunidad y los que viven encerrados en su mundo personal de pasiones e imaginaciones; Esquilo, quien presentaba el enfrentamiento de Prometeo con los dioses como una enfermedad o locura; Platón, quien hablaba de las diversas formas de desorden espiritual; y sobre todo los estoicos, quienes llamaban a ese estado "alineación". Y entre éstos últimos, se destaca Cicerón, que en las *Tusculanae disputationes* menciona, por un lado, la causa, el rechazo a razonar; y por otro, los síntomas de esta enfermedad provocada por el desorden espiritual que deriva de la confusión mental: obsesión por ganar dinero y posición social, afeminamiento, sobrealimentación, borrachera, irascibilidad, ansiedad, deseo de éxito, rigidez de comportamiento y miedo al contacto con otros seres humanos. Cicerón, además aclara que no se tratan de actos aislados, sino de hábitos, por lo que consiste en una verdadera enfermedad crónica. Voegelin señala que en la antigüedad había una clara idea de la relación entre el desorden y la enfermedad:

"Los estoicos así reconocen a la enfermedad mental como una perturbación de la existencia ordenada en sentido noético. La enfermedad afecta a ambas, las pasiones y la razón, pero no es causada ni por una ni por la otra; ella se origina cuando se cuestiona con ansias, en la agonía, y en la libertad que tiene el hombre de actualizar el significado de la humanidad potencialmente contenido en la angustia o en la distorsión de significado".²⁰⁹

Esta enfermedad del alma es denominada de diversas maneras en filosofía moderna; así por ejemplo, es la angustia en Heidegger, el sumo mal

²⁰⁹ VOEGELIN E., *Reason: The classic experience*, 101: "The Stoics thus recognize mental disease as a disturbance of noetically ordered existence. The disease affects both the passions and reason, but it caused neither by the one nor the other; it originates in the questioning unrest, the *agnoia*, and in man's freedom to actualise the meaning of humanity potentially contained in the unrest or to botch the meaning"

en Hobbes, una alineación en Hegel, un residuo neurótico en Freud, una condenación a ser libre en Sartre, etc. En todos estos casos, se está hablando sustancialmente de lo mismo, de una distorsión racional del espíritu. Asumiendo esta noción de enfermedad, Voegelin, va a explicar, entonces, por qué se produce este desorden interior:

“El hombre se experimenta a sí mismo en tensión hacia la perfección del fundamento divino que lo mueve más allá de sus imperfección humana. El hombre espiritual, el *daimonios aner*, como es impulsado a la búsqueda del fundamento, se dirige a algún lugar entre el conocimiento y la ignorancia (*metaxy sophias kai amathias*). “ La totalidad de la realidad espiritual (*daimonion*), es verdaderamente un intermedio (*metaxy*) entre Dios y el hombre (*Symp.* 202a) . Así el intermedio (*metaxy*) no es un espacio vacío entre los polos de la tensión sino “el ámbito de lo espiritual”, es la realidad del “diálogo del hombre con los dioses” (202-203), la mutua participación (*methexis* ,*metalepsis*) de la realidad humana en la divina y de la divina en la humana. La *metaxy* simboliza la experiencia de la búsqueda noética como la transición de la *psyche* de la mortalidad a la inmortalidad”.²¹⁰

La causa, entonces, de la enfermedad del alma está en el desconocimiento de esa tensión que caracteriza al hombre que, mientras vive en este mundo, se halla en una *metaxy* por su participación en lo divino. En efecto, una manera de deformar esta realidad consiste en interpretar a cada uno de los polos como realidades aisladas, como objetos independientes, puesto que, en la perspectiva voegeliniana, la realidad es una sola y

²¹⁰ VÖGELIN E., *Reason: The classic experience*, 103: “Man experiences himself as tending beyond his human imperfection toward the perfection of the divine ground that moves him. The spiritual man, the *daimonios aner*, as he is moved in his quest of the ground, moves somewhere between knowledge and ignorance (*metaxy sophias kai amathias*). “ The whole realm of the spiritual (*daimonion*) is always indeed between (the *metaxy*) god and man (*Symp.* 202 a). Thus the in-between , the *metaxy*, is not an empty space between the poles of the tension but “the realm of the spiritual”; it is the reality of “man converse with the gods” (202-203), the mutual participation (*methexis*, *metalepsis*) of human in divine, and divine in human, reality. The *metaxy* symbolizes the experience of the noetic quest as a transition of the *psyche* from mortality to immortality”.

comprende a ambos polos. Una de esas desvirtuaciones, se dio cuando se intentó convertir al polo humano en algunos efectos psicopatológicos.

Otra mala interpretación sería reducir la cuestión del orden interior al dominio de las pasiones por la razón, aunque es cierto que muchas veces el desorden tiene que ver con pasiones fuera de control, hay además de esto, una perspectiva noética fruto de la orientación del alma a lo eterno. Así pues, lo que los hombres deberían procurar para responder a su naturaleza, no es sólo darle un sentido moral a su comportamiento, sino que sus acciones se dirijan hacia la consecución de la inmortalidad. Siguiendo las enseñanzas de Platón (*Filebo*, *Timeo*), nuestro filósofo sostiene que el deseo de inmortalidad es imprescindible para comprender la naturaleza humana, puesto que los hombres o persiguen bienes divinos que le dan una participación de la trascendencia o pasan sus días deseando bienes que los hacen cada vez más mortales, mas vacíos.

Para Voegelin, la filosofía moderna ha cambiado el sentido de los símbolos creados por los filósofos clásicos antiguos, modificando el sentido del conocimiento y de la existencia entera del hombre en el mundo. El hombre ha convertido esta experiencia de participación de lo divino en una conciencia que se erige como origen de todo, siendo Hegel con su revuelta egofánica su punto más elevado. Por este motivo, nuestro pensador se propone, con su teoría sobre el orden, retomar la senda de la filosofía clásica, recuperando el verdadero sentido de aquellos símbolos como una tarea de curación del alma:

“La vida según la razón no es un tesoro de información que debe ser almacenado, ella es la lucha en la *metaxy* por el orden de la *psyche* que la hace inmortal en resistencia a las fuerzas que la hacen mortal, del deseo apeirontico de ser en el tiempo. La existencia en el intermedio entre lo divino y lo humano, entre perfección e imperfección, entre razón y pasiones, entre conocimiento e ignorancia, entre inmortalidad y mortalidad, no es abolido cuando se convierte en luminosa para sí misma. Lo que cambió a través de la

diferenciación de la razón es el nivel de la conciencia crítica respecto del orden de la existencia”²¹¹.

Aquellos filósofos griegos eran conscientes de que estaban dando un paso importante en orden a la comprensión del mundo y del hombre, pero no sabían que los símbolos con los cuales ellos explicaban esa realidad serían luego modificados en su significación. Por esto, nos parece importante completar esta perspectiva voegeliniana con aporte de dos ensayos más.

En el primero de ellos, en *The Gospel and Culture*, propone asumir símbolos de los *Evangelios* cristianos para ayudar a la razón a recuperar esta búsqueda de la Causa de las cosas. Pues hay, sostiene, una deformación de la razón:

“Nosotros no vivimos en una era “post-cristiana”, o “post-filosófica”, o “neopagana”, o en la era de un “nuevo mito”, o “de las utopías”, sino simplemente en un período de deculturación masiva a través de la deformación de la razón. La deformación, sin embargo, no es una alternativa respecto de la formación o un avance más allá de ella. Se puede hablar de un avance diferenciado en la claridad de la búsqueda del mito a la filosofía, o del mito a la revelación, pero no se puede hablar de un progreso diferenciado de la razón a lo irracional. No obstante ello, y en cuarto lugar, la deculturación de Occidente es un fenómeno histórico que se extiende por siglos; el cascote grotesco en el cual la imagen de Dios es rota hoy no es la opinión errada de

²¹¹ VOEGELIN E., *Reason: The classic experience*, 112: “The life of reason is not a treasure of information to be stored away, it is the struggle in the *metaxy* for the immortalizing order of psyche in resistance to the mortalizing forces of the apeironic lust of being in time. Existence in the in-between of divine and human. Of perfection and imperfection, of reason and passions, of knowledge and ignorance, of immortality and mortality is not abolished when it becomes luminous to itself”.

alguno sobre la naturaleza del hombre sino el resultado de un proceso secular de destrucción”.²¹²

En efecto, los movimientos de la razón, esto es, preguntarse y responderse, son para Voegelin dos expresiones naturales de la necesidad que tiene la razón por conocer el “fundamento divino”, porque la vida humana es percibida como participación en ese movimiento ascendente. La prohibición de ese movimiento es una deformación que ha afectado sobre todo a la filosofía, particularmente a los sistemas de Comte, Hegel y Marx.

Tanto la filosofía como los *Evangelios* reflejan, aunque de manera diversa, esta conciencia del más allá. En efecto, los hombres aspiran no sólo a una respuesta para sus inquietudes intelectuales sobre el origen de las cosas, sino que también desean superar los límites de la existencia temporal. Este movimiento en el *in-between*, entre lo humano y lo divino, que planteaban los filósofos griegos es lo que expresan con otros símbolos los relatos de salvación. Dichos símbolos tienen elementos que corresponden a la naturaleza humana y a la divina, y en ellos, están contenidos el sentido de la existencia humana, de la vida y de la muerte. Los símbolos construidos por la filosofía, por los profetas de Israel y por los *Evangelios* son grados de diferenciación de esta verdad existencial que es esencialmente la misma.

En esta línea, están las conclusiones a las que Voegelin llega luego de analizar el símbolo que los hombres han construido a lo largo de la historia

²¹² VOEGELIN E., *The Gospel and Culture*, in *Faith and political philosophy*, Pennsylvania State Univ. Press, Pennsylvania, 1993, 144: “We do not live in a “post-christian”, or “post-philosophical”, or “neopagan”, age or in the age of a “new myth” or “utopianism”, but plainly in a period of massive deculturation through the deformation of reason. Deformation, however, is not an alternative to, or an advance beyond, formation. One can speak of a differentiating advance in the luminosity of the search from myth to philosophy, or from myth to revelation, but one cannot speak of a pattern of differentiating progress from reason to unreason. Nevertheless, and fourth, the deculturation of the West is a historical phenomenon extending over centuries; the grotesque rubble into which the image of God is broken today is not somebody’s wrong opinion about the nature of man but the result of a secular process of destruction”.

para representarse la inmortalidad. En su ensayo *Immortality: Experiencie and Symbol*, él sostiene que, desde la antigüedad, han existido diversos modos de expresar esa conciencia de la participación de los hombres en la trascendencia. Por eso, luego de analizar textos del antiguo Egipto, Voegelin dice que:

“1. El simbolismo de la inmortalidad no es distintivo del cristianismo y la revelación...2. La inmortalidad es un predicado que presupone un sujeto. En el lenguaje de Homero, el hombre es mortal, en cambio, los dioses son inmortales; en la filosofía clásica, el alma o al menos su parte noética es inmortal; en el cristianismo primitivo, la inmortalidad significa la resurrección corporal del hombre asegurada por la resurrección de Cristo; en la *Disputa*, el sujeto de la inmortalidad es el alma, o más bien, una de las almas de los hombres. 3. No importa el sujeto del cual la inmortalidad es predicado, el símbolo pertenece a la duración de una entidad. 4. El símbolo inmortalidad presupone la experiencia de la vida y la muerte. Los símbolos vida-muerte no son sinónimos de existencia espacio-temporal del hombre, de su llegada al ser y su partida, vista desde afuera, sino que expresa la conciencia del hombre de existir en tensión hacia el divino fundamento de su existencia”.²¹³

Naturalmente hay diferencias grandes entre los símbolos que elaboran las diferentes culturas y religiones, puesto que básicamente hay diferentes formas de entender la mutua participación entre Dios y el hombre;

²¹³ VOEGELIN E., *Immortality: Experience and Symbol*, in *Faith and political philosophy*, The Pennsylvania State Univ. Press, Pennsylvania, 1993, 209: “ 1. The symbolism of immortality is not peculiar to Christianity and revelation...2. Immortality is a predicate presupposing a subject. In Homeric language man is mortal, the gods are immortal; in classic philosophy the soul, or at least its noetic part, is immortal; in the early Christinity immortality means the bodily ressurection of man assured by the resurrection of Christ; in the *Dispute* the subject of immortality is the soul, or rather one of the souls, of Man. 3. Whatever the subject of which immortality be predicated, the symbol pertains to the lasting or the duration of an entity. 4. The symbol “immortality” presupposes the experience of life and death. The symbols “life-death” are not synonyms for man’s spatiotemporal existence, its coming into being and its passing away, seen from the outside, but express man’s consciousness of existing in tension toward the divine ground of his existence”

por ejemplo, entre las primeras representaciones cosmológicas y la filosofía clásica, y entre éstas y el cristianismo.

De la concepción del desorden en Voegelin podemos concluir que: la trascendencia no puede ser nunca un concepto elaborado por la razón, puesto que de sus textos se deduce claramente que el fundamento divino es una realidad que existe fuera de la conciencia. En efecto, nuestro autor afirma que la tensión de la conciencia hacia la trascendencia se explica porque la conciencia está abierta naturalmente a la trascendencia. El desorden espiritual se inicia cuando se elimina la pregunta por el fundamento divino. La idea de apertura indica la presencia de un ser diferente de la conciencia. El hombre, dice Voegelin se experimenta a sí mismo en tensión hacia el fundamento que está más allá de su imperfección humana. Voegelin retoma un concepto griego, la *metaxy*, para explicar que la existencia temporal es un intermedio entre lo humano y lo divino. Además, él señala a la idea de inmortalidad como expresión de esta tensión hacia el más allá. Nada de esto podría darse si la trascendencia no fuese una realidad fuera de la conciencia, más aún, cuando no se descubre esta tensión hacia “afuera” el alma se enferma.

4.2. El desorden y la trascendencia

La filosofía del orden en Voegelin tendría como fundamento último a la conciencia si el orden es creación de la conciencia, la trascendencia un mero concepto, y la armonía que se pretende lograr una realidad que es sólo de este mundo. Pero ninguna de estas tesis se hallan en los textos de nuestro autor, por el contrario, el desorden parece ser consecuencia no sólo de una falta de virtudes, sino también de una ausencia de orientación hacia el más allá, como veremos a continuación.

En el volumen III de *Order and History* Voegelin analiza las obras más importantes del filósofo que admira, de Platón, porque con este estudio pretende rescatar los símbolos del orden. De esas investigaciones nosotros

elegimos tres obras: *Gorgias*, *Fedro* y *El Político*, en las cuales nuestro pensador desarrolla sus primeras ideas sobre el desorden espiritual y social.

Voegelin se siente identificado no sólo con las enseñanzas del filósofo griego, sino también con la necesidad de resolver la situación social del tiempo que le toca vivir. Como sucedía en Grecia, el mal en sus diferentes formas se presenta como un desafío para el esfuerzo racional del filósofo. La búsqueda de la idea de orden en Voegelin se explica por que es consciente de vivir en una era en la que predomina el desorden, porque los hombres han rechazado orientar sus vidas hacia el único y verdadero Fin trascendente.

En efecto, de la misma manera que una concepción sobre el orden requiere que se establezca claramente la noción de finalidad como un principio fundamental de la misma, también la noción de desorden se estructura, por contraposición, por la ausencia de una orientación a un fin. De aquí que ésta sea una de las conclusiones más significativas del análisis de la primera de estas obras platónicas.

El Gorgias intenta conducir al lector por los diferentes niveles de desorden para llegar a sus causas últimas, por eso, partiendo de la enumeración de los conflictos que presenta toda sociedad desordenada, continúa estableciendo el origen espiritual de esos males y culmina con la necesidad que tienen las almas de referirse a la trascendencia, si desean lograr un orden interior. En este caso, Platón enseña que para que pueda darse el orden en una comunidad tiene que haber una referencia final a un juicio en la otra vida sobre el bien y el mal que los hombres realizan en esta vida. Esto significa que el desorden no sólo logra tener algún sentido, sino que además, tiene una resolución, puesto que, como demuestra la experiencia, muchas de las situaciones injustas de la vida comunitaria no se pueden ordenar en esta vida. Para desarrollar esta idea, dice nuestro filósofo, Platón va usar otros símbolos que expliquen el sentido de la vida y la muerte, y el modo de purificación del desorden espiritual mediante la catarsis.

Voegelin comienza señalando el motivo de la obra: la lucha por el alma de las nuevas generaciones entre el filósofo, que quiere formar a los que van a gobernar a Grecia en el futuro, y el retórico, que da instrucciones sobre la mejor forma de obtener éxito político. Es esto completamente cierto, aunque en el fondo, el diálogo es una crítica fuerte a la corrupción política ateniense, que va desde las Guerras Persas hasta la muerte de Sócrates (399)²¹⁴. Voegelin destaca, desde el inicio, el objetivo de este escrito:

“La conclusión del *Gorgias* formula las condiciones bajo las cuales la comunidad de la humanidad puede ser conservada pareja cuando en el nivel de la sociedad concreta se ha agotado. La condición es la fe en la comunidad trascendental del hombre. La incrustación del malhechor que permanece impenetrable al llamado humano caerá en la muerte y dejará el alma desnuda antes del juicio eterno. El orden que ha sido roto en la vida será restaurado después de esta vida. En la *logique du coeur* el Juicio de la Muerte es la respuesta a la falla de la comunicación en la vida”.²¹⁵

Vamos a seguir ahora brevemente la obra para comprender mejor el alcance de las conclusiones de nuestro pensador. El diálogo que, como señala nuestro autor, no es sólo un juego intelectual, sino la necesidad de responder a la pregunta por la naturaleza y fines de una comunidad política, empieza por cuestionar el arte de la retórica. Este arte, al cual adhiere *Gorgias*, es definido como la capacidad de convencer o persuadir. Y durante

²¹⁴ Es el período de la decadencia de Pericles al que Platón critica por el nivel de corrupción de sus políticos y por haber engrandecido y embellecido Atenas con el aporte de los pueblos sometidos. La obra corresponde a una fecha tardía, el año 387, y tiene tres episodios en los que intervienen principalmente estos personajes: *Gorgias*, Calicles (que representa la sociedad corrupta) y Polo, un maestro siciliano de retórica. Cf. GUTHRIE W-K., *Historia de la Filosofía griega vol.IV*, Gredos, 277-287.

²¹⁵ VOEGELIN E., *Order* III, 84: “ The conclusion of the *Gorgias* formulates the conditions under which the community of mankind can be maintained even when in the level of concrete society it has broken dawn. The condition is the faith in the transcendental community of man. The incrustation of the evildoer that remains impenetrable to the human appeal will fall off in death and leave the soul naked before the eternal judge. The order that has been broken in life will be restored in afterlife. In the *logique du Coeur* the Judgment of the Dead is the answer to the failure of communication in life”

el transcurso de la conversación, Sócrates logra que Gorgias le reconozca que la retórica no sólo puede transmitir el saber, sino también la creencia. Motivo por el cual el orador tiene una responsabilidad importante que asumir, dada su capacidad de convencer a la gente común, ya que poseer virtud para persuadir implica la capacidad de influir sobre las decisiones de los demás, lo cual es tener un gran poder.

De allí que Sócrates quiera convencer a su interlocutor de la necesidad de conocer la justicia y enseñarla, para que, desde el conocimiento, se aplique a fines que sean buenos. Es en ese momento en el cual se formula la pregunta: ¿es mejor cometer injusticia o sufrirla? Esta pregunta es el primer paso en el conocimiento de lo que significa el desorden moral y sus consecuencias.

La cuestión del orden se plantea así en su manifestación moral, pues es necesario conocer el fin que debe tener la práctica de un arte. La retórica como arte está dentro de las que producen placer, pues hay dos artes vinculadas con el bienestar del alma y del cuerpo: por un lado, la gimnasia junto con la medicina, y por otro, la política con sus dos ramas, la legislación y la justicia. En cada una de estas ramas se puede producir una deformación cuando no se busca su verdadero fin el bien, sino el placer. Es aquí donde debe intervenir el criterio ordenador para no confundir los medios con los fines, pues no se trata de agradar a los hombres, sino de hacerles un bien, lo cual no tiene que ser necesariamente un placer. En efecto, pues puede darse el hecho de que algo que resulta doloroso sea algo bueno, ya que, entre las diversas formas que tiene el mal, la peor es la que produce la corrupción interior. Por lo tanto, lo que más daño hace al hombre no es la injusticia (si bien representa para todo hombre un sufrimiento), sino el hecho de ser injusto. Lo peor que le puede pasar al hombre es ser tirano, porque es lo que más lo degrada.

Una vez que se ha llegado a este punto, se puede comprender que el mal no es un desorden que acontece en el plano externo y social

exclusivamente, sino que con anterioridad se produce la falta de armonía interior en los individuos. La maldad, la ignorancia y la cobardía son algunas de las causas de muchos de los desórdenes sociales, puesto que el alma, como enseña Platón, se puede comparar con un tonel con agujeros, pues parece que no logra saciar nunca completamente sus deseos.²¹⁶ En efecto, lo que enseña Platón es que, desde el punto de vista del orden, el desorden moral no sólo es mayor que el desorden social, sino además la única causa que permite explicar con claridad la corrupción política. Por eso, es posible concluir en que es peor que una persona sea causa de un mal a que tenga que sufrirlo, es más grave el desorden interior, porque instala en el alma una falta de paz. De allí que el mejor modo de recuperar esa armonía sea mediante la práctica de las virtudes; éstas tienen un efecto ordenador y curativo para el alma, son ellas las que le permiten lograr la felicidad. Y en este sentido, se puede decir que es más feliz aquel que logra un orden interior verdadero; luego sigue aquel que procura alcanzar ese orden practicando las virtudes, y finalmente; el más infeliz es aquel que no trata de cambiar su enfermedad o vicio.

Regresando a la retórica, habría que concluir en que ésta no debe contentarse con el manejo de palabras, sino que debe responder a un fin más elevado, esto es, a lograr la justicia: puesto que, como parte de la política, tiene que ayudar a que los hombres alcancen un bien que no sea aparente y, por ende, frustrante. Si de esta manera, la retórica lograra estar al servicio del

²¹⁶Y así dice, según afirmaba el que me lo refirió, que el cedazo es el alma, y describió el alma de los iniciados con un cedazo porque está agujereada, al ser incapaz de contener nada por causa de la incredulidad y el olvido. Todo esto es, desde luego, en cierta medida extraño; sin embargo, muestran lo que quiero enseñarte, si es que llego a ser capaz, para convencerte de que cambies de casilla, y en vez de llevar una vida de insaciedad e indisciplina escojas llevar una vida con orden, satisfecha y siéndole siempre suficiente con lo que se tenga. Pero ¿te estoy persuadiendo en algo y te ves movido a pensar que los ordenados son más felices que los indisciplinados, o no vas a verte movido en nada por mas que te cuente muchas cosas similares?" *Gorgias*, 493 c-d, Alianza editorial, Madrid, 1998.

hombre, entonces sería justo reconocerle que ella puede y debe ser un instrumento para reestablecer el orden.²¹⁷

Platón vuelve una y otra vez sobre lo que Voegelin llama “el principio antropológico” y compara el orden y la corrupción social con el orden espiritual. Sólo desde éste se puede establecer una organización sustentable, por eso, enseña que aquellos que gobiernan deben necesariamente ser virtuosos; para dirigir a los demás hay que estar en condiciones de dirigir la propia vida hacia el bien.²¹⁸

De esta manera, se rebate el argumento tan difundido que afirma que es mejor cometer la injusticia que sufrirla, pues no se puede ser feliz cuando no se logra ordenar el alma y sus amores. Por más que la mayoría se ponga de acuerdo, cuenta lo que la naturaleza de los seres reclama. Platón está enseñando qué tipo de hombre hay que ser, qué estilo de vida es el que

²¹⁷ “Así pues, Polo, para defender nuestra propia injusticia o la de nuestros padres o amigos o hijos o la de nuestra patria, cuando lo cometa, la retórica no nos es de utilidad, a no ser que alguien la adopte para lo contrario: que sobre todo nos debemos acusar a nosotros mismos, luego también a nuestros familiares y a los demás, siempre que uno de estos cometa injusticia, y no debemos ocultar nada, sino poner bien en claro el delito para que pague la pena y vuelva a sanar, y debemos forzarnos a nosotros mismos y a los demás a no acobardarse, sino a presentarse con los ojos cerrados y valientemente en busca de lo bueno y bello, como a un médico para que nos lo ampute y cauterice, y a no tomar en cuenta el dolor. Y cuando tiene cometida una injusticia que merece castigo corporal, que se presente a que lo golpeen, y si merece prisión, a que lo encierren, y si merece multa a pagarla, y si merece destierro, a ser desterrado, y si merece la muerte a morir; seamos nuestros primeros acusadores y de nuestros familiares; hagamos uso de la retórica para esto, de modo que al quedar bien claros los delitos, se libren del mayor mal, de la injusticia”, *Gorgias*, 480 b-d.

²¹⁸ “ Cal- pero yo ya tengo dicho que los juiciosos con respecto a los asuntos de las ciudades y a los valientes, pues a éstos les corresponde mandar sobre las ciudades y lo justo es que éstos acaparen más que el resto, los que mandan más que los mandados. Soc- y qué hay por cuanto respecta a sí mismos, amigo mío?. Cal- pero de que estás hablando?. Si mandan o son mandados. Cal- a qué te refieres?. Soc- estoy diciendo que cada uno mande sobre sí mismo, ¿o no debe cada cual mandar sobre sí mismo, sino solo sobre los demás? Cal- a qué te refieres con mandar sobre sí mismo?. Soc- no es complicado, más bien lo mismo que todo el mundo: ser moderado y dueño de sí mismo, mandar sobre los placeres y apetitos interiores” , *idem*, 491 c-e.

perfecciona al hombre, y quiénes son los mejores, los que deben gobernar a los demás.

Eric Voegelin ve en esta obra un análisis crítico más profundo de la corrupción política respecto de la *República*, representado en el enfrentamiento entre Calicles y Sócrates-Platón:

“Sobre todo, Sócrates ahora resume la fuente de la comunicación de una manera más radical. Sólo si el alma está bien ordenada puede ser llamada legal (*nominos*) (504D); y sólo si ésta tiene el recto orden (*nomos*) será capaz de entrar en comunión (*koinonia*) (507E). La pasión no es más que una precondition para la comunidad; para actualizarla, el Eros debe ser orientado hacia el Bien (*agathon*) y las pasiones que disturbán deben ser limitadas por la *Sophrosyne*. Si los deseos no son limitados, el hombre conducirá su vida como un ladrón (*lestes*). Así como el hombre que no es amigo (*prospheiles*) de Dios y de los otros hombres, ya que es incapaz para la comunión, e incapaz para la amistad (*philia*) (570E). La amistad, *philia*, es el término de Platón para el estado de la comunidad existencial. *Philia* es el vínculo existencial entre los hombres, y es también el vínculo entre el cielo y la tierra, entre el hombre y Dios. Porque la *philia* y el orden penetran todas las cosas, el universo es llamado *kosmos* (orden) y no desorden o libertinaje (*akosmia, akolasia*) (508A).”²¹⁹

Con el término *pathos*, Voegelin se refiere a una experiencia pasiva en la cual el hombre sufre con intensidad algo que afecta al corazón de su

²¹⁹ VOEGELIN E., *Order III*, 90. “Above all, Sócrates now resumes the issue of communication in a more radical manner. Only if the soul is well ordered can it be called lawful (*nominos*) (504D); and only if it has the right order (*nomos*) it is capable of entering into communion (*koinonia*) (507E). The pathos is no more than a precondition for community; in order to actualize it, the Eros must be oriented toward the Good (*agathon*) and the disturbed passions must be restrained by *Sophrosyne*. If the lust are unrestrained, man will lead the life of a robber (*lestes*). Such a man cannot be the friend (*prospheiles*) of God or the other men, for he is incapable of communion is incapable of friendship (*philia*) (570E). Friendship, *philia*, is Plato’s term for the state of existential community. *Philia* is the existential bond among men, and it is the bond as well between Heaven and Earth, man and God. Because *philia* and order pervade everything, the universe is called *kosmos* (order) and not disorder or license (*akosmia, akolasia*) (508A)”²¹⁹.

existencia, por ejemplo, la experiencia del amor. Esta experiencia es compartida por todos los hombres de forma tal que, cuando coinciden en su objeto, se da lo que él llama “comunicación existencial”. Esto es en definitiva lo que hace posible que diversos miembros tiendan a un mismo fin, y por eso es el motivo de fondo de la discusión en este diálogo. El análisis tiene con trasfondo la cuestión del desorden, ya que es habitual que en las comunidades concretas ese vínculo entre los hombres esté roto.

En consecuencia, como señala Voegelin, se plantea necesariamente la cuestión de la autoridad, puesto que no deberían detentarla aquellos que causan injusticias y promueven la corrupción, sino más bien aquellos que fomenten una vida ordenada mediante las leyes y el gobierno. En el contexto de este diálogo, la conclusión es obvia: la comunidad debería ser presidida por un hombre sabio y virtuoso como Sócrates, es decir, el mismo Platón:

“El hombre que es condenado como cómplice de asesinos tiránicos y como el corruptor de su país no representa el orden espiritual, y nadie está obligado a tener respeto a su palabra. La autoridad del orden público se encuentra en Sócrates. Con respecto a la relación de Platón con Atenas el reclamo estigmatiza a los políticos que están obsesionados por el “amor del pueblo” (demou Eros, 513C), como los “adversarios”(antitiasistes,513C) del orden existencial representado por Sócrates-Platón; el orden de autoridad es transferido del pueblo de Atenas y de sus líderes a un hombre: Platón. Aún cuando este movimiento puede parecer sorprendente a muchos, el reclamo de Platón ha probado históricamente ser bastante bueno. El orden representado por Calicles ha caído en la ignominia; el orden representado por Platón ha sobrevivido a Atenas y es aún uno de los más importantes ingredientes en el orden del alma de aquellos hombres que no han renunciado a las tradiciones de la civilización occidental”.²²⁰

²²⁰ VOEGELIN E., *Order III*, 92: “The man who stands convicted as the accomplice of tyrannical murderers and as the corruptor of his country does not represent spiritual order, and nobody is obliged to show respect to his word. The authority of public order lies with Socrates. With regard to the relation of Plato to Athens

La enseñanzas del filósofo griego son claras, la cuestión de fondo es el tema del orden que no resulta de lo que los hombres puedan crear o pensar, sino que tiene que surgir de la esencia de lo que el hombre es y de lo que constituye un verdadero bien para él. La comunidad política no puede afirmarse en otra verdad que no sea la del mismo hombre.²²¹ La reflexión de Platón profundiza cada vez más la noción de orden, y por eso trata de evitar que se la asocie con una mera disposición de elementos externos, relacionándola directamente con la idea de bien; y por lo tanto, con la misma noción de ser.²²²

the claim stigmatizes the politicians who are obsessed by the "love of the people" (*demou Eros*, 513C) as the "adversaries" (*antistasiotes*, 513C) of the existential order represented by Socrates-Plato, the authoritative order is transferred from the people of Athens and its leaders to the one man Plato. Surprising as this move may seem to many, Plato's claim has proved historically quite sound. The order represented by Calicles has gone down in ignominy; the order represented by Plato has survived Athens and is still one of the most important ingredients in the order of the soul of those men who have not renounced the traditions of Western civilization"

²²¹ "Venga pues el hombre bueno y que habla en pro de lo mejor, ¿acaso lo que dice lo dirá a las buenas, y no fijándose en algo? Tal como el resto de los profesionales que se fijan en la propia obra, cada uno añade lo que añade, no escogiéndolo a las buenas, sino de modo que lo que está haciendo, le coja cierta forma. Mira, por ejemplo, si quieres los pintores, los arquitectos, los constructores de naves, todos los demás profesionales, cualquiera de ellos, como cada uno sitúa en un orden cada cosa que sitúa y obliga a que unas cosas cuadren con otras y calcen hasta que forma la totalidad en una obra ordenada y organizada. Y lo mismo los demás profesionales y también los que acabamos de mencionar, los relacionados con el cuerpo, profesores de gimnasia y médicos, que ordenan en cierto modo el cuerpo y lo arreglan. ¿Estamos de acuerdo en que esto es así o no? Cal. Que así sea. Soc. Que una casa tenga orden y concierto sería válida, pero pésima con desorden?. Cal- en efecto. ¿y es entonces lo mismo con un navío?. Cal- y por lo tanto, lo decimos también de nuestros cuerpos?. Cal. Desde luego. Soc-Y qué es del alma? Será válida teniendo algo desorden o algo de orden y concierto en el cuerpo?...A mi me parece que todo orden del cuerpo tiene el nombre de saludable, a partir de lo cual surge en éste la salud y cualquier otra virtud corporal...y el de todo orden y concierto del alma es ley y convención, de donde nos hacemos justos y cabales; esto es justicia y moderación" *Gorgias*, 503e- 504d.

²²² "¿ha de hacerse lo placentero por lo bueno, o lo bueno por lo placentero? Lo placentero por lo bueno. Y ¿es placentero eso cuya presencia nos agrada ? Desde luego, sin embargo, ¿somos buenos nosotros y todas las cosas buenas restantes al estar presente una determinada virtud?. Me parece Calicles que es forzoso. Y aún con todo, la virtud de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma, así como cualquier animal, no se presenta en toda su excelencia por las buenas, sino por el orden correcto y profesional que tiene concedido cada uno de ellos. ¿Es esto así?. Yo así lo afirmo. ¿Así que la disposición ordenada y organizada es la virtud de cada cosa?. Así lo

De todas maneras, para la realización del orden no es suficiente con lograr una armonía interior por las virtudes, hace falta que el espíritu esté dirigido hacia el más allá. Esto es uno de los logros del pensador griego que más resalta Voegelin. La permanente referencia a lo divino y al juicio definitivo sobre los hombres y sus acciones en esa vida ultraterrena es el primer principio de ordenación de una sociedad. Se trata de una nueva instancia de la realización del orden, más allá de la sociedad, más allá de las almas, más allá de esta vida. El Gorgias no podía concluir de otra manera, sino con un discurso- exhortación de Sócrates que resalte esta perspectiva.²²³

afirmaría yo. ¿Así que es una ordenación innata en cada cual y propia la que produce cada una de las cosas buenas?. Me parece que sí. ¿Así que también el alma con su ordenamiento particular será mejor que la desordenada?...Así que el alma moderada es buena”, idem 506 c-d.

²²³ “escucha pues, una historia muy bonita, que tu considerarás –tal como creo- un cuento, pero yo lo tengo por una historia, pues te contaré lo que voy a contarte con la idea de que es verdad. Según dice Homero, Zeus, Poseidón y Plutón se repartieron el poder una vez que lo hubieron recibido de su padre. Y en tiempos de Crono había una ley relativa a los hombres, que está sin interrupción todavía vigente entre los dioses: aquel de los hombres que ha pasado su vida de manera justa y piadosa, una vez muerto ha de marchar a la isla de los bienaventurados y vivir en completa felicidad libre de males, mientras que el alma que la pasa de manera injusta e impía ha de ir a la cárcel del castigo y de la justicia, a la que llaman Tártaro.....A mi parecer, la muerte no es sino la separación mutua de dos cosas: del alma y del cuerpo. Y una vez que se han separado entre sí, tiene cada una de las dos casi el mismo estado propio que también tenía cuando el hombre vivía (una vez que llegan junto al juez, si él). También ve el alma llena de desorden y fealdad por causa de las arbitrariedades, de la molicie, de la soberbia y de la incontinencia de sus actos. Al ver esta alma, la envía de manera indigna directamente a prisión, donde al llegar se dispondrá a sufrir las penas que le corresponden...Pues yo, Calicles, estoy convencido de estas historias y estoy viendo el modo de desvelar al juez mi alma en el estado más sano que pueda. En consecuencia, doy de continuo la despedida a los honores de la multitud, ejercito la verdad, y de cierto que intentaré ser lo mejor que pueda en vida, y una vez que muera, en muerte....Y tal vez te parezca esto un cuento. Pero puedes ver que estando vosotros tres, tú, Polo y Gorgias, que sois los mas sabios entre los griegos, no podéis hacer demostrar que se debe vivir de manera distinta a ésta, que también resulta provechoso hasta en el más allá: Más bien, entre estos argumentos que han sido debatidos queda uno solo en pie , que debemos precavernos de cometer injusticia más que de recibirla, y que un hombre debe preocuparse sobre todo no de parecer bueno, sino de serlo, tanto en privado como en público....el mejor modo de vida es precisamente vivir y morir en el ejercicio de la justicia y de cualquier otra virtud” , *Gorgias*, idem, 523A-527E.

Es una de las primeras filosofías sobre el orden, dice Voegelin refiriéndose al *Gorgias*, una de las primeras construcciones de una teoría a partir de símbolos que representan esa verdad sobre el mundo y el hombre y en la cual se destaca un principio fundamental a tener en cuenta por aquel que pretenda lograr una idea sobre el orden: sin una referencia a la trascendencia, no hay posibilidad de ordenar las almas ni las comunidades de hombres. Por eso, Platón insiste con algunos símbolos de esta realidad, como la noción de un “juicio de la muerte”, o bien como los conceptos de vida y muerte referidos al cuerpo y al alma y al estado en el que se encuentran en la vida presente.

El objetivo del diálogo platónico es encontrar una explicación y una salida a la situación de desorden social que se vivía en Atenas en aquel tiempo. Sin embargo, la obra no es sólo una crítica a la corrupción de la política ateniense, sino el punto de partida para comprender la verdadera naturaleza del desorden, a partir del cual Platón encuentra la respuesta a la pregunta por su frustrada vocación política y su opción por una vida filosófica.²²⁴ Pero lo más importante, como señala Voegelin, son sus conclusiones sobre el orden:

“En el proceso histórico-político, aquellos que viven apasionadamente como Calicles son los “muertos”, sepultados en la pasión y el frenesí de sus cuerpos; ellos son juzgados por los “vivos”, esto es, por los filósofos quienes dejan que sus almas sean penetradas por la experiencia de los muertos, y por lo tanto han alcanzado una vida sub species mortis en libertad de las pasiones corporales. La transferencia de la autoridad significa la victoria de la vida del alma sobre el límite mortal de las pasiones terrenales....El alma primero tuvo que ser separada del cuerpo a través de la experiencia de la muerte. Sólo cuando el Thanatos ha entrado en el alma, ésta se puede distinguir claramente del sema del cuerpo; sólo entonces se hace inteligible su naturaleza no somática, su coexistencia con el cosmos y

²²⁴ Cf. GUTHRIE W.C., o.c., 288.

con la autonomía de su orden. La vida y la muerte de Sócrates fueron los hechos decisivos en el descubrimiento y liberación del alma. El alma de Sócrates estaba orientada al Agathon a través de su erotismo; y el Agathon invadió el alma con su eterna sustancia, creando, por consiguiente, el orden autónomo del alma más allá de las pasiones del cuerpo. A través de esta catarsis, el alma en su existencia terrenal recibe el estigma de su post-existencia eterna. La vida de Sócrates fue el gran modelo de liberación del alma mediante la invasión de la muerte en la existencia terrenal; y la imitatio Socratis se ha convertido en el orden de vida para sus seguidores, y sobre todo para Platón”.²²⁵

Con estas reflexiones, nuestro pensador está señalando no sólo la causa del desorden de aquella sociedad ateniense, sino una de las razones que se repiten en toda falta de armonía social, es decir, la ausencia de una ordenación a la trascendencia. Voegelin no sólo se considera un discípulo del filósofo griego, sino que toda su filosofía es un intento por responder al desorden que percibe en la actualidad y el deseo de señalarle el camino hacia la reconstrucción del orden. No puede haber orden sin una referencia al más allá. De alguna manera, se puede decir que el desorden se da si no se derriban las barreras entre la temporalidad y la eternidad.

²²⁵ VOEGELIN E., *Order III*, 96-97. “In the historico-political process those who live lustfully like Callicles are the “dead”, entombed in the passion and frenzy of their body; they are judged by the “living”, that is by the philosophers who let their souls be penetrated by the experience of the dead and, thus, have achieved life *sub species mortis* in freedom from somatic passion. The transfer of the authority means the victory of the life of the soul over the deadlines of earthly passions.....The soul had first to be separated from the body through the experience of the death. Only when Thanatos had entered the soul could it be distinguished clearly from the *sema* of the body; only then could its nonsomatic nature, the coeternity of its existence with the cosmos and the autonomy of its order, become intelligible. The life and death of Socrates were the decisive events in the discovery and liberation of the soul. The soul of Socrates was oriented toward the Agathon through its eroticism; and the Agathon invaded the soul with its eternal substance, thereby creating the autonomous order of the soul beyond the passions of the body. Through this catharsis, the soul in its earthly existence received the stigmata of its eternal postexistence. The life of Socrates was the great model of the liberation of the soul through the invasion of the death into earthly existence, and the *imitatio Socratis* had become the order of life for his followers, and above all for Plato”

En síntesis, tenemos que concluir que el fundamento último del orden en Voegelin no es la conciencia, sino la trascendencia divina. En efecto, con este estudio él pretende rescatar los símbolos de Platón destacando que con la práctica de las virtudes no basta para lograr un orden, puesto que el orden exige una referencia hacia el más allá como algo real, como un fin existente.

3. El desorden en la sociedad

En este último punto nos referiremos a la tensión que constituye la conciencia en la teoría voegeliniana, puesto que al recuperar los conceptos platónicos nuestro pensador quiere resaltar la idea de que el orden es fruto de esa tensión, de ese amor, como lo llamaba Platón y luego también San Agustín. De todas maneras, Voegelin no sólo destaca el sentido de esa tensión, sino la naturaleza del fundamento del orden al cual se refiere con toda esta reflexión filosófica.

Voegelin construye su filosofía sobre el orden a partir del análisis de la obra de Platón, por eso, nosotros vamos a seguir sus pasos en dos de las obras en las cuales él encuentra los fundamentos de una concepción del desorden social: en el *Fedro* y en *El Político*.

En el primer diálogo, hay un nuevo enfoque de la cuestión del desorden, porque Platón parece ser ahora consciente de que los hombres han rechazado la propuesta de orden que había formulado en obras anteriores. Esta obra da un paso más en la profundización de la noción de desorden y constituye un verdadero estudio sobre la naturaleza del alma y del amor. Lleva a cabo una búsqueda del fundamento del orden en el interior del hombre, mediante la noción de participación por la cual el alma descubre su inserción en el mundo divino; pues si los individuos acceden a esta realidad, entonces, podrán darse cuenta de que una sociedad se desordena cuando la política se establece como un fin en sí mismo, anulando la trascendencia.

De esta forma, la reflexión filosófica sobre el orden da un paso más hacia la interioridad del hombre, y Platón, que asume el personaje de Sócrates en el diálogo, evoca la idea de un recto orden que debe ser escuchado por aquellos que pertenecen a la ciudad, porque no se trata de una idea impracticable, si es que los hombres quieren realmente realizarla. Se trata de un llamado a instaurar un orden desde el alma, llamado que no fue escuchado y que obliga, por lo tanto, a revisar los criterios del mismo Platón en cuanto a sus posibilidades históricas de realización.

Voegelin inicia el estudio de esta obra señalando que, en ella hay un nuevo enfoque de la parábola de la Caverna, porque el tema se centra en la inmortalidad de todo lo que es espíritu y de su participación en la Idea. Nuestro pensador aclara que la "participación" no establece una diferencia entre el alma y la idea, puesto que aquella es la idea o forma del cosmos mismo, articulada en un alma mayor o menor, según su jerarquía, y que anima parte del cosmos o del cuerpo humano. Y agrega:

"El cosmos como un todo es, en consecuencia, una entidad comprometida en un movimiento pulsante de perfección y decadencia a través de su articulación psíquica. Por lo tanto, la participación del alma individual en la idea significa la exuberancia de perfección que esta partícula específica de la sustancia psíquica total posee al momento en la pulsación del mundo. La idea tiene el carácter de un principio dinámico que determina un movimiento de pulsación del cosmos en la expansión y contracción psíquica. La diversidad de almas-miembros del alma total ya no es, por lo tanto, determinada por la visión del Agathon, sino a través de su tensión psíquica o tono, la intensidad mayor o menor de su animación por la fuerza cósmica fundamental. El grado más elevado de esta locura erótica es la manía del amante (245). En el estado de manía erótica, el hombre vive en la sustancia dinámica del cosmos y la sustancia vive en él; y esta sustancia, es

el “orden”, la Idea misma; nos sumergimos en la mania del Agathon y, inversamente en la mania del Agathon que llena el alma”.²²⁶

La observación de Voegelin va directamente al núcleo de este intento de penetración de la fuerza que ordena o desordena el alma, como veremos ahora. El diálogo se inicia con el encuentro entre Sócrates y Fedro que había salido a dar un paseo después de haber estado sentado toda la mañana en casa escuchando a Lisias. Fedro le cuenta el discurso de Lisias, que dice que los enamorados se arrepienten cuando la pasión les abandona, lamentando sus pérdidas materiales y el disgusto de los parientes. El no enamorado, habiendo actuado con prudencia, no tiene nada que lamentar y se concentra en agradar a los demás. Los enamorados están enfermos y, cuando vuelvan a su sano juicio, lamentarán su locura. Fedro, entonces, le pide a Sócrates un discurso sobre el tema, y éste comienza por definir el amor.²²⁷

A continuación, Platón agrega que se puede conocer el amor por sus efectos y que suele suceder que la razón enferma del enamorado quiere

²²⁶ VOEGELIN E., *Order III*, 190-191. “The cosmos as a whole thus is an entity, engaged in a pulsating movement of perfection and decline through its psychic articulation. Hence, the “participation” of the individual soul in the idea means the rank of perfection that this specific particle of the total psychic holds at the moment in the pulsation of the world. The Idea has the character of a dynamic principle that determines a pulsating movement of the cosmos in psychic expansion and contraction. The rank of the members-souls of this total souls, therefore, no longer determined by the vision of the Agathon, but through their physic tension or tone, the higher or lower intensesness of their animation by the cosmic fundamental force. The highest degree is the erotic madness, the mania of the lover. In the state of the erotic mania man lives in the dynamic substance of the cosmos and the substance lives in him; and this substance is the “order”, the Idea itself, we immerse ourselves in mania in the Agathon and, reversely, in mania the Agathon fills the soul”.

²²⁷ “que el amor es una especie de deseo está claro para todo el mundo. Asimismo que los que no están enamorados desean a los bellos es algo que sabemos....el apetito que, prevaleciendo irracionalmente sobre ese modo de pensar que impulsa a la rectitud, tiende al disfrute de la belleza y triunfa en su impulso hacia la hermosura corporal, fuertemente reforzado por sus apetitos parientes, es el que, recibiendo su denominación de su misma fuerza, ha sido llamado *amor*”, *Fedro*, 237c-238d.

mantener a su elegido dominado; y por eso, lo mantiene lejos de la filosofía, estimulando su ignorancia; lo prefiere débil, sin padres, ni amigos, y buscará controlar permanentemente su vida. Sin embargo, éste no es el verdadero amor, y por eso, en el siguiente discurso, va a distinguir las formas de la locura divina: pues hay una locura que se identifica con la profecía; otra, con la posesión; y otra, la de las Musas, que inspira a los poetas; pero el amor pertenece a una locura divina que produce un bien en el amante y en el amado, y esto se explica por la naturaleza del alma.²²⁸

Platón completa su pensamiento sobre el alma con el viaje de los dioses y de las almas y la visión de la Realidad. El hombre se eleva hasta las realidades divinas por las alas que tiene el alma y contempla allí el origen del orden que encuentra luego en el mundo.²²⁹

Las almas inmortales son las que ascienden al cielo que es la región donde reside la realidad verdadera, invisible e intangible, discernible sólo por la razón. Allí los dioses y las almas contemplan la Justicia en sí, la Templanza y el Conocimiento verdadero. Las mejores almas permanecen allí, las que pierden sus alas en la lucha por alcanzar la cima caen a tierra, pierden la visión y se encarnan como hombres en alguno de los nueve tipos, dependiendo de la verdad que haya contemplado: 1, seguidor de la sabiduría,

²²⁸ “Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve es inmortal. Pero aquello que mueve a otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento tiene cesación de vida. Únicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además, para todas las cosas que se mueven la fuente y el principio del movimiento...Y habiéndose mostrado inmortal lo que se mueve a sí mismo, no se tendrá vergüenza en afirmar que es eso precisamente la esencia y la noción del alma. Pues todo cuerpo al que le viene de fuera el movimiento es inanimado, en tanto que todo aquél que lo recibe de dentro, de sí mismo, es animado como si en esto radicara la naturaleza del alma. Y si esto es así, a saber, que lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que alma, por necesidad el alma habrá de ser algo ingénito e inmortal”, *Fedro, 245 b-e*.

²²⁹ “Pero lo divino es bello, sabio, bueno, y reúne cuantas propiedades hay semejantes. Con ellas precisamente se crían y crecen en grado sumo las alas del alma, mientras que con lo feo, lo malo y los vicios contrarios a aquéllas se consumen y perecen. Pues bien, el excelso conductor del cielo, Zeus, auriga en su carro alado, es quien camina primero, ordenando y cuidándose de todo”, *Fedro, 247 a*.

la belleza, la cultura o el amor; 2, monarca constitucional o jefe en la guerra; 3, político, administrador u hombre de negocios; 4, atleta, entrenador, médico; 5, profeta o autoridad en un ritual; 6, poeta u otro artista mimético; 7, artesano o agricultor; 8, sofista o demagogo; 9 tirano.²³⁰

De esta manera, la representación racional del orden resulta ser un proceso de recuerdo (anamnesis) de la visión de la realidad. La visión de la belleza en este mundo pone delante de la razón la belleza verdadera, y las alas del alma comienzan a crecer. Ese recuerdo no es fácil para todos los hombres, porque algunos tuvieron un breve vislumbre de la realidad, pero otros han vuelto a la perversidad y han olvidado lo que vieron alguna vez. El amor terrenal tiene su fundamento en el más allá, pues cada uno ama según la manera de la divinidad a la que acompañó en el viaje celeste y busca el tipo humano que le corresponde, a quien intenta moldear luego en la imagen de esa divinidad.²³¹

La naturaleza del amor dependerá, entonces, de esto y de la parte del alma que más prevalezca, ya que si predominan las partes más elevadas de la razón, el amor será ordenado y armonioso. El *Fedro* no sólo sitúa la cuestión del orden más directamente en la naturaleza del alma, sino que además trata principalmente del desorden social, sus causas y consecuencias. Por este motivo, Voegelin lo califica como el manifiesto “that announces the emigration of the spirit from the polis” (que anuncia la emigración del espíritu de la polis). En este caso, dice, ya no es el Sócrates que trata de salvar la ciudad o los individuos, ni el de la República que intenta buscar la Idea de Bien y seguirla con la esperanza de ser escuchado. El Platón del *Fedro* está resignado al hecho de que la ciudad ha rechazado su propuesta:

²³⁰ Cf. GUTHRIE W.C., o.c., 387-388.

²³¹ Cf. GUTHRIE K.W.C., idem 389

“La resignación, lejos de ser un asunto privado de Platón, tiene como consecuencia una reestructuración de la sociedad ateniense. Para Platón, aunque no deja de ser un ateniense, es ahora un ateniense que, en plena conciencia, atraviesa una dura experiencia, a que el orden público de un país está tan deteriorado que no puede absorber y usar la sustancia de sus mejores hombres. Atenas, como un orden político en la historia, ha dejado de ser representativo de la idea de hombre que ha surgido en Atenas en cuanto orden de una civilización. La polis está perdiendo rápidamente su estilo en el sentido de una perfecta interpenetración de la sustancia y la forma...La coexistencia de un orden público y de las fuerzas de la civilización que aquel no representa es lo que debe ser llamado técnicamente el estado de desintegración”.²³²

La disolución social de Atenas no tiene otra explicación que la corrupción del poder político y de las costumbres, de sus pasiones y de la búsqueda del poder; por esto, según nuestro pensador, mientras surgen diversas interpretaciones, Platón lleva su indagación al verdadero fundamento de la política y termina por resolver la cuestión a través de lo que él llama una nueva ontología:

“Platón resolvió el problema – tanto como éste puede ser resuelto, y como fue resuelto nuevamente en la cristiandad- mediante una nueva ontología. Él sacó la realidad de la mano de los políticos negándole el status de realidad última al cuerpo político colectivo por principio. La Idea cuando abandona la ciudad, no abandona al hombre. Ella sigue viviendo en individuos y grupos pequeños, en la mania del alma enamorada. Ambas, la situación y la solución se asemejan a la agustiniana; pero el abandono de la

²³² VOGELIN E. *Order* III, 194: “The resignation, far from being a private affair of Plato’s, has as its consequence a restructuring of Athenian society . For Plato, while not ceasing to be an Athenian, is now an Athenian who, in full consciousness, goes through the hard experience that the public order of his country is so rotten that it can no longer absorb and use the substance of its best men. Athens, as a political order in history, has ceased to be a representative of idea of man that has grown in Athens as a civilizational order. The polis is rapidly losing its “style” in the sense of a perfect interpenetration of substance and form.....The coexistence of a public order and of civilizational forces that it does not represent is what may be technically called the state of disintegration”

realidad de un mundo decadente no puede fundamentarse en la *civitas Dei*; en el nivel del mito de la naturaleza, el resultado tiene que ser una *civitas naturae*. La Idea ha renacido y la posición del filósofo es autenticada, mediante la comunión con la naturaleza que es la *psyche*. Ésta es la fundación ontológica de la teoría tardía de Platón; y la comunión es la fuente de la "verdad" de los poemas míticos en los cuales el Platón tardío simboliza la vida de la Idea".²³³

Voegelin continúa con su reflexión y lo dice aún más claramente el fundamento de la política no puede ser ella misma, o peor aún, el poder, la organización social debe estar orientada hacia un fin distinto de ella misma, un fin superior, que en Platón consiste en una divinización, pero en un sentido distinto del cristianismo:

"La naturaleza todavía es *empsychos*, y la jerarquía de las almas, que se extienden de la esfera humana al cosmos, permite una gradual transición de la naturaleza humana a la divina. Una imaginativa realización de la vida pre-cristiana del alma en la naturaleza y de la naturaleza en el alma es necesaria si queremos entender el proceso de divinización que se hace cada vez más acentuado en la tardía obra de Platón...Esta divinización que parece absurda en el ámbito de la experiencia cristiana es inherente a la lógica del mito de la naturaleza. Si la partícula de la sustancia que anima al hombre particular resulta ser de alta calidad, no hay objeción para reconocer su carácter semidivino. El obstáculo para ese reconocimiento, que la órbita

²³³ VOEGELIN E., 194: "Plato solved the problem- as it must be solved, and as it was solved again in Christianity-through a new ontology. He removed reality from the hands of the politicians by denying the status of ultimate reality to the collective body politic on principle. The Idea, when it leaves the polis, does not leave man. It goes on to live, in individuals and small groups, in the mania of the erotic soul. Both situation and solution resemble the Augustinian; but the withdrawal of the reality from a declining world cannot issue in the symbol of a *civitas Dei*; on the level of the myth of nature, the result has to be a *civitas naturae*. The idea is reborn, and the position of the philosopher is authenticated, through the communion with a nature that is *psyche*. That is the ontological foundation for Plato's late political theory; and the communion is the source of the "truth" of the mythical poems in which the late Plato symbolizes the life of the Idea"

cristiana procede de la experiencia de la igualdad de la criatura ante un Dios trascendente, no existe en la experiencia platónica".²³⁴

A pesar de esta creciente espiritualización en la reflexión sobre la naturaleza del desorden en Platón, hay paralelamente una mayor toma de conciencia de los límites que impone la realidad social. Esto es lo que sostiene Voegelin cuando completa su búsqueda de la noción de desorden en *El Teeteto*, *El Sofista*, y *El Político*. En el primero de estos diálogos, dice, el filósofo griego señala las diferencias entre los hombres que se dedican a la política y aquellos que se ocupan de la filosofía, para prevenir sobre el estilo de vida que éstos deben llevar con el fin de conservar el orden que la contemplación de la Idea les ha dejado en sus almas, orden imprescindible para que la sociedad conozca el modo de restauración de la armonía. En este diálogo, aparece la noción de un "poder del mal" como paradigma del desorden paralelo al orden que se origina en el *Agathon*, sin embargo, no hay un desarrollo metafísico claro de dicho concepto²³⁵.

En *El Político*, en cambio, dice Voegelin, Platón se aboca más bien a determinar el lugar que ocupa Dios como el que preside el orden histórico mediante el mito de los ciclos cósmicos. La divinidad controla el cosmos, por eso va a restaurar el orden del cosmos en la inmortalidad de la trascendencia. La Idea no sólo plasma un orden en las almas de los individuos que la contemplan, sino también en los ciclos que se dan a lo largo

²³⁴ VOEGELIN E., *Order III*, 195: "Nature still is *empsychos*, and the hierarchy of souls, extending from the human sphere into the cosmic, permits a gradual transition from human to divine nature. An imaginative realization of the pre-Christian life of the soul in nature, and of nature in the soul, is necessary if we want to understand the process of divinization that becomes increasingly marked in the late work of Plato.....This divinization, which seems absurd in the realm of Christian experience, is inherent in the logic of the myth of nature. If the particle of substance that animates a particular human individual happens to be a high quality, there is no objection to recognizing its semidivine character. The obstacle to such recognition, which in the Christian orbit stems from the experience of creaturely equality before a transcendent God, does not exist in the Platonic experience".

²³⁵ Cf. VOEGELIN E., *Order III*, 197-203.

de la historia. Ahora bien, la restauración del orden no se va a dar por una edad de oro en la que reine la armonía, sino más bien por la aplicación de las leyes con las que el rey gobierna a una ciudad. También en este caso, el rey actúa como un instrumento para la realización de este orden que se origina en la divinidad.²³⁶ Sólo un legislador sabio y prudente puede salvar a la sociedad de caer en el caos, sólo así se puede corregir la tendencia al desorden.

Para sintetizar el contenido de este capítulo, tenemos que decir que el fundamento ontológico del orden del cual habla Voegelin cuando se refiere al aporte de Platón es el Más Allá, entendido este como una realidad distinta de este mundo y de las ideas concebidas por la razón. En efecto, siguiendo las reflexiones del filósofo griego Voegelin no identifica el *nous* humano con el divino, se trata de realidades distintas, por lo tanto, no podría nunca él considerar que la trascendencia es sólo una experiencia de la conciencia. Más bien él define a este modo de pensar como una “deformación” del fundamento divino, pues la razón destruiría la imagen de Dios.

No obstante ello, la filosofía de Voegelin no quiere menoscabar el otro aspecto de la teoría del orden: la tensión constitutiva de la conciencia hace que el hombre necesite orientar su vida hacia una vida ultramundana, no basta con la práctica de las virtudes, es preciso que exista un más allá como fin de la existencia. Por otra parte, la naturaleza misma de la tensión exige que el alma se oriente hacia un ser distinto de ella, y que no sea sólo una idea, pues se trata de un amor, y nadie puede amar una idea. Afirmar que Voegelin se propone recuperar la trascendencia, pero que ésta no puede ser entendida como un ser que existe fuera de la conciencia es una interpretación que no puede deducirse de los textos de este pensador. Toda la obra de Voegelin es una filosofía de la trascendencia, pero de una trascendencia que es el Fundamento divino porque es un ser diferente de

²³⁶ Cf VOEGELIN E., *Order* III, 207-210.

este mundo. Y eso no es “fundamentalismo”, como sostienen los autores citados en la Introducción, sino la recuperación de un fundamento real para el orden.

Esta tesis quedará mejor demostrada al ver la crítica que Voegelin hace de la filosofía idealista moderna, a la que considera la causa de esta desvirtuación de la trascendencia, como veremos en los próximos capítulos.

CAPÍTULO 5. EL GNOSTICISMO MODERNO

Nuestra investigación sobre el fundamento del orden en Voegelin debe referirse ahora a uno de los aspectos más originales del pensamiento de Eric Voegelin es la relación que establece entre la filosofía moderna y el gnosticismo. Pues la crítica de la modernidad que comienza con el análisis de este antiguo movimiento supone la asunción de una metafísica realista, aunque ésta no sea desarrollada sistemáticamente. En efecto, Voegelin sostiene que el desorden se origina cuando el hombre exalta la capacidad de la razón, reduce su naturaleza al conocimiento, piensa que él debe reordenar un mundo que es caótico, y afirma que la inteligencia es el fundamento de todo. No resulta fácil explicar como Casanova, Petrakis, Eubanks, Jardine, Bell, Simmons, y Findlay han olvidado por completo esta perspectiva de la filosofía voegeliniana, ya que se trata, no sólo de un aporte original, sino de una de sus tesis fundamentales, que está presente desde los primeros ensayos hasta los últimos escritos. Así pues, si el rechazo a establecer la conciencia como fundamento de todo es cierto, y su análisis del gnosticismo llega al núcleo metafísico de la cuestión, al dualismo, podríamos concluir que la teoría de Voegelin no puede ser una crítica a la metafísica realista y que tiene como fundamento último a la experiencia de la trascendencia en la conciencia.

Según Voegelin, la exaltación de las posibilidades de la razón respecto de la construcción de un mundo más humano tiene su origen último en aquella antigua corriente pseudoreligiosa que hacía consistir la realización del hombre en el acceso a la sabiduría por medio del conocimiento. La vinculación es más que interesante y en todo caso audaz, aunque, por cierto, no resulte tan fácil demostrar una continuidad histórica entre ambos. De todas maneras, es éste uno de los fundamentos de la concepción voegeliniana del orden, o más bien de su aspecto negativo, de su disolución, ya que con el gnosticismo antiguo introduce el dualismo que quebranta la noción griega y cristiana de un cosmos ordenado y uno. Desde sus primeros ensayos hasta las últimas obras, Voegelin afirma que la distorsión del orden se origina en la

exaltación de las posibilidades de la razón humana que termina por deformar el sentido trascendente de la historia²³⁷.

No se puede lograr una noción clara de lo que es el orden, si no se comprende el fenómeno de su desintegración, o sea, la relación que aquel tiene con el desorden. Ahora bien, con las tesis del gnosticismo antiguo se producen dos modificaciones esenciales en la idea de orden, por un lado, el cosmos deja de ser algo ontológicamente bueno y bien hecho para convertirse en el lugar donde predominan las imperfecciones materiales, que deben ser reconducidas al bien mediante la tarea de los hombres; por otra parte, y más grave aún, como toda visión dual, termina por otorgarle al mal una consistencia metafísica que no posee. No puede él existir en sí mismo, sino en un bien, y todo ser no puede no tener como fin sino un bien. El mal no es más que una manifestación de la ausencia de ese orden. Así pues en todo dualismo no sólo hay una pérdida de la unidad, sino una negación de la existencia y posibilidad de un orden. El gnosticismo moderno da un paso más en la descomposición del orden al dejar a los hombres sin un fin trascendente, pues el orden es esencialmente referencia a un ser distinto de sí. La filosofía idealista encierra el ser en los límites de la propia conciencia y, de esta manera, dirige al hombre hacia sí mismo, hacia su interior, por esto le resulta difícil pensar y construir un orden.

Como procuraremos demostrar a lo largo de este capítulo, para Voegelin el gnosticismo supera las expectativas religiosas iniciales constituyéndose en el fundamento de la idea de un mundo desordenado que debe ser sometido a “nuevo orden”, a una recreación por parte de los hombres. Así partiendo de la noción de gnosticismo, analizaremos los componentes de su formulación más antigua para concluir con las formulaciones modernas.

²³⁷ Cf. VOEGELIN E., *History and Gnosis* (1965), in *Published Essays* (1953-1965), *The Collected Works of Eric Voegelin vol.11*, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 156-177.

5.1. El gnosticismo en Eric Voegelin

La teoría voegeliniana sobre el orden se apoya en el estudio de este fenómeno religioso, en el cual descubre un elemento esencial de la filosofía moderna: cuando la razón se considera principio de todo termina arrastrando a Dios al interior de la conciencia. De allí que, en nuestra opinión, sea imposible que Voegelin repita el error que pretende corregir y sostenga que la trascendencia sólo existe en la conciencia. Para comprender mejor el lugar que ocupa el análisis del gnosticismo en el pensamiento de nuestro autor, deberíamos comenzar por recordar que, en uno de sus primeros escritos y quizás de los más importantes (*La Nueva Ciencia de la Política*), sostiene que la filosofía que se propone conocer la naturaleza de las sociedades humanas se debe construir a partir de dos principios fundamentales: el principio antropológico y el principio soteriológico.

Mediante el primero, se afirma que toda teoría política se funda en la naturaleza del hombre, puesto que la sociedad entera no es más que el hombre considerado en dimensiones más grandes. En consecuencia, no se puede lograr un orden social, si antes no se consigue ordenar el alma de los hombres, a través de las virtudes. De allí que los griegos, es decir, los grandes poetas (Homero y Esquilo) y los grandes filósofos (Platón y Aristóteles) son los que llevan a cabo "la fundación de la ciencia política".

Se trata de una perspectiva antropológica que piensa en el orden uniendo la esfera de la política con la de la ética, y en la que se descarta como falsa toda iniciativa por construir una organización artificial de la sociedad. Pues todo orden indica dirección a un fin y, en el caso de los hombres, desde su interior se dirigen hacia él. La naturaleza humana se convierte, de esta manera, en punto de partida, aunque en un sentido totalmente opuesto al que señalaban antes los sofistas y luego los gnósticos, es decir, no sólo como los principios constitutivos de un ser que sólo determinan su modo de ser, sino también como la razón del obrar, y por lo tanto estableciendo una finalidad para su realización.

El segundo principio voegeliniano establece, precisamente, la necesidad que el orden tiene de una referencia a un ser distinto y trascendente al cual deben orientarse los hombres. Este principio lo llama “soteriológico”, porque se refiere a lo que las religiones definen como salvación, es decir, a un estado de plenitud que las personas pueden hallar en un mundo diferente de éste. Dicho con otras palabras, no puede el hombre plasmar un orden en su vida individual o social, mientras el fin último que persiga sea a sí mismo o a la edificación de una comunidad política.

Ambos principios son necesarios para la realización de un orden; hay entre ellos una mutua dependencia, de manera tal que cuando alguno de ellos falta, o bien, es desplazado por el otro, se cae en el desorden. Eso es lo que ha producido en la filosofía la incorporación de tesis gnósticas, especialmente en la modernidad, en la cual se ha llevado a cabo una creciente imanentización de la existencia temporal. Refiriéndose a éste proceso, Voegelin sostiene:

“La tentativa de hacer inmanente el significado de la existencia trata fundamentalmente de asentar nuestro conocimiento de la trascendencia en el terreno más firme que el que permite la “*cognitio fidei*”. Las experiencias gnósticas ofrecen esa mayor seguridad en la medida en la que constituyen una expansión del alma que llega al punto de arrastrar a Dios al interior de la existencia humana”.²³⁸

El hecho de que nuestro autor le dedique prácticamente la mitad de este ensayo sobre la ciencia política, es decir, los capítulos IV, V y VI, es un claro indicio de la importancia que tiene la presencia de estas teorías gnósticas en la filosofía política. Allí menciona las diversas formas que este

²³⁸ VOEGELIN E., *The new Science Politics*, 189: “The attempt at immanentizing the meaning of existence is fundamentally an attempt at bringing our knowledge of transcendence into a firmer grip than the *cognitio fidei*, the cognition of faith, will afford, and gnostic experiences offer this former grip in so far as they are an expansion of the soul to the point where God is drawn into the existence of man”.

movimiento pseudorreligioso asumió a lo largo de la historia: en primer lugar, su formulación en la antigüedad, la cual difiere notablemente de su expresión en la filosofía moderna; en segundo lugar, las diversas versiones que se dieron en ésta última. Así, por ejemplo, señala la existencia de una gnosis a la que denomina “intelectual”, porque consiste en una formulación especulativa sobre el misterio de la existencia del mundo, como se da en Hegel o Schelling. Por otra parte, existe una forma que llama “emocional” del gnosticismo, y es la que se da cuando los dirigentes de las sectas sostienen la presencia actual de la sustancia divina dentro del alma humana, como se dio en la revolución puritana del siglo XVII en Inglaterra. Por último, el gnosticismo se presenta de una forma que designa como “volitiva”, pues en este caso se trata de redimir al hombre y a la sociedad por medio de grandes revoluciones, que se dirigen siempre a la producción de un “hombre nuevo”, como se puede observar en la filosofía de Comte, Marx y Hegel. Todas estas formas tienen un mismo núcleo en común, en todas ellas se opera una divinización de la sociedad, la cual se produce cuando los hombres sustituyen la fe, en el sentido cristiano, por otros medios masivos de participación de la divinidad²³⁹.

En síntesis, Voegelin afirma que la esencia del gnosticismo consiste en que se trata de un movimiento espiritual que arrastra a Dios hacia el interior del hombre, por lo tanto, él no aceptaría que estos estudiosos, citados en la Introducción, sostengan que la trascendencia en su teoría es sólo una experiencia de la conciencia. De todos modos, son varias las formas del gnosticismo, veamos, entonces, las características de cada una de éstas.

5.2. El gnosticismo antiguo: conocimiento de lo divino

En el análisis de los orígenes del gnosticismo Voegelin se preocupa por señalar qué es lo que ha cambiado con respecto al fundamento del orden

²³⁹ Cf. VOEGELIN E., *idem* 194-195.

a partir de la aparición de esta corriente de pensamiento. Esto es, se ha modificado el modo de concebir la relación entre lo divino y lo humano; y, se ha introducido el dualismo en la visión del mundo. Estas dos críticas se basan en una concepción del orden desde una perspectiva metafísica.

A primera vista, resulta extraña la posibilidad de establecer un vínculo entre esta corriente pseudorreligiosa que propone la salvación por el conocimiento con las modernas concepciones filosóficas, sin embargo, para nuestro filósofo, tienen en común la exaltación de la razón y sus logros, y la idea de un mundo que debe ser cambiado.²⁴⁰ A partir de estos dos presupuestos, surge la necesidad de construir un “nuevo orden”, lo cual, en vez de alcanzar su objetivo, se convierte, en realidad, en causa del desorden:

“La auto-liberación por el saber tiene su propia magia, magia que, por otra parte, no es totalmente inocua. Porque en la estructura del orden del ser no cambia nada por el hecho de que yo lo encuentre mal y quiera huir de él. El intento de aniquilar el mundo no lo aniquila; lo que sucede es que surge el desorden en la sociedad. Es comprensible la huida de los gnósticos de un estado del mundo en verdad condenado, confuso y sofocante. Pero el orden del mundo antiguo fue renovado por el movimiento que se esforzó en poner de nuevo en marcha el “juego serio” (utilizando la expresión de Platón) por medio de un quehacer amoroso: por el cristianismo”.²⁴¹

²⁴⁰ Voegelin dice haber consultado a los especialistas más importantes en gnosticismo como H.C. Puech y Pilles Quispel, los cuales coincidían con él en ver raíces gnósticas en la filosofía moderna, cf. VOEGELIN E. *Autobiographical Reflections, in The Collected Works of Eric Voegelin vol.34*, Univ. of Missouri press, Columbia, 2006, 92.

²⁴¹ VOEGELIN E., *Science, politics and Gnosticism, in The Collected Works of Eric Voegelin vol.5*, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 256: “self salvation through knowledge has its own magic, and this magic is not harmless. The structure of the order of being will not change one finds it defective and runs away from it. The attempt at world destruction will not destroy the world, but will only increase the disorder in society. The Gnostic flight from a truly dreadful, confusing and oppressive state of the world is under stable. But the order of the ancient world was renewed by the movement that strove through loving action to revive the practice of the “serious play” (to use Plato’s expression), that is, by Christianity.”

Ya en las primeras páginas dedicadas a este fenómeno en la Nueva Ciencia de la Política, nuestro pensador afirma la relación de dependencia con respecto al cristianismo, pues la gnosis acompañó al cristianismo desde sus comienzos y hasta se pueden encontrar sus huellas en las Sagradas Escrituras, aunque la herejía gnóstica fue el gran enemigo del cristianismo, como puede verse en los escritos de Ireneo, quien examinó y criticó sus diversas versiones en su obra *Adversus Haereses* (180 d. C.). Junto con esta gnosis cristiana existieron, paralelamente, la judía, la pagana y la islámica.²⁴² La filosofía política moderna es hereditaria de una corriente pseudorreligiosa de antiquísimo origen. El gnosticismo, sin ser una filosofía, tiene una doctrina sobre el hombre y el mundo, quienes determinan el sentido de la acción política.

El sustrato gnóstico en la filosofía moderna es uno de los temas más importantes del pensamiento voegeliniano; por esta razón, varios de sus ensayos están dedicados a esta cuestión. En uno de esos escritos, en *Ciencia política y gnosticismo*,²⁴³ inicia su exposición con un acto de humildad intelectual, declarando no ser el primero en percibir esta relación. La reseña de los autores y obras de distintas épocas comienza con Christian Baur que, en 1835, publica su obra *El gnosticismo cristiano, o la Filosofía de la Religión en su evolución histórica*. Pero, la obra de Baur no es una investigación aislada; por esa época ya habían comenzado a aparecer varios estudios críticos sobre las herejías cristianas y las sectas, entre ellas, el gnosticismo había adquirido ya una importante difusión, sobre todo a partir de la ilustración. Durante estos dos siglos de estudios sobre los orígenes antiguos de este fenómeno, se comienza a descubrir la presencia de éste en la modernidad, y aparecen

²⁴² Cf. VOEGELIN E., *The new Science of politics*, 175 ss.

²⁴³ En su autobiografía Voegelin revela que este ensayo, que fue su Lectura inaugural en Munich en 1958, tiene por objetivo explorar las causas de la deformación de la verdad producida en las ideologías, especialmente en Marx y Hegel, cf. VOEGELIN E., *Autobiographical Reflections*, in *The Collected Works of Eric Voegelin* vol.34, Univ. of Missouri Press, Missouri, 2006,76.

obras que señalan incluso el puente histórico, a través de la Edad Media, como la de Jakob Taubes: Escatología occidental.

A continuación, Voegelin introduce la explicación de este fenómeno remontándose a sus orígenes. En el siglo VII a.C., en la Mesopotamia, se produjo un influjo recíproco entre culturas que llevaron a un cierto estado de desorientación, desesperación e inseguridad espiritual. Se mezclaron la cultura persa, la griega, la romana, etc., aumentaron las deportaciones y emigraciones. Se hizo necesario, entonces, reencontrar el sentido de la vida humana, y es así como hicieron sus intentos la escuela estoica, las religiones místicas, el culto al sol, el cristianismo, la apocalíptica judía y el maniqueísmo. Entre esos intentos de búsqueda de sentido, surge el gnosticismo²⁴⁴. Aquí nos vamos a detener para comprender el alcance de las conclusiones de nuestro autor.

No resulta simple definir un fenómeno tan confuso y multifacético como el gnosticismo. Sin embargo, podríamos tomar como punto de partida la idea de que se trata de una concepción religiosa profunda. En líneas generales, se presenta como “un modo de comprensión de la relación hombre-Dios de tendencia mística y de enfoque metafísico, que se manifiesta a través de una doctrina, de una ética y de ritos propios, como toda religión, pero que debido a su propia orientación místico-especulativa de tendencia ultrareligiosa, subraya la nota doctrinal”.²⁴⁵

Se trata de un movimiento religioso pagano, surgido en los primeros siglos, caracterizado fundamentalmente por el sincretismo religioso. Si bien nosotros consideraremos el gnosticismo cristiano, en realidad algunos estudiosos sitúan antes su comienzo. En la época en la que Alejandro Magno inauguró el período helenístico con sus conquistas en Oriente (334-324 a.C.),

²⁴⁴ Cf. VOEGELIN E., *Science, politics and Gnosticism*, 254.

²⁴⁵ GARCIA BAZAN F., *Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico*, Castañeda, Buenos Aires, 1978,32.

se desarrolló una mezcla de religión oriental y filosofía griega que originó este fenómeno. De las primeras, tomó el dualismo absoluto que se plasma en la relación entre Dios y el mundo, entre el alma y el cuerpo, y entre el bien y el mal. De la filosofía, tomó el gusto por la especulación; del neoplatonismo, las especulaciones sobre los mediadores entre Dios y el mundo; del neopitagorismo, recibió un cierto misticismo naturalista; y del neoestoicismo, el valor del individuo y el sentido del deber moral.²⁴⁶

No hay entre los estudiosos un acuerdo respecto de los orígenes, mas bien los diversos autores subrayan distintos factores que lo componen. Hay quienes sostienen que surge de herejías o desvirtuaciones de las doctrinas cristianas, a partir de interpretaciones propias o excesos filosóficos.²⁴⁷ Otros estudiosos, en cambio, piensan que se trata del fruto de unas sectas judías heterodoxas, de sus tendencias apocalípticas y de su desilusión por la destrucción de Jerusalén²⁴⁸. Están también aquellos que se inclinan por la influencia del estoicismo en el pensamiento gnóstico.²⁴⁹ Los primeros estudios se han inclinado por la influencia de la filosofía oriental surgida en Persia y en Caldea, y que pasara a Egipto y al judaísmo. También se pensó en el dualismo zoroastriano (Horn) y en la antigua filosofía iraní (Widengren G.).²⁵⁰ Finalmente, están los estudiosos que han fijado sus orígenes en antiguos textos babilónicos, de los cuales toma la idea de una ascensión del alma a lo más alto de los cielos del universo (Jonás). Como se puede deducir, se trata de un fenómeno pseudo-religioso bastante confuso y

²⁴⁶ Cf. QUASTEN J., *Patrología*, vol 1, BAC, Madrid, 1991,250

²⁴⁷ Esta tesis era la sostenida por los primeros pensadores cristianos que se enfrentaron con este desafío, particularmente Ireneo e Hipólito. Los investigadores mas importantes en esta línea son, Rudolph, Cornélis, Léonard, y Danielou, éste último sostenía que se originaba en una desmedida interpretación de la escatología comenzada. Cf. GARCIA BAZAN F., o.c.,62 a 66.

²⁴⁸ Los que afirman esto son Scholem, Wilson, Bultmann, Grant. , cf *ibid*, 67 a 74.

²⁴⁹ Como Von Harnack a., y Ménard J.E, *ibid*

²⁵⁰ Mosheim en 1739, Matter,, Flaubert y Barrés, cf *ibid* o.c.75

multifacético, con una base común. No obstante ello, es posible sintetizar diciendo que existe un gnosticismo cristiano y un gnosticismo oriental.

Antes de introducirnos en la doctrina, conviene recordar que la palabra *gnosis* significa conocimiento o ciencia en griego. Este fenómeno religioso se caracteriza por proponer la salvación del hombre a través del conocimiento: un conocimiento de naturaleza religiosa; y reservado a pocos, a los iluminados. Se trata de una ciencia distinta y superior al conocimiento sobrenatural de la fe. Para expresarlo con el lenguaje de la sabiduría de la tradición, se trata del reemplazo de la *pistis* por la *gnosis*, esto es, el paso del clarooscuro de la fe a la certidumbre de la razón autónoma.

En realidad, habría que distinguir en la *gnosis* cristiana una versión ortodoxa y otra heterodoxa. La primera no es una desviación doctrinal, sino el resultado normal de la importancia que la misma Sagrada Escritura le otorga al conocimiento de Dios como aceptación de una Revelación. La religión cristiana supone necesariamente el conocimiento, pues su fe se basa en la existencia de un Dios que es personal y con el cual el hombre establece una relación personal. En dicha relación naturalmente interviene la inteligencia, pues este Dios es un ser espiritual, y su vida consiste en actos volitivos e intelectuales. La doctrina cristiana también enseña que, en el hombre, se da una participación de esa vida divina en los actos de la voluntad y la inteligencia elevadas al nivel sobrenatural. La relación con Dios, como ser distinto de uno mismo, se inicia con ese conocimiento que no surge de un esfuerzo de la razón, sino que es dado por Dios al hombre y se sustenta en el mismo testimonio divino.²⁵¹

²⁵¹ De allí que la salvación según los evangelios consista en acceder a un misterio por el conocimiento: “os ha sido dado conocer los misterios del reino de los cielos” (Lc.8,10) La salvación en la eternidad consistirá en conocer a Dios y a su enviado Jesucristo (Jn 17,3). Es un conocimiento que lleva a la amistad: “a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído de mi Padre os lo he dado a conocer” (Jn 15,15). Sin embargo, la misma Escritura se encarga de dejar en claro que no es un conocimiento cualquiera el que salva al hombre: “que Cristo habite en vuestros

Deberíamos ahora mencionar a estos autores cristianos llamados Padres de la Iglesia. En sus escritos, se habla de la verdadera gnosis como causa de salvación, así por ejemplo, en la Didajé, el primer escrito de catequesis; en Ignacio de Antioquía, para quien no es mas que la aceptación de Cristo; en San Ireneo, con su *Adversus Haereses*, reconocido por la tradición como el testigo más relevante en lo que concierne a la comprensión del fenómeno gnóstico. Otro de los Padres es Clemente de Alejandría, para quien la gnosis es teología, esfuerzo moral, contemplación y apostolado. También cabe mencionar a Orígenes, quien se ocupó sobre todo de la connotación espiritual en relación con la fe y las otras virtudes.²⁵² De todas maneras, había en la gnosis ortodoxa algunos peligros propios de las características de la doctrina cristiana: en primer lugar, la influencia de lo esotérico por la exégesis alegórica de la apocalíptica judía y de algunas tradiciones orales; y en segundo lugar, la tentación de dividir a los cristianos entre gnósticos y simples, identificando la perfección con un conocimiento, y reduciéndola, por supuesto, a una élite.²⁵³

Hay otra gnosis, la heterodoxa, que tiene naturalmente elementos comunes con el cristianismo, aunque, podría decirse que se trata de un esfuerzo del pensamiento filosófico por absorberlo y transformarlo en un conjunto de misterios de iniciación a la vida de la sabiduría verdadera. La gnosis se diferencia de la pistis (fe), por ser opuesta, ante todo, respecto de su objeto. Ese conocimiento superior no tiene por objeto a Dios, ni a Cristo, sino al hombre mismo. Aquí radica el núcleo esencial de esta sabiduría

corazones, para que arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor a Cristo, que excede todo conocimiento" (Ef.3,17-19). Éste es el motivo por el cual, ya para los primeros autores cristianos, tuvieron un lugar importante en sus escritos términos tales como "iluminación", "luz", "vida", etc.

²⁵² Louis Bouyer se ha dedicado a demostrar el sentido genuino de la gnosis entendida por la misma Escritura Sagrada y los Santos Padres, al punto de proponer para la actualidad una relectura de los textos bíblicos en el marco de esa tradición de pensamiento. Cf. BOUYER L., *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*. Cerf, Paris, 1988, 180.

²⁵³ MATEO SECO L.F. *Gnosticismo*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 11, col.62

pseudo-religiosa, porque si bien es cierto que tiene en cuenta la revelación, la acepta en cuanto necesaria en el actual estado de insuficiencia de la inteligencia. Le fija como fin despertar al gnóstico, haciéndolo tomar conciencia de sí mismo, para que descubra que es distinto y superior a la materia, que es un desprendimiento, una chispa de la divinidad. El objetivo consiste en llegar a la experiencia de esta dignidad superior, y por eso, no importa tanto el contenido de la misma, cuanto la autoconciencia del propio ser divino, lo cual significa una auto-liberación. La salvación, para los gnósticos, está dentro del mismo hombre, allí espera encontrarla, por el conocimiento. El hombre, pues, no necesita salvador, se salva a sí mismo. De allí se explica el desprecio por la iglesia visible, los ritos y su jerarquía.

La posición filosófica de este movimiento se complementa con tres afirmaciones de gran importancia: en primer lugar, la oposición entre el mundo y Dios, a quien se considera el absolutamente otro, llamándole el no ser; en segundo lugar, la idea de creación como emanación. De la divinidad salen las criaturas por el pecado de la Sofía divina, pecado sin responsabilidad personal, sino más bien como dialéctica necesaria del espíritu; en tercer lugar, la materia se concibe siempre como mala, y por eso la idea del fin del mundo implica la destrucción del mismo.

Con una particular profundidad, nuestro autor capta el núcleo filosófico de esta postura, expresándolo de la siguiente manera:

“Hay que resaltar un rasgo característico dentro del cúmulo de las vivencias gnósticas y de sus expresiones simbólicas; rasgo que se debe considerar como central y esencial de esta búsqueda de sentido tan dispersa: la vivencia del mundo como algo extraño, en el que el hombre se encuentra errante y del que se ve en la necesidad de retornar al mundo del que procede....El mundo ha dejado de ser el cosmos bien ordenado, en el que el hombre griego se siente como en su propia casa; y el mundo de los judíos y de los cristianos, mundo que Dios creó y vio que era bueno. El gnóstico ya no tiene la intención ni la voluntad de reconocer el mundo y admirar el orden

esencial del cosmos, sino que el mundo se ha convertido para él en una prisión de la que anhela huir”.²⁵⁴

Voegelin ve en esta idea de mundo un elemento determinante de la teoría política contemporánea. Esta noción perdura en las distintas transformaciones que sufre el fenómeno a lo largo de la historia hasta llegar a la filosofía política actual, convirtiéndose en el fundamento que explica la necesidad de cambiar el orden establecido por la revolución²⁵⁵. Pero para descubrir mejor este nexo es conveniente que empecemos, siguiendo su pensamiento, por las doctrinas antiguas.

Aunque exista una gnosis cristiana en los primeros pensadores del cristianismo, ésta es esencialmente una corriente de espiritualidad aparte del cristianismo, y anterior a la predicación de los Evangelios. En torno al siglo I a.C., había una serie de sectas de origen iraní, cuyos miembros comenzaron a distinguirse de los demás por llamarse “puros y devotos”. Según sus enseñanzas, hay tres razas de hombres: los espirituales, los materiales y los animales. El origen del hombre es trascendente y arquetípico, pues su alma pneumática sale del Anthropos, el hombre primordial cósmico, y está predestinada por naturaleza a retornar tarde o temprano a ese Pléroma. Esa plenitud no se alcanza como fruto de un esfuerzo ético, sino mediante una toma de conciencia cada vez más profunda de su verdadera naturaleza espiritual. También surgen otras sectas de carácter más popular y esotérico, en las que predomina la magia, a la que se le concede un poder salvífico.

²⁵⁴ VOEGELIN E., *Science, politics and Gnosticism*, 254: “Of the propulsion of Gnostic experiences and symbolic expressions, one feature may be out as the central element in this varied and extensive creation of meaning. The experience of the world as an alien place into which has strayed and from which he must find his way back home to the other world of his origin....The world is no longer the well-ordered, the cosmos, in which Hellenic man felt at home; nor is it the Judeo- Christian world that God created and found good. Gnostic man no longer wishes to perceive in admiration the intrinsic order of the cosmos. For hem the world has became a prision from which he wants to escape”

²⁵⁵ Cf. Al respecto DEL NOCE A., *Il suicido della rivoluzione*. Milano, Rusconi, 1978, p.5-7.

Junto con estas sectas, se da también la presencia del maniqueísmo que, como movimiento religioso, toma elementos de las sectas gnósticas, pero se distingue de aquellas por su tendencia igualitaria y su difusión popular de las explicaciones dualistas al problema del mal.

Conviene ahora analizar brevemente el contenido filosófico de los principales autores gnósticos de los primeros siglos para comprender el alcance metafísico de las conclusiones de Voegelin.

En el primer siglo, aparece la descollante figura de Simón, el Samaritano. Las Sagradas Escrituras cristianas atestiguan su existencia y el reconocimiento público de sus capacidades para las artes mágicas²⁵⁶, aunque también se manifiesta en los escritos de los primeros autores cristianos²⁵⁷. Dicha doctrina se puede sintetizar en las siguientes enseñanzas: existe una Potencia, *Dinamis*, infinita, que se llama "Principio de Todo". Él era el Primer Dios, el supremo poder de Dios; y una tal Helena que lo acompañaba era la sabiduría descendida del cielo, la Madre del Todo. Simón, la Potencia de Dios, engendra a Sofía y, a través de ella, crea el universo. Sofía se pierde en el universo y queda prisionera de las fuerzas inferiores. Simón es quien viene a rescatar y a restaurar todas las cosas. De

²⁵⁶ Conviene tener presente que, conforme a los datos históricos no se puede identificar al Simón Mago que mencionan las escrituras, con el fundador de la primera expresión del gnosticismo cristiano, son personas distintas: "En la ciudad (Samaría) había ya desde tiempo atrás un hombre llamado Simón que practicaba la magia y tenía atónito al pueblo de Samaría y decía que él era algo grande. Y todos, desde el menor hasta el mayor, le prestaban atención y decían: "esta es la Potencia de Dios llamada la Grande". Le prestaban atención porque les había tenido atónitos por mucho tiempo con sus artes mágicas" (Hechos de los Apóstoles 8,9-12). el texto continúa relatando el bautismo de este Simón que creyó en la predicación del apóstol Felipe, y el posterior intento de comprar el poder de dar el Espíritu Santo por la imposición de manos.

²⁵⁷ Así, por ejemplo: San Justino en su *Apología* o Ireneo que en el *Adversus Haereses* menciona datos sobre su vida y su doctrina, e Hipólito que expresa en sus *Elenchos* una síntesis de la *Gran Revelación*, obra atribuida a Simón. Es posible reconstruir su pensamiento a partir de las referencias de los escritores cristianos: de la *Apología* de Justino, del *Contra los Herejes* y las *Homilias* de Ireneo y de unas cartas, las *Pseudoclementinas*, las de Epifanio y las de Hipólito. Cf. GARCIA BAZAN, o.c., 92-98.

la potencia infinita, proviene el Pensamiento y de éste, la Revelación, que tiene naturaleza superior y debe ser conservada. Esta revelación es alcanzada cuando el hombre llega a ser divino o pneumático, mediante el conocimiento de la doctrina de Simón que es liberadora²⁵⁸.

Otro personaje importante fue Basílides que, según Ireneo, fue un profeta de Alejandría, en Egipto. Vivió durante el tiempo de Adriano y Antonino Pío (120-145). Escribió un evangelio y un comentario éste. En este caso, no hay un dualismo de fondo, es más, él critica el dualismo de Zoroastro²⁵⁹. Basílides posee una genialidad especulativa particular, tiene un pensamiento con una cierta estructura metafísica. Sostiene que del No Ser surge el Ser, y de aquél, surge todo. Jesús es el descenso de la misma divinidad, de la luz, es el "Sí Mismo" que se revela a cada hombre para que todo retorne a Dios, y se establezca lo espiritual. Al mismo tiempo, se extiende la ignorancia de la que algunos se salvan por el conocimiento de la Verdad.

Valentín es otro de los gnósticos importantes; es egipcio y propagó su doctrina en Egipto y luego se trasladó a Roma (155-160). Sus cartas y homilías son citadas por autores cristianos como Clemente e Ireneo. Tuvo muchos seguidores y fundó una escuela en Oriente y otra, en Italia. Su doctrina se centra en el conocimiento de lo divino. El Dios supremo es el

²⁵⁸ En la *Gran Revelación*, obra atribuida a este gnóstico, se desarrolla además una fantástica alegoría de la creación del hombre, a partir del comentario a los textos del libro bíblico del Génesis. Se trata del primer ensayo de doctrina gnóstica, fundado en teorías emanatistas y dualistas Cf. GARCÍA BAZÁN F., idem p.100.

²⁵⁹ Podríamos resumir sus enseñanzas en ocho puntos: 1- el conocimiento (gnosis) libra de los principados que hicieron este mundo; 2- solo unos pocos pueden poseer el verdadero conocimiento; 3- los misterios deben guardarse en secreto; 4- el martirio es inútil; 5- la salvación afecta sólo al alma, el cuerpo se corrompe; 6- todas los pecados son indiferentes; 7- la liberación del hombre se realiza por la proclamación de Jesús enviado por el Padre, no del Cristo crucificado; 8- los sacrificios paganos no son nada y puede usarse de ellos . Cf . QUASTEN J., oc.c, p.254-257.

origen de todo, Principio, Padre, Abismo, y tiene los siguientes atributos: es incomprendible, invisible, eterno, no engendrado, en reposo profundo²⁶⁰.

Como podemos ver en estos autores hay en la doctrina gnóstica, como dice Voegelin, una idea que pasa a la ciencia política contemporánea: el mundo es extraño al hombre y éste debe cambiarlo, hacerlo mejor por la revolución, y en esta tarea encuentra el hombre su salvación²⁶¹. Es éste precisamente uno de los aportes más interesantes de la doctrina voegeliniana a la reflexión filosófica, pues, como él mismo sostiene, esta pseudorreligión ha introducido un cambio fundamental en el modo de concebir el mundo y el orden, ya que el mundo ha dejado de ser el cosmos bien ordenado en el cual el hombre griego se sentía como en su propia casa, y se ha convertido en algo extraño del cual se pretende huir. El orden ya no es algo que el hombre encuentre en la contemplación de las cosas que existen, sino un desafío para su inteligencia y voluntad, es decir, su gran misión en esta vida: plasmar una nueva armonía en medio de este caos.

Ahora bien, esta nueva visión del mundo se fundamenta en una filosofía de tipo dualista, puesto que no se trata de un simple desplazamiento de la noción de mal hasta identificarla con la de mundo, sino que más bien se sostiene la tesis que equipara las nociones de bien y de mal, y las sitúa en el origen de todo cuanto existe. En efecto, el gnosticismo, como concluye

²⁶⁰ Con él, existe el pensamiento llamado Silencio y Gracia. De él emanan los eones y las cosas. El eón 30 es Sofía, otros son Cristo y el Espíritu Santo, quienes revelan la gnosis del Padre. El Espíritu es enviado a establecer la unidad y la armonía. El Salvador es el demiurgo en potencia; éste habita en los cielos y, desde allí domina todo lo que ha creado; él ejerce su dominio hasta que llegue la consumación del mundo, momento en el que los pneumáticos abandonarán lo psíquico y entrarán en el Pléroma en donde serán esposos de los ángeles del Salvador, todo esto como obra de la gnosis. Esta gnosis consiste en que el candidato valentiniano tiene que tomar conciencia del llamado gnóstico, y a imagen de la sabiduría, hacerse instruir por el maestro gnóstico. Formado por Cristo y por el Espíritu, recibirá la formación de la gnosis. Por ella, su semilla se desarrollará hasta la entrada en el *Pléroma*, que es lugar donde habita el Padre.

²⁶¹ Cf. VOEGELIN E., *Autobiographical Reflections*, in *The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 34, Univ. of Missouri press, Missouri, 2006, 146.

García Bazán²⁶², es esencialmente una metafísica y es, además, una metafísica dualista. Es una metafísica, puesto que, a pesar de su lenguaje religioso está más cercana a la filosofía que a la religión, debido a que no acepta los límites que en toda religión establecen sus dogmas, sus principios éticos y sus rituales litúrgicos. Sólo utiliza el vocabulario religioso, pero busca una sabiduría humana por medio de la cual se intenta dar una explicación del ser de las cosas. El gnosticismo es más bien una actitud espiritual que busca la realización por el conocimiento, aunque haya surgido en el seno de una tradición religiosa.

Es además, una corriente de pensamiento esencialmente dualista, tanto en su versión cristiana como en la oriental, porque el dualismo afirma la tesis de la existencia de dos principios constitutivos del universo, el Bien y el Mal, siendo ambos coeternos; pero en este caso, no se trata sólo de un dualismo filosófico, sino que incluye también una experiencia religiosa, al asumir como fundamento una creencia: la creencia en la existencia de dos dioses o principios divinos coeternos y opuestos. Más aún, se puede decir, siguiendo a Antonio Orbe²⁶³, que en la estructura del gnosticismo hay tres tipos diferentes de dualismos: el representado por la coexistencia de elementos antitéticos *ab aeterno*, Luz-Tinieblas, Espíritu- Materia, etc.; el definido por la existencia simultánea de dos elementos complementarios unidos: Luz y Vida, Abismo y Silencio, etc.; y el caracterizado por la existencia de dos principios que, a partir de un momento dado, pueden limitarse mutuamente, por ejemplo, los conceptos de divinidad y demiurgo. Este dualismo se expresa con mayor claridad en la vertiente oriental del gnosticismo: así por ejemplo, una de las formas que allí asumió es la del

²⁶² Cf. GARCÍA BAZAN F., o.c., 251-252.

²⁶³ Cf. ORBE A., *Estudios valentinianos* I, 204 y ss, citado por GARCÍA BAZÁN F., o.c., 90.

maniqueísmo²⁶⁴. Éste consiste fundamentalmente en un sistema religioso de salvación que se basa en el conocimiento verdadero del hombre y del mundo, de su origen, situación y destino final²⁶⁵. Se trata de una clase de gnosticismo pues propone la salvación por el conocimiento de la revelación del Sí-Mismo, y de un dualismo de origen mazdeísta que opone a aquel Sí Mismo, el no Sí mismo coeterno y coexistente. El mito maniqueo parte de la afirmación de este dualismo radical que sostiene la existencia de dos sustancias o naturalezas o raíces: la Luz y la Oscuridad, lo Bueno y lo Malo, Dios y la Materia, principios, éstos, igualmente fuertes y del mismo valor²⁶⁶.

Otra de las expresiones gnósticas orientales es la del Mazdeísmo, cuya doctrina religiosa se fundamenta en un dualismo metafísico. Para esta religión, existe un Ser Supremo sin formas y un No-Ser, designado como Vida. El Ser surge del No- Ser y de éste, también emanan las cosas creadas²⁶⁷.

²⁶⁴ A juicio de uno de los más importantes estudiosos de este tema el gnosticismo fue esencialmente una tentativa de orientalización del cristianismo. Cf PUECH H.C., *En torno a la gnosis*, Taurus, Madrid, 1982, 226.

²⁶⁵ Cf. PUECH H., *Cristo y las Religiones de la tierra, t.II*, 481, citado por GARCÍA BAZÁN, F., 235.

²⁶⁶ Este relato está compuesto de tres momentos. En el primero, estos dos principios están separados en dos regiones: la del Norte, que es la región de lo Bueno, presidida por el Padre de la Grandeza, quien junto con su Luz, Fuerza y Sabiduría forma una cuaternidad divina; y la del Sur, que es la región de lo Malo, a cuyo frente está el Príncipe de las Tinieblas, acompañado de sus arcontes demoníacos: el Humo, el Fuego devorador, el Viento Destructor, el Agua y las Tinieblas. Ambos principios no son espacios, sino más bien sustancias, personas, o ideas. El segundo momento consiste en la mezcla de ambos principios, cuando se une la Luz con la Materia que es la Oscuridad, a pesar de la resistencia que encuentra en ella. Por eso, el Padre de la Grandeza emite a la Madre de la vida, de la cual surge el Hombre Primordial con sus cinco hijos: el Aire, el Viento, la Luz, el Agua y el Fuego. Este Hombre Primordial ocupa un lugar importante en este relato, puesto que es el que se salva a sí mismo y salva a todos. Tarea que continúa, ya en el tercer momento, el Espíritu Viviente al liberar al resto de la Luz de las partículas de materia que restan. Al final, triunfa el Sí- Mismo, por eso la religión maniquea se presenta como la doctrina de las tres épocas: Luz y oscuridad separadas, mezcla de ambas y separación definitiva Cf. GARCÍA BAZÁN F., 245.

²⁶⁷ En la creación están: en primer lugar, el mundo etéreo y los seres espirituales que lo pueblan, y el Hombre Primordial (Adam), una criatura imperfecta,

De todas maneras, agrega Voegelin, conviene mantener las distancias entre el gnosticismo antiguo y el moderno, pues en aquel:

“su ontología queda garantizada por la fe en el Dios trascendente y escondido que viene en ayuda del hombre, le envía su propio Hijo y le enseña el camino para librarse de la cárcel del dios perverso de este mundo (sea el Zeus o Yahveh o uno de los antiguos dioses patriarcales). En el gnosticismo moderno está garantizada por la hipótesis de un Espíritu Absoluto que en la evolución dialéctica de la conciencia va de la alienación hacia sí mismo; o de un proceso dialéctico materialista de la naturaleza, que en su marcha a través de la alineación provocada por Dios o por la propiedad privada, conduce a la libertad del Dasein humano íntegro; o por la hipótesis de una voluntad de la naturaleza que se eleva por encima del hombre en busca del superhombre”.²⁶⁸

El dualismo gnóstico representa, por lo tanto, una disolución de la idea de unidad que dominaba la reflexión griega y la concepción cristiana sobre el mundo y el hombre.²⁶⁹ La gnosis es la pérdida de la unidad en la noción de Dios, pues separa al Creador del Salvador y desvirtúa la doctrina cristiana sobre la Trinidad Divina. Ocurre lo mismo con la idea sobre el Salvador, pues distingue en Cristo al verdadero hombre de Dios. Algo similar también sucede con los Testamentos de las Sagradas Escrituras, y con la concepción del Espíritu Santo. Hasta el hombre resulta separado en tres

compuesta de ambos principios. El mundo material está siempre acompañado del Mal y se manifiesta en él, además, como disgregación de la unidad; dualidad que, por supuesto, se halla también en el hombre compuesto de materia y espíritu. Su alma está “aprisionada” en el cuerpo y será finalmente salvada por el Espíritu Salvador y se reintegrará a su arquetipo eterno, lo Infinito o Sí-Mismo GARCÍA BAZÁN F., 249.

²⁶⁸ VOEGELIN E., *Science, politics and Gnosticism*, 255: “In the ontology of ancient Gnosticism this is accomplished through faith in the “alien” “hidden” God who comes to man’s aid, sends him his messengers, and shows him the way out of prison of the evil God of this World (be he Zeus or Yahveh or one of the ancient father-gods). In modern gnosticism it is accomplished through the assumption of an absolute spirit that in the dialectical unfolding of consciousness proceeds from the alienation resulting from the private property and belief in God to freedom of a fully human existence; or through the assumption of a will of nature that transform man into superman”.

²⁶⁹ Cf. DE ANDIA Y., *La gnose au nom menteur: séduction et divisions in Communio XXIV,2, mars-avril 1999, 13-34, 33.*

sustancias diferentes: la pneumática, la psíquica y la material. De esta manera, aunque no haya sido su propósito inicial el gnosticismo generó una nueva cosmovisión y una nueva manera de pensar el orden.

Por lo tanto, a manera de conclusión de este punto tenemos que decir que la crítica de Voegelin se dirige a los orígenes de la modernidad, para señalar cómo se produjo ese cambio en la forma de concebir el orden. Esta crítica tiene dos perspectivas, la primera, de tipo gnoseológica, sostiene que con el gnosticismo se le concedió al conocimiento la capacidad de ser la causa de la realización de la existencia humana, reduciendo la dimensión religiosa a un acto intelectual; la segunda, de tipo metafísica, afirma que con el dualismo se modifica el modo de ver el mundo y su relación con lo divino. Sin embargo, quedaba aún presente la idea de un Dios trascendente, idea que se perderá con el paso que da la modernidad.

5.3. El gnosticismo moderno: un nuevo fundamento

La relación entre gnosticismo y modernidad es uno de los aportes más salientes de la filosofía voegeliniana, sin embargo, es a la vez uno de sus aspectos más discutibles puesto que vincula dos corrientes muy distantes en el tiempo y de manifestaciones muy diversas²⁷⁰. No obstante ello, podemos decir con Zanetti que se trata de un tema al que nuestro pensador no sólo le dedicó mucho tiempo de estudio, sino que, además, lo hizo con profundidad y seriedad, y en continuación de una tradición de investigación alemana.²⁷¹

²⁷⁰ Esta tesis voegeliniana ha recibido varias objeciones, así por ejemplo, quienes cuestionan que se pueda considerar gnóstico a Calvino, cf, HEILKE T., *Calvin, Gnosis, and Anti-philosophy Voegelin's interpretation of the Reformation*, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.

²⁷¹ Cf ZANETTI G., *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Clueb, Bologna, 1989, 100.

Sin embargo, no faltan aquellos que critican a Voegelin por afirmar que existe una continuidad entre el gnosticismo antiguo y el nuevo, como es el caso de Augusto del Noce, para quien no se puede simplificar la vinculación dejando de lado las profundas diferencias que existen entre ambas corrientes de pensamiento. En efecto, pues si bien se puede coincidir con la tesis principal del filósofo alemán, esto es, que el espíritu de la filosofía moderna es el resultado de la inmanentización del esjatón cristiano, no es tan simple aceptar que el factor principal que promueve esta evolución sea el gnosticismo, ya que hay una diferencia fundamental entre la gnosis antigua y la moderna. Aquella tenía por característica principal el dualismo radical que distingue y separa a Dios del mundo, mientras que ésta introduce lo divino en lo terrenal y temporal. Del Noce dice así: “por lo tanto, la gnosis antigua saca a Dios del mundo (negando su creación de parte de Dios) en nombre de la trascendencia divina; la poscristiana lo saca del mundo en nombre de un inmanentismo radical. Se puede ciertamente encontrar una característica común a ambas en la búsqueda de librarse de los males de la existencia, pero el subrayar el elemento común sirve para resaltar mejor la diferencia sustancial: la del pesimismo y optimismo (o, como hoy se usa mas a menudo decir, la de lo mejor en el sentido de una laicización radical por la cual toda trascrición laica de la providencia es eliminada). La búsqueda gnóstica se ocupa de las reglas para liberar al alma del mundo; el inmanentismo poscristiano, en cambio, busca las reglas para la construcción de un mundo absolutamente nuevo. La primera tiene un carácter aristocrático. A la segunda le es esencial el llamado a las masas, o mas bien al surgimiento mismo de la idea de masa, en su significado preciso”.²⁷² No resulta adecuado una identificación sin más entre ambas, sino que más bien deberíamos hablar más propiamente de una actitud gnóstica en común, actitud que está compuesta de las siguientes características, como señala en el ensayo *El mito del mundo nuevo*: en primer lugar, el gnóstico está siempre insatisfecho

²⁷² DEL NOCE A., Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità, in Eric Voegelin *La nova scienza política*, Torino, 1968, 19.

de su situación; en segundo lugar, en su psicología juega un rol fundamental la convicción de que la dificultad de la situación humana depende de la estructura intrínsecamente deficiente del mundo, y no de las acciones humanas; en tercer lugar, para el gnóstico es posible una salvación de este mal cósmico; en cuarto lugar, dicha salvación se realiza cuando el orden del ser es cambiado en el curso de un proceso histórico surgiendo así un mundo nuevo y bueno; en quinto lugar, esa obra es una tarea que logra el hombre es su propio esfuerzo: y, finalmente, dicho esfuerzo consiste en un acto intelectual, el conocimiento, la gnosis, porque allí está el modo de salvar al yo y al mundo.²⁷³ Teniendo en cuenta esta observación del filósofo italiano podemos referirnos a la visión de la modernidad en nuestro pensador.

La filosofía moderna desvirtúa la noción de trascendencia introduciendo en el mundo lo divino, es decir, endiosando al hombre que se convierte en su propio salvador o hacedor y en su propio fin, con lo cual no sólo se desfigura la imagen de lo divino, sino también de lo humano, pues ambas están íntimamente ligadas, como él mismo afirma cuando analiza la modernidad:

Con la exaltación de la razón la modernidad ha generado una nueva manera de comprender el orden del mundo, puesto que ahora es concebido como una creación de la capacidad intelectual de los individuos. El orden ha dejado de ser una manifestación de la armonía con la cual la Causa Primera dispuso todas las cosas existentes para convertirse en una tarea a desarrollar.

En efecto, la filosofía, especialmente la filosofía política, analiza la forma como los hombres construyen la vida en sociedad, es decir, la representación del orden cósmico a partir del cual los hombres crean una forma de organización social, por lo tanto, toda teoría política implica

²⁷³ Cf. VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Milano, Rusconi, 19-22.

necesariamente una concepción del orden del ser. Como sucede con los filósofos griegos, especialmente con Platón y Aristóteles, los fundadores de la ciencia política, según el juicio de nuestro pensador, quienes establecieron un orden en las cosas como fundamento de todo orden social. Ese orden que se manifiesta dentro de la misma creación, en cuanto hay grados distintos de perfección de los seres, pero también en cuanto todos ellos están orientados hacia un Fin trascendente, diferente del mundo. Sin esta diferenciación, la finalidad sería imposible, ya que no puede el hombre establecerse a sí mismo como fin último de todo. Esto explica por qué no se logra el orden desde la teoría política moderna, y por contraposición, deja en claro la vigencia de aquella concepción clásica de la *civitas*.²⁷⁴

Para Voegelin, el gnosticismo contribuyó a la tarea de eliminar el sentido de lo trascendente al punto de afirmar que: "la esencia del modernismo radica en el crecimiento del gnosticismo"²⁷⁵. El aporte del cristianismo había consistido en desacralizar la tarea política, esto es, en no haber hecho de ella la única y máxima realización de la humanidad, reservando esta plenitud para la vida del más allá. De esta manera, la doctrina cristiana asume la verdad antropológica de la filosofía griega que consiste en la tesis de que el orden social se construye desde el interior de los hombres por la vida virtuosa y por la referencia a una verdad soteriológica, la esperanza de alcanzar un mundo mejor, pero no en esta tierra durante el tiempo, sino en la eternidad. Esta salvación, además, no se logra por el esfuerzo humano, sino que es fruto de la obra que realiza Dios en los hombres. La trascendencia del cristianismo, sin mezclarse o confundirse con lo terrenal, lo penetra y eleva, pues nunca lo humano podría alcanzar por las fuerzas de su propia naturaleza lo divino. Este nuevo modo de entender las relaciones entre lo temporal y lo eterno, lo inmanente y lo trascendente constituye uno de los más grandes aportes a la noción de orden.

²⁷⁴ Cf. VOEGELIN E., *Science, Politics and Gnosticism*, 255.

²⁷⁵ Cf. VOEGELIN E., *The new Science of Politics*, 196 ss.

La corriente de pensamiento gnóstico se movió, a lo largo de los siglos, en el sentido directamente opuesto al desdibujar la idea de la trascendencia, convirtiendo a la construcción de una sociedad en un proceso de auto-salvación, y concediendo a las tareas política, artística, o científica la categoría de medio por el cual el individuo alcanza la inmortalidad.²⁷⁶ El gnosticismo promovió, en el seno de la filosofía, un giro de carácter teologizante; esto es, la idea de una realización plena del hombre por el hombre mismo, mediante el despliegue de la razón por la cual puede transformar el mundo haciéndolo mejor, pero sobre todo, obra suya y no de un ser trascendente. Para esto, la filosofía moderna constituye a la razón humana en principio absoluto, en la medida por la cual no sólo explica todo cuanto existe, sino que además, es lo que le da consistencia al ser de las cosas en cuanto aquellas son conocidas. El fundamento del ser y, por ende, del orden se desplaza, abandona la Causa Primera y se instala en el interior de la conciencia humana.

Para comprender mejor las afirmaciones de Voegelin es conveniente explicar brevemente los distintos aspectos de este fenómeno. La mentalidad moderna se edifica a partir de una confianza absoluta en la razón humana y sus posibilidades. Resulta imposible separar la proclamación del sujeto autónomo de los tiempos modernos y la exaltación sin límites de la razón librada al ejercicio igualmente autónomo de su infinita capacidad, como lo ha señalado Romano Guardini,²⁷⁷ pues desde estos parámetros, se pretende explicar toda la realidad. No es algo nuevo que el ser humano quiera explicar el sentido de las cosas y su finalidad, pero lo que aparece ahora es la pretensión de alcanzar una autonomía absoluta, sin necesidad de referirse a un ser distinto y superior. De esa forma la razón humana pasó a ser la constructora de un nuevo orden del mundo, orden en el cual tienen que

²⁷⁶ Cf. VOEGELIN E., *The new Science of Politics*, 189-192

²⁷⁷ Cf. GUARDINI R., *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, Guadarrama, 1962.

desaparecer la idea de Dios como referente superior y la noción de naturaleza como algo ya constituido por la Causa Primera. Liberado, así el hombre, de toda dependencia, en su ser, experimenta una libertad absoluta, se siente dueño de su existencia y de dirigirla hacia donde le plazca, y con capacidad para modificar las cosas según su voluntad. Surgen de esta experiencia nuevos mitos y utopías, mitos como el del progreso indefinido, pues el hombre se siente realmente capaz de hacer un mundo mejor; y utopías como la esperanza de construir una sociedad en la que reine la paz y la armonía. Cada sujeto se convierte, entonces, en un agente de transformación de las estructuras y organizaciones políticas, dando origen así a la idea de participar de un proceso revolucionario.

El cambio producido en el modo de entender el orden social y el mundo entero tuvo consecuencias directas en la teoría y praxis política, pues ambas, como sostiene Voegelin, tienen como punto de partida la representación que una comunidad posee del sentido de la existencia temporal del hombre. Esto es lo que se plasma luego en ideologías, constituciones, programas de gobierno, renovación de estructuras y esquemas de organización. La acción política consiste siempre en tareas que tienen por objetivo realizar pública y socialmente la convivencia entre los hombres, según el modo de entender la vida que ellos mismos tienen. La modernidad establece un nuevo orden del ser que no tiene ya a Dios como fundamento, sino al hombre mismo, y desde el cual se arma una visión del mundo y del hombre y un modo de entender la política.²⁷⁸ Hay un nuevo tipo de hombre: el hombre crítico, es decir, aquel que asume la crítica como actitud metódica y universal a partir de la pretensión de alcanzar un saber racional y seguro que comprenda todas las cosas, por eso, surgen las enciclopedias, como si se tratara de un retorno a la antigua pretensión sofista

²⁷⁸ Cf. FUEYO ALVAREZ J., *La mentalidad moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

de constituir al hombre como medida de todas las cosas²⁷⁹. Desde sus primeros ensayos Voegelin expresa una crítica muy definida hacia el proceso de inmanentización del orden llevado a cabo por el racionalismo desde el siglo XVIII, tratando de reemplazar el fundamento divino del orden por un fundamento en la razón de cada individuo.²⁸⁰

Además, el racionalismo utópico genera una nueva quimera: el ideal de lograr una nueva humanidad mediante la transformación violenta de la sociedad. El propósito de la revolución es la recreación de la humanidad por el hombre. Una de las características más salientes del hombre moderno es el surgimiento de las ideologías, fruto de aquellas utopías y consecuencia directa de haber vaciado al hombre de toda espiritualidad que se asiente en una creencia²⁸¹. Además de las ideologías, que son una patología en la mentalidad política contemporánea, se puede observar también una tendencia cosificadora, un creciente dominio de la organización y del aparato burocrático que termina contribuyendo al proceso de masificación de los individuos en la medida en que avanza sobre la vida privada, las organizaciones y la mecanización.

Se trata, en definitiva de una declinación del pensamiento político moderno que, carente de sustento metafísico y encerrado en las subjetividades individuales, no tiene capacidad para generar una sociedad ordenada. Las ideologías han fracasado, dejándonos como herencia la desilusión de no haber podido lograr un mundo mejor. En todo este proceso, el rol que Voegelin le asigna al gnosticismo es el de haber inspirado la ilusión de una sacralización de la sociedad política, pues siempre que se elimine la noción de trascendencia y se proponga la tarea intelectual y laboral como

²⁷⁹ Cf. FUEYO ALVAREZ J., *idem*, 382.

²⁸⁰ Cf. VOEGELIN E., *Necessary moral bases for Communication in Democracy* (1956), in *Published Essays (1953-1965)*, *The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 11, Univ. of Missouri pres, Columbia, 2000, 56.

²⁸¹ Cf. FUEYO ALVAREZ J., *idem*, 392.

recreación de mundo, se traslada a lo social lo que la teología cristiana sólo reconoce en la vida del más allá: la realización completa de la persona humana. La actitud gnóstica que prevaleció durante siglos convirtió esa realidad trascendente en una obra terrenal.²⁸² Su objetivo fue siempre sustituir el mundo real por un nuevo mundo, el mundo de ensueño, el mundo del hombre. Una parte importante de la obra de Voegelin está destinada a poner de manifiesto el origen gnóstico de las ideologías modernas, señalando de esta manera la verdadera causa de la falta de orden en la sociedad actual, especialmente de los totalitarismos.²⁸³

Regresando a nuestra búsqueda del fundamento de la teoría del orden tenemos que decir que la crítica a la modernidad por su inmanentización de la trascendencia es tan clara que resulta imposible imaginar que cuando él habla de trascendencia se refiere a una realidad mental. En efecto, para Voegelin, el gnosticismo contribuyó a eliminar el sentido de lo trascendente, y, por eso se trata de los inicios de la actitud que asumió el hombre en la modernidad²⁸⁴. Voegelin no puede contentarse con rescatar la trascendencia como símbolo o concepto si el mismo sostiene que en este proceso el fundamento del ser se desplazó de la Causa Primera al interior de la conciencia humana. Este es un nuevo fundamento, lo cual introduce un nuevo orden, o, más bien, un desorden. Un ejemplo claro de esto fueron las consecuencias políticas: las ideologías.

²⁸² Cf. VOEGELIN E., *the New Science of Politics*, 175 ss.

²⁸³ Cf. VOEGELIN E., *Freedom and responsibility in Economy and Democracy*, in *Published Essays 1953-1965*, *The collected Works of Eric Voegelin* vol. 11, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 70-82.

²⁸⁴ En la obra de Voegelin la crítica a la modernidad por su olvido de la trascendencia ocupa un espacio importante y definido como lo señalan diversos estudios, así por ejemplo: HENRY M.D., *Voegelin and Heidegger as Critics of Modernity*, in <http://www.artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.

5.4. La política gnóstica: un nuevo orden

En el ámbito de la política es donde quizás se pueda descubrir con mayor profundidad lo que significó ese cambio de fundamento del orden, que advierte Voegelin. Pues la idea de construir un nuevo orden surge a partir de la negación del fundamento divino, o más bien, de la reducción de lo divino a lo racional. Se trata de una verdadera rebelión contra la idea de un Dios real y personal.

El gnosticismo en sus orígenes era un movimiento pseudoreligioso que, mezclando ideas filosóficas con creencias religiosas, proponía a los hombres la auto-salvación por el conocimiento; era una visión dualista del hombre y del mundo desde la cual se pretendía explicar todo; era una desvirtuación de la teología cristiana y un intento de formación de una nueva espiritualidad; sin embargo, con el tiempo se convirtió en la fuente de inspiración de nuevas ideas filosóficas, aunque esta vez no ya como una propuesta doctrinal orgánica, sino más bien como una "actitud" general hacia el mundo, como un nuevo modo de comprender las relaciones entre lo divino y lo humano. Por eso sus premisas terminan siendo la inspiración de una nueva teoría y praxis política, pues si el mundo no ha sido bien hecho y el hombre tiene posibilidades de mejorarlo...¡manos a la obra! La última expresión del gnosticismo para Voegelin es la política inspirada en la necesidad de producir un cambio radical en la sociedad mediante la revolución. En efecto, como señalábamos arriba, tres son las formas modernas de la gnosis: la intelectual, que tiene su punto máximo en Hegel; la emocional, que se expresa en las sectas; y finalmente, la volitiva, que tiene por objetivo la redención de la sociedad, cuyo más grande exponente es Marx.

La inversión de la concepción del orden del hombre y del mundo operada por los principios gnósticos no podía sino acabar con la propuesta de una transfiguración de la sociedad, pues de la intención de dominar el orden del ser se pasa a la búsqueda de establecer un nuevo orden político. El

gnosticismo es la postura contrapuesta a la filosofía, tal como la entiende Voegelin, esto es, el esfuerzo amoroso del hombre por comprender el orden del ser y conformarse a él.²⁸⁵ Este deseo por controlar el orden del ser tiene como condición previa la eliminación del origen trascendente del hombre, o sea, de Dios, como ser trascendente al cosmos. Así se explica cómo aparecen en la modernidad los totalitarismos como expresión de este alejamiento de la idea de un Ser superior y la ocupación de su lugar. La gnosis sea antigua, sea moderna, sea religiosa o sea filosófica no es más que la disolución del orden. Voegelin afirma en un ensayo sobre el pensamiento de Hannah Arendt, *The origins of Totalitarianism*, que los totalitarismos no tienen origen en los cambios sociales o económicos, sino en el surgimiento de sectas inmanentistas, que aparecen desde el medioevo, con la intención de crear en este mundo un *millenium*, en sentido escatológico, mediante la transformación de la naturaleza humana.²⁸⁶

Sin embargo, en la modernidad, aparece un nuevo fenómeno, un fenómeno que era desconocido en la antigüedad y que está produciendo cambios profundos: la prohibición de preguntar. No consiste en la oposición al análisis en general o a tener modos de pensar, sino a la resistencia que algunos filósofos presentan cuando se procura un estudio crítico de las premisas de sus sistemas de pensamiento. El mejor ejemplo se halla, dice Voegelin, en los primeros escritos de Karl Marx, un gnóstico que construye un orden ontológico como un proceso de la naturaleza cerrado en sí mismo. Esta naturaleza se realiza en el devenir de la historia, en ella se forma el hombre quien creando a la naturaleza, se crea a sí mismo. Para el filósofo materialista, agrega Voegelin, preguntar por la creación de la naturaleza del hombre es hacer una abstracción, pues sólo el hombre y la naturaleza son reales; con lo cual el ser del hombre y de la naturaleza, dependen de su

²⁸⁵ Cf. *Il mito del mondo nuovo*, 103.

²⁸⁶ Cf. VOEGELIN E., *The origins of Totalitarianism*, in *Published essays 1953-1965*, *The Collected Works of Eric Voegelin vol.11*, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 21.

especulación. Para salir de este laberinto, Marx no tiene otra respuesta que decir: “cesa de abstraer y dejarás de preguntar”. Éste es el mismo punto de partida que asumieron otros, como Comte, o los nazis quienes se negaban a cuestionar las órdenes de matar:

“vemos, pues, tres grandes tipos de hombres para los que una cosa tan humana como el preguntar es prácticamente imposible: los socialistas (en el sentido de Marx), los positivistas (según la concepción de Comte) y los nacionalsocialistas”.²⁸⁷

Voegelin se pregunta, entonces, por qué Marx no quiere ninguna pregunta que ponga en peligro los fundamentos de su estructura filosófica, y no duda en responderse que se trata de un “estafador intelectual”. Sin embargo, nuestro pensador se sigue preguntando por la razón de esta estafa, y encuentra en Nietzsche la respuesta: es la voluntad de dominio, la *libido dominandi*, la pasión que mueve al engaño intelectual. Dominar significa ser Dios, y para serlo, el hombre asume los sufrimientos que le produce el fraude, puesto que, en un segundo momento, el pensador toma conciencia de la falsedad de su afirmación, sin embargo, persiste en ella para convertirse finalmente en una rebelión contra Dios²⁸⁸. Todo el sistema filosófico y político se asienta sobre esta prohibición de preguntar, ya que se sacrifica la realidad para salvar el sistema.

Pero para tener una idea más acabada acerca de cuál es el sentido en el que Voegelin ve en Marx una expresión moderna del gnosticismo, vamos a seguir su exposición en su *Historia de las ideas Políticas*. Marx, dice nuestro pensador, parte de una profunda captación del momento histórico que estaba viviendo. Él era consciente de que en la historia se estaba produciendo un gran cambio, pues el mundo de corrupción e iniquidad iba a ser sucedido por el nuevo mundo de libertad. La sociedad burguesa era el fin

²⁸⁷ Cf. VOEGELIN E., Science, politics and Gnosticism, 264.

²⁸⁸ Cf. VOEGELIN E., idem, 267.

de la prehistoria de la sociedad humana, pues ahora, agrega nuestro pensador, se produjo una *metanoia*, un cambio de corazón que inauguró una nueva época. Ese cambio es producido por la revolución, entendida ésta como la modificación de la estructura social vigente, pero también como una radical modificación de entender la sociedad y la realización del hombre por el trabajo, aunque, señala Voegelin, la revolución que propone Marx se diferencia de la que buscaban los líderes de las sectas gnósticas primitivas en cuanto aquellos proponían primero un cambio interior, luego social.

Este nuevo mundo socialista será, según la filosofía marxista, una sociedad que contará con las industrias que necesite para satisfacer sus necesidades, pero sobre todo, será una experiencia de ambiente de libertad, a través de la vivencia de la emancipación, que es el objetivo de la revolución. Marx sostiene que en orden a lograr la satisfacción de las necesidades naturales, se debe proceder a un cambio profundo en la sociedad: la abolición de la propiedad privada, para pasar a un control comunitario de ésta. Sin embargo, no es éste el fin de la sociedad, como Voegelin señala:

“Considerando su fundamento de clásica escolástica, el debe haber pensado en algo como el aristotélico *bios theoretikos* y *schole*. Pero quizás no deberíamos llevar el punto más lejos. Que se nos permita enfatizar sólo que el control social de los instrumentos industriales de la producción no es el objetivo último de la revolución, su fin último es el ámbito de libertad. El control comunal sólo proporcionará las bases materiales, y la libertad que florecerá en el ambiente no surge de esta base material sino de la experiencia de la revolución”.²⁸⁹

²⁸⁹ VOEGELIN E., *History of political ideas, vol. VIII*, in *The Collected Works of Eric Voegelin, vol 26*, Univ. of Missouri Press, , Missouri, 1999, 308-309: “Considering his background of classical scholarship, he may have thought of something like an Aristotelian *bios theoretikos* and *schole*. But we should perhaps no press this point too far. Let us stress only that communal control of the industrial instruments of production is not the ultimate purpose of the revolution; the ultimate purpose is the realm of

Para Voegelin, a mediados de 1840 se produce en Marx un *derailment* (descarrilamiento) que consiste en el paso de la etapa de formulación de estas ideas a la preocupación por la revolución, en la cual predomina una visión escatológica. Marx estaba pasando por la experiencia de la muerte del espíritu con la filosofía hegeliana, y buscaba una esperanza que renovara su espíritu, esto es, la idea de un mundo nuevo por la revolución. Esto es lo que no llegan a comprender muchos de sus lectores que no tienen esas ansias de libertad y renovación interior.

Luego de referir las diferentes vicisitudes del movimiento comunista en Rusia a partir de la revolución, Voegelin llega a la siguiente conclusión:

“El movimiento marxista está conectado en continuidad con la idea de Marx a través del descarrilamiento que ocurrió en Marx al final después de la experiencia de la Revolución de febrero de 1848. Hemos definido el descarrilamiento que nosotros hemos definido como el cambio de énfasis del fin último de la revolución a las tácticas de su preparación. Este cambio de énfasis fue posible por que el fin de la revolución, esto es, el establecimiento de un ámbito de libertad, fue concebido como el resultado de una experiencia misma de la revolución; esto era, por consiguiente, más allá de la preparación. Lo que podía ser preparado fue la revolución en el ámbito de la necesidad. Para este propósito no es necesario un cambio del corazón; es un recurso a sentimientos tales como la indignación moral, el idealismo, la lástima, la compasión, el “humanitario” cálculo de que los sufrimientos menores serán compensado por una gran felicidad para la mayoría, el resentimiento, la envidia, el odio, el deseo moderado de mejorar la posición de cada uno, la codicia, el deseo de destrucción, el deseo de terrorismo y dominación, y el claro deseo de matar. La combinación de estos recursos con

freedom. Communal control will furnish only the material basis; and the freedom that will blossom out into a realm does not stem from the material basis but from the experience of revolution”..

el reconocimiento moral, de la lucha por la libertad, el heroísmo escatológico, y el destino histórico es psicológicamente un mezcla muy atractiva”.²⁹⁰

Voegelin señala diversas etapas en el proceso de este descarrilamiento. La primera ocurre en Marx mismo después de la revolución de febrero de 1848; la segunda se da en el revisionismo alemán, con el miedo al derrocamiento de la clase burguesa; la tercera, es la que se produce en el comunismo ruso, durante la cual la revolución alcanza su mayor plenitud en 1917; y la cuarta, se produce en el imperialismo ruso, con el fin de la segunda guerra, pues aquel se identifica con el movimiento comunista. En todo este proceso, agrega nuestro autor, no hay más que la manifestación de una enfermedad social profunda que lleva a occidente a un nuevo extremo: las masas sociales enfermas.

Voegelin identifica el síntoma de esta enfermedad: el materialismo dialéctico, es decir, la consciente inversión de la dialéctica hegeliana de la idea. Esta inversión es un proceso que se ha dado en la historia de la filosofía, como ocurrió con los sofistas en la antigüedad. La misma expresión, materialismo dialéctico, es ya contradictoria, puesto que “dialéctica” significa un movimiento de ideas, y de ideas que abarcan no sólo la esfera de lo intelectual, sino también la de todos los seres. En este sentido, puede ser entendida como un “principio de interpretación gnóstico” de toda la realidad,

²⁹⁰ VOEGELIN E., *History of political ideas*, vol. VIII, 318: “The Marxist movement is connected in continuity with the Marxian idea through the derailment that has occurred in Marx at latest after the experience of the February Revolution of 1848. The derailment we have defined as the shift of the emphasis from the ultimate end of the revolution to the tactics of its preparation. This shift of emphasis was possible because the end of the revolution, that is, the establishment of the realm of freedom, was conceived as resulting from the experience of the revolution itself; it was therefore beyond preparation. What could be prepared was the revolution in the realm of necessity. For this purpose no change of heart is necessary; the appeal goes to such sentiments as moral indignation, idealism, pity, compassion, the “humanitarianism” calculus that minor sufferings will be compensated by great bliss for the greatest number, *ressentiment*, envy hatred, the moderate desire to improve one’s position, greed, lust of destruction, lust of terrorism and domination, and play lust of killing. The combination of this appeal with the premium of morality, fight for freedom, eschatological heroism, and historical destiny is a psychologically very appealing mixture”

bajo la asunción de que la realidad es inteligible porque es la manifestación de una idea. Ahora bien, si la única realidad es la materia, entonces, estamos frente a una *contradictio in adiecto*.

Dicha contradicción, continúa Voegelin, se produce por una *Antiphilosophical Distortion*, por un error en la interpretación de la metafísica hegeliana, pues la idea no es para Hegel el demiurgo de lo real en el sentido en el cual Marx entiende éste término, o sea, en el sentido de la realidad empírica. Para Hegel, la idea es el demiurgo de la realidad en cuanto la idea es la revelación de la Idea. La realidad empírica y la Idea no son idénticas, porque para el idealista alemán, sólo lo ideal es real. Con esta inversión, Marx no hizo otra cosa sino negar esta afirmación hegeliana fundamental sobre la realidad; aunque se puede ir más allá y ver en esta postura no sólo una actitud antihegeliana, sino también antifilosófica, pues consiste en negar la posibilidad de responder a la cuestión que toda filosofía debe responder, esto es, a la pregunta por el principio de la realidad. No es una refutación de Hegel porque Marx no da una fundación crítica de su concepto de la realidad.

Queda, entonces, pendiente la pregunta por el motivo que mueve a Marx a adoptar una actitud semejante. La respuesta que da Voegelin no es muy benévola con el filósofo materialista: es el miedo, lo que él llama la *idophobia*, o sea, el temor a los conceptos filosóficos críticos. El mismo temor que se halla en otros filósofos que saben que está en juego algo más: el fundamento mismo del orden de los seres:

“Engels, como Marx, tiene miedo de que el reconocimiento de un contexto total, de un orden del ser y quizás aún de un orden cósmico, al cual sus existencias particulares estarían de alguna forma subordinadas....Nuestro análisis nos ha llevado a un fundamento más profundo de la enfermedad de Marx, esto es la rebelión contra Dios. En la superficie del fundamento de la teoría, que estamos analizando al presente, el sentido de la idophobia es ahora más evidente. No es el temor a un concepto particular, como la Idea de Hegel, es el temor al análisis crítico en general. La sumisión al argumento crítico en un determinado punto puede conducir al reconocimiento de un

orden del logos, o de la constitución del ser; y un reconocimiento tal podría revelar la idea revolucionaria de Marx, la idea de establecer un ámbito de libertad y de cambiar la naturaleza del hombre a través de la revolución, como que es una idea blasfema y vana, sin sentido".²⁹¹

El próximo paso que da Marx en la inversión de la doctrina hegeliana es lo que Voegelin denomina *Doceteological Speculation*, porque se trata de una teoría sólo en apariencia y no en la realidad. El docetismo era una herejía cristiana gnóstica que negaba la realidad del cuerpo humano de Cristo, sólo era, decían, apariencia (*dokésis*)²⁹². Esto es lo que hizo Marx al tomar la noción hegeliana de realidad (la idea) y convertirla en la realidad empírica. Es un paso más en la inmanentización de la verdad trascendental que opera el gnosticismo desde sus orígenes y que, en este caso, desvirtúa totalmente la dialéctica de la idea en el sentido del filósofo idealista. Pues de esta manera, se mal interpreta, además, el sentido del curso de la historia, convirtiendo a la historia terrenal en su objetivo y a la revolución en el instrumento de acción. En efecto, subyace la noción gnóstica de la necesidad de modificar la naturaleza humana mediante el conocimiento y el trabajo de los hombres.

Por último, la tercera etapa de la interpretación marxista de la dialéctica hegeliana es lo que Voegelin llama propiamente *Inversio*, la cual consiste en la interpretación de los fenómenos culturales a partir de la

²⁹¹ VOEGELIN E., *History of political ideas*, 326-327: "Engels, like Marx, is afraid that the recognition of a "total context", of an order of being and perhaps even of cosmic order, to which their particular existences would be somewhat subordinate....Our analysis has carried us close to the deeper stratum of the Marxian disease, that is the revolt against God. In the surface stratum of theory, which we are analysing at present, the meaning of idophobia nows comes more clearly into view. It is not the fear of a particular critical concept, like Hegel's Idea; it is the fear of a critical analysis in general. Submission to critical argumente at any point might lead to the recognition of an order of the logos, of the constitution of being; and the recognition of such an order might reveal the revolutionary idea of Marx, the idea of establishing a realm of freedom and of changing the nature of man through revolution, as the blasphemous and futile nonsense that it is."

²⁹² Cf. ORBE A., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 vols, BAC, Madrid, 1976, vol 1, 380-410

realidad material. Todo lo que los hombres construyen en el ámbito político, económico, social es comprendido como una “superestructura” que, en el fondo, no tiene consistencia en sí misma, sino sólo en cuanto forma parte de una sociedad y de sus procesos dialécticos.

Visto el proceso que recorre Marx en la interpretación de la filosofía, queda por responder a la pregunta sobre la causa que lo condujo en esta dirección. En la respuesta que nos da Voegelin, queda en claro la relación y las diferencias con el antiguo y el nuevo gnosticismo, y por ende en qué sentido estamos ante una nueva forma de gnosticismo:

“El punto de partida para el movimiento independiente del pensamiento de Marx parece ser la posición gnóstica heredada de Hegel. Especialmente, la gnosis marxiana se expresa en la convicción de que el movimiento del intelecto en la conciencia de ser empírico mismo es la última fuente del conocimiento para comprender el universo; la fe y la vida del espíritu son expresamente excluidos como una fuente independiente de orden en el alma. Más aún, esta convicción está acompañada desde los inicios por una actitud de rebelión contra la “religión” como una esfera que reconoce la existencia de un *realissimum* más allá de la conciencia humana. Esta es la posición de Marx como aparece en la disertación doctoral de 1840-1841”.²⁹³

Este proceso se inicia en la construcción de una nueva divinidad: la conciencia humana y su soberanía absoluta, es decir, la negación de un ser trascendente que sea su origen o referente último. En esto coinciden Marx y Hegel, sin embargo, la coincidencia no se repite respecto del fin que se

²⁹³ VOEGELIN E., idem, 340: “the starting point for the independent movement of Marx’s thought seems to be a Gnostic position he inherited from Hegel. Specifically, the Marxian gnosis expresses itself in the conviction that the movement of the intellect in the consciousness of the empirical self in the ultimate source of knowledge for the understanding of the universe; faith and the life of spirit are expressly excluded as an independent source of order in the soul. Moreover, this conviction is from the beginning accompanied by an attitude of revolt against “religion” as a sphere that recognizes the existence of a *realissimum* beyond human consciousness. This is the Marxian position as it appears in the doctoral dissertation of 1840-1841.”

proponen, pues mientras la gnosis de Hegel es contemplativa, la de Marx abandona la contemplación y traslada la gnosis a la acción, una acción práctica por la que se produzca un verdadero cambio del mundo. El alma del hombre no tiene otro destino que no sea su realización social e histórica, por eso, la revolución comienza con la destrucción de la religión, o sea, cuando se reemplaza la felicidad ilusoria de la gente por una "felicidad real".²⁹⁴ Se trata de lo que Marx denomina "emancipación", es decir, todo avance hacia la libertad completa, hacia la reducción del mundo al hombre. Es la superación de toda forma de alineación del hombre por la cual se libera de todas las instituciones religiosas, políticas y sociales; y es, además, la construcción de un nuevo orden por obra del hombre para vencer el mal que surge de la relación entre el hombre y la naturaleza, para lo cual es necesario el dominio de la misma. El sistema nuevo se llama comunista, el nuevo tipo de hombre es el hombre socialista, y su programa de acción consiste en la desintegración del orden anterior para la creación de un nuevo orden.²⁹⁵

Todo este análisis de la filosofía de Marx concluye, para Voegelin, en el mismo punto en el cual comenzamos este capítulo: la raíz de todo el movimiento filosófico moderno se halla en el gnosticismo, puesto que lo que se le propone al hombre es la realización por el conocimiento y la transformación del mundo. En este sentido, se comprende la noción de orden en Voegelin, aunque esta vez desde su aspecto negativo, es decir, desde su descomposición:

"En la raíz de la idea de Marx encontramos una enfermedad espiritual, la revolución gnóstica....El alma de Marx está demoníacamente cerrada a la realidad trascendental. En la situación crítica poshegeliana, él no puede liberarse de las dificultades para volviendo a la libertad de espíritu. Su

²⁹⁴ Cf. VOEGELIN E., *idem*, 347.

²⁹⁵ Cf. VOEGELIN E., *idem*, 365.

impotencia espiritual no le deja otro camino abierto mas que el descarrilamiento en el activismo gnóstico".²⁹⁶

A continuación Voegelin cierra sus conclusiones con una síntesis que se remite a la relación entre el orden social, el espiritual y el cósmico, para dejar lo más clara posible su visión respecto de esta desintegración espiritual y social:

"La impotencia espiritual destruye el orden del alma. El hombre está encerrado en la prisión de su existencia particular...Marx sabía que el era un dios creando un mundo. El no quería ser una criatura. El no quería ver el mundo en la perspectiva de una existencia pensada como criatura aunque admitía que el hombre tiene dificultades en salirse de este sendero. El rechazo los grandes lineamientos del ser que están dados en la experiencia, los lineamientos del hombre y el mundo, del ser inmanente y de la realidad trascendental, del hombre y Dios, sujeto y objeto, acción y contemplación, los lineamientos que se centran en el misterio de la creación".²⁹⁷

Obviamente, no podemos hablar de continuidad absoluta entre el antiguo gnosticismo y el pensamiento moderno, más bien se debe admitir un "espíritu", actitud, o principios comunes. Por esto, debemos reconocer que uno de los aportes más lúcidos de la filosofía de Eric Voegelin haya sido resaltar la vigencia de estas antiguas ideas gnósticas en la modernidad. De todas maneras y más allá del ámbito filosófico, es innegable que, en la

²⁹⁶ VOEGELIN E., idem, 368: "At the root of the Marxian idea we find the spiritual disease, the gnostic revolt...The soul of Marx is demonically closed against transcendental reality. In the critical, post-hegelian situation he cannot extricate himself from the difficulties by returning into a the freedom of the spirit. His spiritual impotence leaves no way open but the derailment into Gnostic activism"

²⁹⁷ VOEGELIN E., idem, 369: "Spiritual impotence destroys the order of the soul. Man is locked up in the prison of his particular existence...Marx knew that he was a god creating a world. He did not want to be a creature. He did not want to see the world in the perspective of a creaturely existence-though he admitted that man has difficulties in getting out of the rut. He rejected the great diremptions of being that are given in experience, the diremptions of man and world, of inmanent being and transcendental relity, of man and Got, subject and object, action and contemplation, the diremptions that point the mystery of creation".

actualidad este movimiento constituye un fenómeno cultural de gran magnitud²⁹⁸. En muchas de las religiones actuales, se propone una salvación mediante un conocimiento iniciático, como por ejemplo, en el ocultismo, el espiritismo, el teosofismo, la New Age, etc., El estudio de los especialistas en ciencias de la religión señala un fundamento doctrinal común: la aceptación de la reencarnación, la búsqueda de fenómenos paranormales, la consideración de la Biblia como un relato simbólico y secreto, la idea difusa de divinidad, etc. Estos movimientos pseudoreligiosos proponen una experiencia espiritual que consiste básicamente en descubrir a la materia como un desprendimiento de la energía divina; es lo que llaman algunos una "ecología profunda", puesto que concibe al mundo como un ser divino²⁹⁹. Las nuevas formas de gnosticismos religiosos siguen cuestionando las principales tesis de la teología cristiana: la humanidad y la historicidad de Cristo, la encarnación y el sentido espiritual de la meditación.³⁰⁰

En síntesis, son tres las formas en las cuales el gnosticismo se presenta hoy: primero, la convicción de que es imposible interpretar las Escrituras Sagradas; segundo, el rechazo de la tesis creacionista que explica el origen del mundo; tercero, una posición anti-metafísica, por la cual se identifica el ser con el devenir de la conciencia individual.³⁰¹

De cuanto llevamos dicho en este capítulo podemos concluir que si el fundamento del orden de la teoría voegeliniana fuese la conciencia, como dicen Casanova, Petrakis, Eubanks, Jardine, Bell, Simmons y Findlay, entonces no se entiende esta crítica profunda a la modernidad. En efecto, lo

²⁹⁸ Cf. CARRREIRA DAS NEVES J., *La seduction actuelle de la gnose in Communio* XXIV,2, mars-avril 1999, 45-56.

²⁹⁹ Cf. ARNOULD J., *Gnose et ecologie, in Communio* XXIV,2, mars-avril 1999, 57-71, 65.

³⁰⁰ Cf. FIGURA M., *L'Eglise face au défi renouvelé de la gnose, in Communio* XXIV,2, mars-avril 1999, 73-82.

³⁰¹ Cf. ARMOGARTHE J.R., *Les enjeux doctrinaux de la gnose chrétienne, in Communio* XXIV,2 mars-avril 1999, 7-12.

que Voegelin enseñó desde sus primeros escritos hasta los últimos es el proceso de eliminación de la trascendencia que llevó a cabo el racionalismo, es decir, el reemplazo del fundamento del orden. Este reemplazo, como él afirma, no se produjo por la destrucción de la idea de trascendencia, sino por una paulatina reducción de lo trascendente a lo racional. Esto es, dice él privar al orden de un fundamento real, de un fundamento en el ser.

Por todo esto, podemos afirmar que el aporte de Voegelin a la reflexión filosófica actual es realmente valioso en esta cuestión. Es uno de los pocos en haber señalado, con claridad, el fundamento común que inspiró al gnosticismo antiguo y al moderno, y el único en haber percibido las consecuencias directas que tiene este pensamiento en el ámbito de la filosofía política; aunque, claro, su interés no concluye en un análisis teórico, sino que llega, en muchas ocasiones, a aplicaciones muy concretas en el análisis de la sociedad contemporánea³⁰². Cabe aquí destacar que, a pesar de la difusión que tuvieron estas ideas, él no tiene una visión pesimista; conserva su confianza en la capacidad que la filosofía tiene de sanar las almas y las sociedades, curación que se lleva a cabo a partir del hecho de que la filosofía no es más que contemplación amorosa del orden del ser.

La desintegración del orden comienza con la pérdida de la unidad en la visión dualista del hombre y del cosmos, porque el mundo es presentado como algo malo y desordenado que tiene que ser rehecho por el hombre. El universo se convierte así en un lugar en el cual el ser humano se siente extraño. Pero esa disolución del orden da un paso más con la versión moderna del gnosticismo, es decir con la continuidad de las antiguas ideas de que el individuo se realiza por el conocimiento, continuada, más tarde, en la exaltación de las posibilidades de la razón en la filosofía moderna. Con la pretensión de una autonomía absoluta respecto de un ser trascendente, la

³⁰² Cf. VOEGELIN E., *Politica gnostica in Trascendenza e gnosticismo in Eric Voegelin*, Ist. Studi Politici, Univ. La Sapienza, Roma, 152-175.

conciencia humana desvirtúa la noción de trascendencia al convertirla en una realidad inmanente a ella misma. Con la filosofía moderna, dice nuestro pensador, desaparece uno de los polos existenciales que estructuran la realidad, y con él la posibilidad de un orden. Esto sucede cuando las sociedades pierden de vista el fin trascendente al cual deberían orientarse y convierten a la realidad terrenal en la única posibilidad de realización humana, con la inmanentización del más allá.

Sin embargo, la disolución del orden no termina allí. Para Voegelin, la última etapa de este proceso se halla en la pretensión moderna de cambiar el mundo por la revolución. Hay aquí, agrega, una cerrazón completa del alma a la trascendencia, una rebelión contra la religión y una actitud antifilosófica de no preguntarse por el fundamento de todos los seres. Toda concepción de un orden supone una clara distinción y relación entre las nociones de bien y de mal, una clara comprensión de las implicaciones que tiene la existencia de una causa final distinta y trascendente al mundo y al hombre. Por esto, para Voegelin, el gnosticismo tuvo un papel fundamental en la desintegración del orden entendido en sentido clásico, y en su pretensión de la construcción de un nuevo orden.

CAPÍTULO 6. LA CONCIENCIA COMO FUNDAMENTO

Carlos Casanova en su tesis sobre la teoría del orden en Voegelin sostiene que nuestro autor no reconoció la trascendencia como una realidad externa a la conciencia, más aún, agrega además que tiene por padre intelectual a Hegel, pero no explica cómo él llega a esa conclusión.³⁰³ En realidad, no existe la posibilidad de probar que Voegelin haya asumido siquiera algo de la filosofía hegeliana, porque una parte importante de su filosofía del orden consiste en una profunda y dura crítica al idealismo hegeliano, al cual considera la inversión total del orden. Esta crítica se podría resumir en el rechazo de Voegelin a establecer la conciencia como el fundamento de todo el orden.

Esa misma toma de posición respecto de Hegel es la que nos permite sostener que los estudiosos, como Petrakis, Eubanks, Jardine, Bell, Simmons, Findlay, que afirman que Voegelin se opone a fundamentar el orden en el ser, como ente real, se equivocan.³⁰⁴ Puesto que la reprobación de la experiencia de la conciencia como principio del ser y de la filosofía, y la conversión de la trascendencia en una realidad mental, no admiten una interpretación de la filosofía voegeliniana en sentido posmoderno. El desorden, para Voegelin, se origina cuando desaparece la trascendencia y esto sucede cuando se la reduce a una creación de la razón, aún cuando se siga usando el símbolo.

Estas “deformaciones” del orden tienen, según nuestro pensador, su remoto origen en el gnosticismo, pues este antiguo movimiento pseudoreligioso, partiendo de una visión dualista del mundo, propone al hombre como aquel que tiene que reconstruir todo mediante el conocimiento y su obra transformadora. El gnosticismo se convirtió en la fuente de

³⁰³ Cf. Introducción, 7 a 9.

³⁰⁴ Cf. Introducción, 10 a 14.

inspiración de la modernidad, en cuanto que desde antiguo, le asignaba a la razón una capacidad para conocer todo y para realizarse mediante este conocimiento. El idealismo absoluto hegeliano llevó a cabo la mayor deformación de los símbolos que la filosofía había construido desde Platón. De allí que, como señaláramos en el primer capítulo, la teoría del orden de Voegelin tiene estos dos polos como representaciones contrapuestas. Puesto que desaparece con el Espíritu Absoluto hegeliano la idea de la trascendencia, desaparece también el símbolo del “más allá” que había creado Platón para decir que sin trascendencia no hay orden.

6.1. La revolución egofánica en Hegel

Las interpretaciones erróneas del pensamiento voegeliniano nos obliga a releer los textos en los que nuestro pensador investiga las causas de la reducción de la trascendencia a una idea. Como lo hemos demostrado en los capítulos anteriores, Eric Voegelin asume no sólo las enseñanzas de Platón, sino que comparte su mismo objetivo: reconstruir el orden moral y social perdido mediante la sabiduría filosófica. De allí que su visión del pensamiento hegeliano sea absolutamente crítica, pues como dijimos, está en las antípodas de su posición. De esto dan cuenta las numerosas referencias en sus diferentes obras, en las cuales las tesis de Hegel son presentadas como la antítesis de su teoría sobre el orden.

Nada define mejor la filosofía voegeliniana que su manera de especificar el idealismo hegeliano: se trata, dice, de una ***Egophanic Revolt*** (rebelión egofánica) que está dentro del proceso de rechazo de la trascendencia que se ha dado en el ámbito de la filosofía durante los siglos XVIII y XIX. En efecto, se produjo una transformación de ciertos conceptos filosóficos que expresaban la natural referencia del hombre a la trascendencia, así por ejemplo, de la idea de un Dios que entabla una relación personal con cada hombre, se pasó a la idea de que el hombre crea la noción de Dios mediante la proyección psicológica de sí mismo (Feuerbach). Respecto de ellos, Voegelin dice:

“Yo he hablado de pensadores ideológicos y de sus juegos de alienación, del modo en que ellos usan los símbolos filosóficos y de revelación en una forma degradada, y de su “ser dividido” por la cual ellos reproducen la estructura de la *Metaxy* en el estado de alienación. Este lenguaje convencional, sin embargo, no es más que tópicamente descriptivo; no penetra analíticamente a la contraposición que impulsa los rechazos de la teofanía. Yo sugiero, por lo tanto, el término egofanía como un símbolo apropiado que expresará el pathos de los pensadores que viven en un estado de alienación y obsesión libidinosa”.³⁰⁵

La manifestación de lo divino como fundamento de todas las cosas ha sido reemplazada por la experiencia de la conciencia como justificación de la existencia de todas las cosas. El yo, la conciencia individual de cada pensador, ha pasado a ocupar el lugar de la inteligencia divina, con lo cual desaparece toda posibilidad de participación del hombre en relación con la trascendencia, es decir, que desaparece lo que nuestro autor llama *Metaxy*. Hay una nueva forma de entender la “madurez” (como decía Aristóteles) del hombre, que no tiene ahora que ver con el orden espiritual, sino con la capacidad para ocupar el lugar de la divinidad y concebirse a sí mismo como fuente de todo lo que existe. Esta nueva madurez es fruto de una proyección de la conciencia en estado de perfecta auto-reflexión (Hegel); o de la capacidad de eliminar a Dios (Nietzsche); o de convertirse en un hombre poderoso (Feuerbach, Marx).

En todos esos casos, afirma nuestro pensador, se pretende poner al hombre como creador de un nuevo orden hecho a su imagen, estableciendo un tipo de sociedad e instituciones que ya no representan un orden cósmico,

³⁰⁵ VOGELIN E., *Order* IV, 326: “I have spoken of ideological thinkers and their alienation games, of the way they use philosophical and revelatory symbols in a degraded form, and of their “divided self” by which they reproduce the structure of the *Metaxy* in the state of alienation. This conventional language, though, is no more than topically descriptive; it does not analytically penetrate to the counterforce that compels the rejections of the theophany. I suggest, therefore the term *egophany* as a suitable symbol that will express the *pathos* of thinkers who exist in a state of alienation and libidinous obsession”.

como en la antigüedad, sino el orden que puede lograr una conciencia sin referencia a la trascendencia, o bien una identificación total entre ambas, como ocurre en Hegel:

“Hegel, el filosóficamente más competente e históricamente más conciente de los pensadores egofánicos, era muy conciente tanto de su intención como de la derivación última de la visión paulina del Resucitado. El Cristo de Hegel no es el resucitado de la visión mismo sino el Dios que se hace hombre doctrinalmente, el aparece en el evento del “ser divino que se convierte en hombre” (*Menschwerdung des goettlichen Wesens*). Esto es “el simple contenido de la religión absoluta”. El ser divino es “conocido como espíritu, como *Geist*”. El ser divino está ahora “revelado” en tanto que uno conoce lo que es; y se lo conoce en tanto que es conocido como *Geist* “como ser que es esencialmente la auto-conciencia (*Selbstbewusstsein*)”.³⁰⁶

Este idealismo absoluto llega a esta conclusión porque asume como punto de partida una identificación plena entre la naturaleza humana y la divina. En la auto-conciencia, se encuentran el Espíritu absoluto y el conocimiento de sí. Es la deformación más radical de los símbolos con los cuales se representaba antes el orden, por eso, Voegelin lo llama el *egophanic manipulator par excellence* (manipulador egofánico por excelencia), por haber suprimido toda la diferenciación entre lo humano y lo divino³⁰⁷.

³⁰⁶ VOEGELIN E., *Order IV*, 328-329: “Hegel, the philosophically most competent and historically most knowledgeable of the egophanic thinkers, was very much aware of this purpose as well as of its ultimate derivation from the Pauline vision of the Resurrected. The Christ of Hegel is not the Resurrected of the vision itself but a doctrinally derivative God-man, he appears in the event of “the divine being becoming man (*Menschwerdung des goettlichen Wesens*). This is “the simple content of absolute religion is “the consciousness of itself to be *Geist*”. The divine being is now “revealed” inasmuch as one knows what it is; and it is known inasmuch as it is known as *Geist*, “as being that is essentially self-consciousness (*Selbstbewusstsein*)”.

³⁰⁷ Cf. VOEGELIN E. *Autobiographical Reflections*, in *Collected Works of Eric Voegelin vol. 34*, Univ. of Missouri press, Missouri, 2006, 94.

Hegel era consciente de la importancia de esta tesis por eso su interés por la figura de Cristo, en realidad, se trata de una “rebelión” contra el dogmatismo metafísico y teológico propio del racionalismo, pero que, sin embargo, sigue usando el lenguaje de aquel. Esta vez él dogmatiza su propia conciencia, por eso, se trata de un reemplazo de la manifestación divina por una manifestación de sí mismo³⁰⁸. Voegelin señala, además, el método mediante el cual Hegel lleva a cabo esa identificación: no lo hará directamente, pues sigue hablando de Dios y el hombre, sino que identificará sus naturalezas con la autoconciencia. Se trata, agrega, de un “juego especulativo”:

“Y hay un juego, efectivamente, en estas páginas de la *Phaenomenologie* donde Hegel juega con la palabra alemana *Wesen*. En el comienzo del párrafo, la palabra es usada para significar el ser divino (*Wesen*), i.e., Dios mismo; en las siguientes frases inmediatas, la palabra se convierte en equívoca, por lo que uno no puede estar seguro si sería traducido como ser divino o esencia divina; hacia el fin del párrafo, el sentido de *Wesen* como esencia es preponderante; y en la última frase, la frase *goettliches Natur*, naturaleza divina, es usado como sinónimo con *goettliches Wesen*. Aunque el párrafo comienza con la encarnación de Dios en Cristo y termina con la autoconciencia que realiza su propia transfiguración, al escribir la *Phaenomenologie*, Hegel ha hablado con la apariencia de perfecta inocencia, acerca de nada más que de la *Wesen* que es *Geist*, acerca de *Geist* que es la *Selbstbewusstien*, acerca de la *Selbstbewusstsein* que es la *Wesen of the Geist*. El juego es una manipulación, no se puede ganar una vez que se es absorbido a aceptar el lenguaje de Hegel”.³⁰⁹

³⁰⁸ En el ensayo sobre Hegel, Voegelin señala el origen de esta teoría afirmando que el idealista alemán no se conformaba con ser humano, sino que pretendía ocupar el lugar de Dios, cf. VOEGELIN E., *On Hegel* (1971), in *Published Essays 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin* vol.12, Louisiana State Univ. press, Baton Rouge, 1990, 221.

³⁰⁹ VOEGELIN E., *Order IV*, 330-331: “And a game it is indeed that in these pages of the *Phaenomenologie* Hegel plays with the German word *Wesen*. At the

De esta manera, Voegelin pone de manifiesto la manipulación conceptual de la dialéctica hegeliana con la cual se produce, obviamente, no sólo una modificación en los conceptos, sino en las realidades a las cuales esos conceptos se orientan. Al confundir los conceptos, se cambia completamente la noción de ser, acción que se lleva a cabo en el interior de la conciencia del propio filósofo.

La deformación hegeliana consiste en una revelación especulativa que Voegelin compara con la visión de San Pablo (Sagradas Escrituras cristianas), porque, en definitiva, concluye siendo una manifestación de la trascendencia en la conciencia, una visión de lo divino. Sin embargo, las diferencias son insoslayables, porque al Cristo del relato paulino hay que entenderlo con el fundamento de los conceptos filosóficos de naturaleza y persona que asume la fe cristiana; por otra parte, hay también una concepción diferente del sentido y del fin de la historia, que en Pablo tiene su centro en Cristo. Estas diferencias se explican a causa de la identificación que Hegel realiza entre la revelación y el proceso dialéctico de la conciencia en la historia, un proceso que tiene su fin en el propio sistema de la ciencia y que, para nuestro pensador, constituye una degradación de los símbolos cristianos, pues se trata de una verdadera rebelión contra el cristianismo³¹⁰. Esta última afirmación parte del hecho de que no sólo se elimina la causa de las cosas, sino que la historia deja de dirigirse hacia un fin fuera de ella misma, la realidad termina adquiriendo un sentido definitivo en sí misma.

beginning of the paragraph, the word is used to signify the Divine Being (*Wesen*), i.e., God himself; in the immediately following sentences, the word becomes equivocal, so that one cannot be sure whether it should be translated as Divine being or divine essence, toward the end of the paragraph, the meaning of *Wesen* as essence preponderates; and in its last sentence, the phrase *goettliche Natur*, Divine Being. Although the paragraph begins with the Incarnation of God in Christ and ends with the self consciousness that operates its own transfiguration, by writing the *Phaenomenologie*, Hegel has talked with appearance of perfect innocence, about nothing but the *Wesen* that is *Geist*, about the *Geist* that is *Selbstbewusstsein*, and about the *Selbstbewusstsein* that is the *Wesen* of the *Geist*. The game is rigged; you can't win once you let yourself be sucked into accepting Hegel's language"

³¹⁰ Cf. VOEGELIN E., *Order IV*, 336.

Vamos a analizar ahora la tesis de Voegelin que atribuye a Hegel un reemplazo de lo que él llama el “Fundamento divino” de todos los seres por su conciencia individual, que pasa a ser así la causa de todas las cosas.³¹¹ Este desplazamiento consiste en un cambio metafísico y gnoseológico que se lleva a cabo con la dialéctica idealista. Nuestro pensador ha captado la esencia del sistema hegeliano y sus consecuencias para la filosofía del orden.

Con la expresión “revolución egofánica”, Voegelin se refiere a este nuevo punto de partida de la reflexión filosófica, al hecho de poner a la propia conciencia como determinación originaria del ser. Desde ella, se avanza de lo finito a lo infinito, que es el camino que se propone la dialéctica. La conciencia no sólo se constituye en origen del ser, sino en el término del mismo, en el sentido de que la realidad queda circunscripta a sus límites. La conciencia es el principio absoluto de todos los seres, porque las categorías, el contenido y las formas del pensamiento se resuelven en el pensamiento mismo, en su propia actividad, y eso es lo que el pensamiento hace retornando a sí mismo según la necesidad de su naturaleza como concepto.

En la ***Ciencia de la Lógica***, Hegel establece el fundamento de toda ciencia en la misma conciencia, es decir, en la lógica del puro saber, que es el verdadero saber inmediato. Por lo tanto, no existe nada antes de ella³¹².

³¹¹ Voegelin define a este proceso de Hegel como un “juego” de la capacidad especulativa hegeliana que termina reemplazando al fundamento divino por la conciencia, entendida ésta no en un sentido general, sino la conciencia del mismo Hegel, cf. VOEGELIN E., *On Hegel*, 224-226.

³¹² “El comienzo es lógico, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el puro saber. Por eso, es mediato, en cuanto el puro saber es la última absoluta verdad de la conciencia. En la introducción se observó ya que la fenomenología del espíritu es la ciencia de la conciencia, que tiene por fin exponer que la conciencia tiene como resultado final el concepto de la ciencia, es decir, el puro saber. En este sentido, la lógica presupone la ciencia del espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro, y también contiene su mediación en general. En esta ciencia del espíritu, en sus manifestaciones, se parte de la conciencia empírica, sensible; y éste es el verdadero

Sin embargo, la conciencia no sólo es el fundamento de la ciencia, de la lógica en este caso, sino que es, además, el origen de la existencia de las cosas, puesto que es el comienzo de todas las cosas, sin ninguna otra referencia a una causa externa. El ser es lo que se inicia a partir de la mediación de la conciencia, se trata de un comienzo absoluto y abstracto que no admite otro fundamento.³¹³

La conciencia, por lo tanto, es el comienzo de la ciencia y la existencia, el principio absoluto de las cosas, de manera tal que toda búsqueda del ser consiste en una indagación sobre la obra de la conciencia. Investigación que resulta ser un proceso con tres etapas diferentes:

1- La conciencia es para sí misma su concepto. Esto significa que no sólo el objeto del pensamiento no se refiere a una realidad fuera del pensamiento mismo, sino que el concepto, que es idéntico al ser, es a su vez, idéntico a la conciencia. Por este motivo, la conciencia no hace otra cosa sino reencontrarse a sí misma en todo objeto y en todo acto, es la búsqueda de la superación de su limitación que permanece siempre encerrada en sí misma, porque no existe nada más allá que ella.

2- La conciencia se da a sí misma la propia medida. La verdad no se determina por la comparación de una idea con la realidad o por la aplicación

saber inmediato. En aquella misma ciencia, se examina qué contiene dicho saber inmediato. Con respecto a otras formas de conciencia, como por ejemplo la fe en las verdades divinas, la experiencia interna, el saber por revelación interior, etc, se muestran, después de breve reflexión, muy inadecuadas para ser presentadas como saber inmediato."HEGEL G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, ed Solar, Buenos Aires, 1993, 89.

³¹³ "Aquí el ser, es lo que comienza, presentado como surgido de la mediación y justamente de una mediación que es al mismo tiempo superación de sí misma; y se presenta con la presuposición del saber puro concebido como resultado del ser finito, es decir, de la conciencia....De modo que el comienzo tiene que ser absoluto, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia. Por consiguiente, tiene que ser algo absolutamente inmediato, o mejor, lo inmediato mismo" HEGEL G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, 90-91.

de una forma a la materia, o de un universal a un particular, sino por las relaciones que se pueden establecer entre los objetos que crea la conciencia y ella misma; toda investigación no es más que la comparación de la conciencia consigo misma. En este sentido, Hegel llama a la conciencia “su propia medida”.

3- La conciencia se prueba a sí misma, ya que mediante el conocimiento la conciencia da origen a sus objetos sin salir de sí misma, por consiguiente, la prueba de verdad de dicha conciencia está en su propia acción. Así parece estar asegurada, según este filósofo, la verdad, porque si la realidad es distinta de la conciencia, al relacionarse ambas de algún modo se alterarían³¹⁴.

En síntesis, lo que se presentaba a la conciencia como lo en sí (de las cosas) sólo es lo en-sí y para-sí de la conciencia misma. Éste es el principio de la conciencia tal como lo expone en la introducción a la **Fenomenología**, pues la investigación consiste en comparar a la conciencia con ella misma, y para alcanzar la verdad sólo hay que ver si el objeto pensado corresponde con su concepto. Esto significa que todo permanece en la conciencia³¹⁵.

³¹⁴ Cf. FABRO C., *La dialéctica de Hegel*, Nuevos Esquemas, Buenos Aires, 1969, 62-64.

³¹⁵ “La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella. Hay en ella un para otro, o bien tiene en ella, en general, la determinación del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que es también fuera de esta relación, es en sí: el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Pues bien, si llamamos al saber y a la esencia o a lo verdadero lo que es o el objeto, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos concepto a la esencia o al en sí del objeto y entendemos por objeto, por el contrario, lo que él es como objeto, es decir, lo que es para otro, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto”, HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003,57.

Para entender mejor la crítica de Voegelin a la filosofía hegeliana, deberíamos tener en cuenta que el principio de la conciencia es el fundamento para la explicación del proceso dialéctico, proceso que está compuesto de diversos momentos. Toda la filosofía de Hegel es un intento por exponer este retorno de la conciencia a sí misma en su búsqueda de la verdad. Se trata de indagar en todos los procesos del espíritu humano, en sus diferentes actividades espirituales y en sus diversas manifestaciones culturales e históricas, para lo cual establece el punto de partida, el principio de la autonomía del pensamiento, es decir, la afirmación de que el comienzo de la filosofía es absolutamente simple, o sea, sin presupuestos.

Así lo establece en la *Lógica*, cuando a partir de llevar a fondo el principio de la autonomía de la conciencia, determina los momentos de la dialéctica. El primero de ellos es el ser puro, absolutamente indeterminado y vacío. Éste es el único comienzo posible sin presupuestos, el ser es igual a sí mismo y a todo³¹⁶. Desde el punto de vista lógico, el ser puro es lo inmediato mismo, porque sólo el ser puro puede ser el comienzo; pero él es a la vez el fruto de esa reflexión, y por ende, el fruto de esa mediación que es la tarea de la razón removiendo del ser toda accidentalidad y particularidad.

El segundo momento de la dialéctica es la nada, pero no la nada de nada, sino la nada que está ligada al ser. Pues si el puro ser del comienzo es lo inmediato indeterminado, de hecho es nada en cuanto es precisamente la ausencia de toda determinación de aquel ser puro, la imposibilidad de cualquier clase de intuición: la nada pues está dentro del ser y la iniciación los contiene a ambos y a su unidad, como ausencia de determinación es el puro

³¹⁶ “Ser, puro ser – sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada, es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior....Es la pura indeterminación y el puro vacío-. No hay nada en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien, él es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo”, HEGEL G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, 107.

ser³¹⁷. La nada y el ser serán luego identificados con el Absoluto, pero lo que importa declarar es que la nada llega a ser el principio motor de la dialéctica, porque lo negativo es la energía que mueve el pensamiento del Yo puro. La nada es el mal que es necesario al ser, para que el bien se muestre y se afirme.

El tercer momento de la dialéctica es el devenir, como unidad de ser y no-ser. El devenir manifiesta que la realidad no puede permanecer en lo finito, sobre lo particular, porque lo finito en cuanto tal está penetrado por el no-ser y se convierte en otro, es decir, lo que ahora no es más y lo que no era ahora es. La oposición de ser y no-ser se da de manera inseparable, de forma tal que inmediatamente cada uno de ellos desaparece en su opuesto. La realidad del devenir es esta mutua pertenencia del ser y de la nada, la realidad es el ser de lo finito que se presenta como lo negativo que pasa a lo positivo³¹⁸.

Lo que Voegelin quiere decir calificando de “revolución egofánica” a la filosofía hegeliana es que todo el edificio conceptual se sostiene y reduce a la conciencia individual, debilitando así la consistencia de las cosas. Al colocar la razón humana como origen de los seres, Hegel suprime las diferencias entre lo humano y lo divino, convirtiendo al ser divino en la autoconciencia. Como señala Hans Georg Gadamer³¹⁹, la tesis más

³¹⁷ “Nada, la pura nada; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma...La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser”, HEGEL G.W.F., *Idem*, 108.

³¹⁸ “El puro ser y la pura nada son, por lo tanto, la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser (traspasado) en la nada y la nada (traspasada) en el ser. Pero, al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que ellos no son lo mismo, sino que son absolutamente diferentes, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto. Su verdad, pues, consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro: el devenir”, HEGEL G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, 108.

³¹⁹ GADAMER H.G., *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 2000, 50 y 78.

importante es la que sostiene que la conciencia es la autoconciencia, y que el yo es puro espíritu, como lo demostrará en la *Fenomenología*, a medida que va progresando en el proceso de conocimiento y deja la conciencia y la autoconciencia. La verdad del yo es el saber puro que alcanza su máxima realización en el saber absoluto; por lo tanto, en el origen y en el fin de todo está siempre la conciencia, como veremos a continuación en la experiencia de la misma.

En conclusión, no se puede asentir la tesis de Casanova. Voegelin no sólo no suscribe ningún principio de la filosofía hegeliana, sino que hace una dura crítica de este pensador calificando su teoría de “revuelta egofánica”. En efecto, la investigación de nuestro filósofo llega hasta el corazón de este idealismo panteísta: a la decisión de Hegel de fijar a su propia conciencia como origen absoluto de todo. Voegelin no sólo describe con claridad este proceso intelectual, sino que además especifica que de esta forma desaparece la trascendencia, y la conciencia de Hegel permanece como el único Fundamento de las cosas. Quizás la única posibilidad de admitir un hegelianismo en Voegelin sea encontrar un texto suyo que lo confirme, no parece que esto exista, pero si se hallara habría que encontrar en Voegelin el principio de contradicción como constitutivo del orden. Y esto es imposible por su reprobación de la dialéctica hegeliana.

6.2. La experiencia de la conciencia

Los estudiosos que califican a Eric Voegelin de pensador posmoderno aseveran de que él quiso rescatar el símbolo “trascendencia”, pero sin fundamentalismos, es decir, sin recurrir a ningún otro ser más que a la misma conciencia. Esta proclamación no podría ser ratificada, si se encontrara en Voegelin una crítica a la restricción de lo trascendente al entendimiento. Nuestro filósofo construye su teoría sobre el orden mediante la recuperación de los símbolos de la filosofía clásica, pero también a través del juicio sobre lo que estima como la inversión total del orden. Esta inversión es el resultado del reemplazo de un fundamento en el ser, como él reclama

para una concepción del orden, por un fundamento en la conciencia. Éste último resulta ser, dice Voegelin, una eliminación de la trascendencia.

La teoría voegeliniana sobre el orden conlleva, como dijimos, una visión sobre el desorden, y éste se explica, en última instancia, por la manera de concebir la relación entre la conciencia y la realidad. En efecto, el desorden consiste en la eliminación de la tensión por la cual la conciencia individual se orienta hacia la trascendencia, y siendo este impulso algo constitutivo de la conciencia, se produce una acción contra su ser y, por lo tanto, algo que la enferma.

Hegel es un autor clave para la comprensión del pensamiento voegeliniano, puesto que, como dijimos, toda la teoría sobre el orden de éste último se configura a partir de las filosofías platónica y hegeliana. Platón fue, según nuestro pensador, el primero y el que mejor explicó la necesidad de una referencia al mundo del más allá para lograr un orden en este mundo. Hegel, en cambio, fue el que realizó el proceso exactamente inverso, esto es, una inmanentización absoluta del más allá. De esa forma, toda la teoría voegeliniana sobre el orden remite a estos dos pensadores, como dos extremos, o bien, como las teorías sobre el orden y el desorden, respectivamente. Dicho proceso de inmanentización hegeliano se lleva a cabo en el seno de la conciencia, pues se trata de una nueva forma de concebir la relación entre la conciencia y la trascendencia, o mejor dicho, de concebir la trascendencia que sólo existe en la conciencia.

En el volumen V de *Order and History*, Voegelin desarrolla su visión de la filosofía hegeliana y su significado para la teoría sobre el orden. Esta investigación, inconclusa pues sólo escribió la primera parte cuando lo sorprendió la muerte, se centra en el fundamento metafísico-gnoseológico de las tesis de aquel filósofo alemán. Para comenzar con el análisis nuestro filósofo se pregunta acerca de las razones por las cuales se produce esta "resistencia" al orden como era concebido por los clásicos. No se debe caer en el error, dice Voegelin, de cosificar la verdad como si fuera una cosa que

está dando vueltas y que tiene que ser aceptada, porque si es rechazada deforma la estructura de la conciencia. La verdad es un símbolo generado a partir de la búsqueda del orden y tiene su sentido en el contexto de la *metaxy* de los movimientos divinos-humanos y sus oposiciones en dicha búsqueda. Como todo símbolo, surge de la respuesta humana al llamado de la realidad y tiene el carácter de un evento. Para definir este evento, habría que llamarlo "imaginación", puesto que, por medio de símbolos, el hombre representa su experiencia de tener parte en esta realidad que involucra los dos polos, es decir, su conciencia y el fundamento del ser. Y para explicar el concepto dice así:

"La imaginación, como una estructura en el proceso de la realidad que se dirige hacia su verdad, pertenece tanto a la conciencia humana en su ubicación corporal cuanto a la realidad que comprende al hombre localizado corporalmente como socio en una comunidad de ser. No hay verdad simbolizada sin el poder imaginativo del hombre para encontrar los símbolos que expresarán su respuesta al llamado de la realidad; pero no hay verdad para ser simbolizada sin la realidad abarcativa la cual las estructura como las del hombre con su conciencia participativa, experimenta el llamado y la respuesta, el lenguaje, y se ocurra la imaginación. A través del poder imaginativo del hombre esta realidad se dirige imaginativamente hacia su verdad".³²⁰

El hombre puede escapar, continúa Voegelin, de esta tensión hacia la trascendencia si él se imagina a sí mismo como el único creador de la verdad, puesto que el hombre siempre tuvo el sueño de tener el máximo

³²⁰ VOEGELIN E., *Order V*, 52: "Imagination, as structure in the process of a reality that moves toward its truth, belongs both to human consciousness in its bodily location and to the reality that comprehends bodily located man as a partner in the community of being. There is no truth symbolized without man's imaginative power to find the symbols that will express his response to the appeal of reality; but there is no truth to be symbolized without the comprehending It-reality in which such structures as man with his participatory consciousness, experiences of appeal and response, language, and imagination occur. Through the imaginative power of man the It-reality moves imaginatively toward its truth".

poder sobre la realidad, es decir, de hacer de su imaginación una potencia creadora. Y esto es lo que expresan algunos símbolos desde la antigüedad como: *hybris*, *pleonexia*, *alazoneia tou biou*, *supervía vitae*, *libido dominandi*, etc. Esta perversión de la imaginación es una de las constantes de la historia y seguramente no desaparecerá en el futuro, y ella no se produce por un error en un silogismo o en un sistema, sino por la capacidad del hombre de dirigirse hacia el fundamento del ser. Es esa voluntad de poder, la soberbia, esa voluntad de hacer valer su opinión propia, la que se convierte en el alma como una “fuerza de resistencia” a la participación en el orden³²¹.

Para evitar ser vencido por esas fuerzas de resistencia, el hombre debería tomar conciencia de que él es un ser que busca permanentemente ese fundamento del ser que le da sentido a su existencia histórica. El ser humano tiene que ser consciente de su estado de ignorancia y de la profunda necesidad que tiene su alma de esa verdad trascendente. Él tiene que saber cuál es su rol en esta participación del proceso de la experiencia, la imaginación y la simbolización. Para no caer en la deformación de los símbolos no tiene que convertir su investigación en principio absoluto de las cosas; y para evitar eso le serviría usar de su memoria:

“Él puede recordar su experiencia de los movimientos y contra movimientos en la *metaxy* como la realidad desde la cual han surgido sus conocimientos y criterios sobre el verdadero orden, y puede expresar su recuerdo a través de símbolos reflexivos tales como la tensión de la *metaxy*, los polos de la tensión, las cosas y en el Más Allá, la realidad de la cosa y la realidad misma, lo humano y lo divino, la intencionalidad y la luminosidad, la paradoja de la conciencia-realidad-lenguaje, y el complejo de participación-afirmación-afirmación de sí”.³²²

³²¹ Cf. VOEGELIN E., *Order V*, 54.

³²² VOEGELIN E., *Order V*, 55: “He can remember his experience of movements and countermovements in the *metaxy* as the reality from which his assertive insights into true order have emerged, and he can express his remembrance

Estos símbolos son manifestaciones de la conciencia, la cual está estructurada no sólo por la paradoja de la intencionalidad y luminosidad, sino también por la conciencia de la paradoja, y que puede ser caracterizada por el recuerdo de la distancia reflexiva, lo que Platón llamaba *anamnesis*. En la actualidad, la deformación de esta experiencia se produce por reducir los símbolos a conceptos o cosas, por fragmentar el proceso, o bien, por convertir las partes de la realidad en una hipótesis.

Voegelin señala tres cuestiones a tener en cuenta para comprender el fenómeno de la deformación de esta experiencia del orden. En primer lugar, aquello que es objeto del *oblivion* (olvido) no es un objeto externo, sino que forma parte de la estructura de la conciencia, por lo tanto interviene la decisión voluntaria de no tenerlo en cuenta. En segundo lugar, cuando el hombre no tiene conciencia de participar de la comunidad del ser junto con el ser divino, ocurre lo que Platón denominaba *anoia* (locura). En tercer lugar, la estructura de la conciencia no es un objeto a describir sino su presencia reflexiva en la conciencia misma. Por lo tanto, es posible llegar a una historia del orden ya que hay un proceso histórico de reflexiones y simbolizaciones, de esos actos cognitivos de la conciencia.

Estas afirmaciones sirven para comprender la filosofía de Hegel, el máximo representante del idealismo alemán, porque éste pensador quiso construir una reflexión de la "identidad", como dice Voegelin, por oposición a los símbolos filosóficos de la "distancia". Hegel se propuso, en efecto, atacar la deformación de la conciencia a través de la metafísica, como aparece claramente en la *Ciencia de la Lógica*, centrando la cuestión en el análisis de la conciencia, es decir, en la construcción intencional de la realidad. El yo pasó a convertirse en el centro de toda la reflexión, tal como lo había

through such reflective symbols as the tension of the *metaxy*, the poles of the tension, the things and their Beyond, thing reality and It-reality, the human and the divine, intentionality and luminosity, the paradox of consciousness-reality-language, and the complex of participation-assertion-self-assertion".

propuesto Fichte. De allí que aparecieran nuevos símbolos, como “especulación”, con los cuales se describe la acción de la conciencia, pero, esta vez, permaneciendo en los límites de ésta, sin ir más allá de su propio proceso de reflexión; con lo cual se produjo, agrega nuestro autor, el eclipse del más allá, de ese símbolo elaborado por Platón, quedando la conciencia como última revelación de la conciencia existencial y transformando la historia del orden en una historia de los esfuerzos de la conciencia del filósofo, o sea, en el estudio de su sistema de pensamiento.³²³

Esta nueva forma de pensar el orden en la filosofía, que es el resultado de la creación de la imaginación especulativa como fuente de la verdad en la historia, fue un acontecimiento realmente revolucionario, una verdadera reformulación del “espíritu” y de su relación con las cosas son filosofías que podrían llamarse “filosofía del yo”, o bien, “filosofía de la identidad”, que establecen un nuevo concepto de “ser” y que retoman antiguas ideas gnósticas, para elaborar nuevos símbolos:

“Este es el problema del caso alemán. Un ataque abarcador a los símbolos, sólidamente detallado, históricamente reconocido, que han perdido su sentido – el intento de recuperar “la experiencia de la conciencia” de la cual los símbolos emergentes obtengan su sentido- sucumba a la deformación a través del deseo de dominar en el modo de la cosa-realidad sobre la experiencia recuperada. La ambigüedad de la formación-deformación en un nuevo nivel de diferenciación experimental es la razón por la cual la investigación analítica del evento ha permanecido inconclusa hasta ahora.....Los constructores del Sistema de identidad, especialmente Hegel, eran maestros de su problema; ellos sabían lo que querían y lo expresaban con una claridad sin igual sólo por el componente deformativo de su empresa. Ellos quisieron crear, como lo expresó Hegel en su

³²³ Cf. VOEGELIN E., *Order V*, 65.

Phaenomenologie, una Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins- una Ciencia de la experiencia de la conciencia”.³²⁴

Hegel, sostiene Voegelin, ha cambiado el sentido clásico de la filosofía, esto es, un amor a la sabiduría por un amor al conocimiento, que ha convertido luego en “conocimiento real”, y finalmente, en “conocimiento absoluto”. Éste es el “corazón de la ambigüedad”, puesto que el amor por la sabiduría consistía en una tensión amorosa hacia el más allá. La dialéctica recorre un proceso ambiguo al cambiar, inteligentemente, el objeto por la experiencia de la conciencia, porque éste ya no es más un objeto externo, sino la conciencia misma. Este “movimiento” del objeto de la experiencia, dice Voegelin, lo hace Hegel en la *Fenomenología*:

“Este movimiento, advierte Hegel, no debe ser confundido con el movimiento del conocimiento que avanza en el nivel de lo que se llama convencionalmente experiencia, en la cual la verdad basada en la observación de una cosa puede ser externamente falsificada por la observación conflictiva de otra cosa. El nuevo objeto no surge como un objeto externo, sino a través del “giro de la conciencia” (Umkehrung des Bewusstsein) (74). El Umkehrung es “adición nuestra” (unsere Zutat); a través de la “adición”, la “sucesión de las experiencias de la conciencia se constituye como curso de la ciencia”; la sucesión no es en cuanto tal un curso

³²⁴ VOEGELIN E., *Order V*, 68: “This is the problem of the German case. A solidly detailed, historically knowledgeable, comprehensive attack on symbols that have lost their meaning – the attempt to recover “the experience of consciousness” from which the emerging symbols derive their meaning- succumbs to deformation through the desire to dominate in the mode of thing-reality over the experience recovered. The ambiguity of formation-deformation on a new level of experiential differentiation is the reason why the analytical exploration of the event has remained inconclusive to this day....The constructors of the Identity-System, especially Hegel were a master of their problem, they knew what they wanted and expressed it with a clarity impaired only by the deformative component of their enterprise. They wanted to create, as Hegel formulated it in his *Phaenomenology, una wissenschaft der Erfahrung des bewusstsein- a Science of Experience of Consciousness*”

de la ciencia ya que la conciencia en el “primer” nivel de la experiencia en el modo sujeto-objeto de lo que “nosotros contemplamos” (74).³²⁵

Voegelin agrega una crítica más a la obra de Hegel: la deformación de la *periagoge* de Platón. El prisionero de la caverna, en el mito platónico, deja de mirar las sombras en el muro y se vuelve y asciende hacia la luz. Un movimiento similar realiza Hegel, dice Voegelin, al volverse contra la metafísica; pero, a diferencia de aquel, la luz que recibe no viene del más allá, sino de la “adicción nuestra”, de la acción afirmativa misma de la conciencia.

El proceso de deformación continúa con la aceptación de la conciencia como la “primera” experiencia, el modelo con el cual se tiene que medir la estructura de la conciencia, con lo cual se invierte el orden relacional de la formación –deformación. Hay, además, un uso poco claro del lenguaje respecto de los pronombres, porque Hegel no deja en claro qué significa el *unsere* (nosotros) que lleva a cabo esta acción intelectual. Sólo se puede ver que se trata de la conciencia, en la cual coinciden sujeto y objeto del conocimiento, movimiento y principio del mismo. Otra de las diferencias entre Platón y Hegel es que, en aquél, el proceso de acceso a la luz queda abierto, resulta ser una tarea para la filosofía, en cambio, para éste, él mismo es el principio y el fin de una luz que se presenta como un Sistema absoluto concluido. Hegel deforma los símbolos de Platón y produce una inversión de la conciencia en la inconciencia:

³²⁵ VOEGELIN E., *Order V*, 70-71: “This movement, Hegel warns, must not be confused with the movement of knowledge advancing on the level of conventionally so-called experience, in which the truth based on the observation of one thing can be externally falsified by the conflicting observation of another thing. The new object does not arise as a new external object, but through a “turning around of consciousness” (*Umkehrung des Bewusstseins*) (74). The *Umkehrung* is “our addition” (*unsere Zutat*); through the addition, the succession of experiences of consciousness elevates itself to a course of science”; the succession is no such course of science for the consciousness on the “first” level of experience in the subject-object mode “that we contemplate” (74)”

“Hegel quiere crear una ciencia de la “experiencia de la conciencia” y procede eliminando de la conciencia del filósofo la experiencia del ser arrastrado por la realidad divina del más allá en su búsqueda de la verdad”.³²⁶

Vamos a explicar ahora en qué consiste esta ciencia de la experiencia de la conciencia que construye Hegel a partir de la afirmación del “principio de la conciencia”. Esta experiencia estriba en el movimiento dialéctico por el cual brota en el interior de la conciencia un objeto nuevo, como objeto verdadero de la misma; pues la conciencia procura el conocimiento de la cosa en sí, la cual está en nosotros. Es ella misma su concepto, de allí que no tenga necesidad de salir de sí, como lo expone en la *Fenomenología*. Esta obra, como señala Nicolai Hartmann, pretende ser una teoría universal del conocimiento pero como teoría de la experiencia, pues la autoconciencia no se da por supuesta, sino que es el fruto de lo que el sujeto “experimenta” ante lo que le es dado, y de esta manera se experimenta a sí mismo³²⁷. Se trata de una descripción de los fenómenos, del sujeto y del objeto, tal como se ofrecen gradualmente. Por eso, es una verdadera “fenomenología” de la conciencia, pues en ese proceso gradual el sujeto se intuye a sí mismo, y su autoconocimiento progresa por el creciente conocimiento del objeto³²⁸.

Dicho proceso gradual del conocimiento comienza con la primera experiencia gnoseológica, la certeza sensible, como la llama Hegel. Éste es

³²⁶ VOEGELIN E. *Order V*, 74: “Hegel wants to create a “science of the experience of consciousness” and proceeds by eliminating from consciousness the philosopher’s experience of being drawn into his quest for truth by the divine reality from the beyond”

³²⁷ Cf. HARTMANN N., *La filosofía del idealismo alemán*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960, 110-113.

³²⁸ Cf. URDANOZ T., *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid, vol.IV, 323. La *Fenomenología* es una obra propedéutica que lleva al hombre desde el conocimiento sensible al saber absoluto. Y se basa en tres principios: la idea de un espíritu absoluto que se desarrolla en la historia, la dialéctica, con sus momentos; y la identificación de lo real y lo ideal en la conciencia.

el saber de lo inmediato, es el saber más verdadero, y es la certeza que se muestra como la verdad más abstracta y pobre, ante el cual sólo está la conciencia como puro esto³²⁹. La conciencia hace la experiencia de que el objeto es, en verdad, algo diferente de lo que parece ser, pues el “esto” (universal abstracto) no expresa nada de él. El “esto” sensible es inalcanzable al lenguaje, que es propio de la conciencia, de lo en sí universal. Es la percepción la que va a lograr lo que no puede hacer la certeza sensible, es decir, captar lo “verdadero” en cuanto algo universal. En esta etapa, se establece una nueva relación entre el objeto y la conciencia, pues aquel se hace autónomo, independiente de ésta, la cual se refiere a él, pero no de modo esencial, el se pone como un *no esto*, como una nada determinada que se convierte en algo universal.³³⁰

Esta percepción no es, según el filósofo alemán, una aprehensión pura y simple, sino que, en su aprehensión, la conciencia, al mismo tiempo se refleja dentro de sí, partiendo de lo verdadero. El objeto se disuelve, pues es

³²⁹ “El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es el mismo saber inmediato, saber de *lo inmediato* o de *lo que es*...El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. Este conocimiento se manifiesta, además, como el *más verdadero*, pues aún no ha dejado a un lado el objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es, en esta certeza, solamente como puro yo, y el yo es en ella como puro éste y el objeto, asimismo, como puro esto.”HEGEL G.W.F. , *Fenomenología del Espíritu*, 63.

³³⁰ “El esto se pone, pues, como *no esto* o como superado y, por tanto, no como nada, sino como una nada determinada o una nada de un contenido, a saber, del esto. De este modo, sigue presente aquí lo sensible mismo, pero no como debiera serlo en la certeza inmediata, como lo singular supuesto, sino como universal o como lo que se determinará como propiedad. La superación presenta su verdadera doble significación, que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un negar y un mantener; la nada, como nada del esto, mantiene la inmediatez y es ella misma sensible, pero es una inmediatez universal. Pero el ser es un universal porque tiene en él la mediación o lo negativo; en cuanto expresa esto en su inmediatez, es una propiedad distinta, determinada”, HEGEL G.W.F. , *Fenomenología del Espíritu*,72.

la conciencia la que unifica las diferentes propiedades y las hace ser una. El entendimiento penetra en las cosas hasta su “fundamento” y allí encuentra lo “universal incondicionado”. No llega a captar la esencia, sino sólo su manifestación a través de ella, y lo que capta es el puro más allá de ella, es decir, lo suprasensible.³³¹

En la fase siguiente del proceso, el entendimiento percibe las leyes que constituyen el fenómeno y la negación del mismo, es decir, su diferencia universal. Con su actividad, el entendimiento se separa del fenómeno, lo rechaza y se eleva al descubrimiento de sí mismo, a la autoconciencia. De esta manera, mediante este proceso dialéctico, el entendimiento hace la experiencia de penetrar en el fundamento del fenómeno, no experimentando algo extraño más allá, sino que experimentándose a sí mismo. El entendimiento y el fenómeno son sólo momentos de la autoconciencia, esencias que tienden a desaparecer.³³² La autoconciencia se reconoce a sí misma, en primer lugar, por su separación de lo “otro”, que se le presenta

³³¹ “El ser del mismo (del objeto) para la conciencia es mediado por el movimiento de la manifestación, en el que el ser de la percepción y lo objetivo sensible en general tiene solamente una significación negativa y la conciencia, por tanto, se refleja en sí, partiendo de ello, como en lo verdadero, pero como conciencia vuelve a convertir este algo verdadero en interior objetivo, distinguiendo esta reflexión de las cosas de su reflexión en sí misma, del mismo modo que el movimiento mediador sigue siendo para ella algo objetivo. Este interior es, por tanto, para la conciencia, un extremo frente a ella; pero es también, para ella, lo verdadero, puesto que en ello tiene, al mismo tiempo, como en el en sí, certeza de sí mismo o el momento de su ser para sí”, HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 89.

³³² “El ser de la suposición, lo singular y, contrapuesta a ella, la universalidad de la percepción, al igual que el interior vacío del entendimiento no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones o diferencias que para la conciencia son ellas mismas, al mismo tiempo, nulas o no son tales diferencias, sino esencias que tienden puramente a desaparecer. Así, pues, sólo parece haberse perdido el momento principal mismo, a saber: *la subsistencia simple independiente* para la conciencia. Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro; la diferencia no es, y la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia”, HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 108.

como vida autónoma, pero al hacer la experiencia del objeto, lo supera y lo engendra nuevamente.³³³

La autoconciencia se desarrolla en el plano de las relaciones con el fenómeno. El Sí mismo se presenta como desdoblado y diversificado. Por eso, todo hacer del Sí mismo se desdobla en actos y en contra-actos. El individuo comprende su autoconciencia como un ser para sí y, por eso, apetece la aniquilación del individuo extraño. En esta dialéctica de oposición, la tarea de la autoconciencia es la negación, que Hegel explicará mediante la metáfora del “señor y el siervo”, pues la autoconciencia se afirma a sí misma en oposición dialéctica con el otro.³³⁴

Si la conciencia logra la independencia es libre, es conciencia pensante, se piensa a sí misma y es su propia libertad, se convierte en conciencia feliz, y no necesita desdoblarse en conciencia mudable y en otra inmutable,³³⁵ la primera, referida al hombre, y la segunda, aquella que el hombre le confiere a un ser trascendente, Dios. Cuando la conciencia descubre que el más allá al que le atribuía toda realidad y perfección, no está fuera de ella, sino en ella misma, supera la trascendencia como tal, y en la

³³³ “La conciencia, tiene ahora como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla sellado para ella con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera esencia, y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma.” HEGEL G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, 108.

³³⁴ “el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser *para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que, en ella, no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*”, HEGEL G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, 116.

³³⁵ Cf. URDANOZ T., Historia de la filosofía, 329.

trascendencia, se reconoce a sí misma.³³⁶ Como indica Jean Hippolite, si la conciencia no deja de lado la idea de un ser infinito y trascendente, no puede dejar de ser una mera conciencia desgraciada, en la que predomina al frustración como efecto de la escisión interior. La libertad, el verdadero objetivo de todo hombre, se alcanza mediante el reconocimiento de la identidad entre lo finito y lo infinito, o mejor dicho, por la conciencia de que el infinito se realiza en los diferentes seres finitos, de manera dialéctica y evolutiva.³³⁷

De cuanto llevamos dicho hasta aquí podemos concluir que el juicio de Voegelin sobre la filosofía hegeliana es acertado, pues Hegel lleva a cabo una verdadera eliminación del Más Allá. En efecto, la experiencia de la conciencia produce un reemplazo del fundamento divino por un fundamento en la conciencia. Voegelin juzga este proceso como una “deformación metafísica”, puesto que se deja de lado el fundamento en el ser. Luego, para que exista el orden según la filosofía voegeliniana no es suficiente con rescatar el símbolo, como sostienen los investigadores que hemos citado en la introducción, sino que es preciso que el símbolo “trascendencia” tenga un fundamento real en el ser y no en la conciencia. Voegelin, por lo tanto, rechaza que la conciencia sea el fundamento del orden.

³³⁶ “Sólo cuando la razón aparece como reflexión desde esta certeza contrapuesta aparece su afirmación de sí, no sólo como certeza y aseveración, sino como verdad, y no solamente junto a otras verdades, sino como la verdad única. La aparición inmediata es la abstracción de su ser presente, cuya esencia y ser en sí son el concepto absoluto, es decir, el movimiento de su ser devenido...La razón es la certeza de ser toda realidad. Pero este en sí o esta realidad es algo completamente universal, la pura abstracción de la realidad. Es la primera positividad que la autoconciencia es en sí misma, para sí y yo, por tanto, solamente la pura esencialidad de lo que es o la categoría simple. La categoría, que tenía fuera de este caso la significación de ser la esencialidad de lo que es, la esencialidad indeterminada de lo que es en general o de lo que es frente a la conciencia, pasa a ser ahora esencialidad o unidad simple de lo que es solamente como realidad pensante; o bien significa que autoconciencia y ser son la misma esencia; la misma, no en comparación, sino en y para sí”, HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 145.

³³⁷ Cf. HIPPOLITE J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, ed. Calden, Buenos Aires, 1970, 29-38.

A continuación veremos un aspecto esencial de la teoría voegeliniana del orden, su crítica a la noción de trascendencia en Hegel, noción construida a partir de la relación entre lo finito y lo infinito en el interior de la conciencia.

6.3. La conciencia es la trascendencia

Por último nos queda por saber qué dicen los textos voegelinianos sobre la restricción de la trascendencia al ámbito del entendimiento, pues si él considerara que con conservar el símbolo “trascendencia”, sin un fundamento en el ser, no es suficiente para construir una visión sobre el orden, entonces, no se pudo aceptar la desvirtuación de su filosofía, que han hecho los autores que hemos citado al inicio de este capítulo, que sostienen que Voegelin, como un pensador posmoderno, se contenta con rescatar el concepto sin caer en el fundamentalismo de buscar algo más que esa realidad mental.

La teoría sobre el orden se resuelve, según Voegelin, en la relación entre la conciencia y la trascendencia, puesto que la realidad está estructurada a partir de estos dos elementos, que no son cosas en sí que existen independientemente una de otra, sino los dos polos existenciales de una misma realidad. El orden indica primaria y principalmente la dirección hacia un fin, por lo tanto, si se elimina ese fin, desaparece con él la posibilidad de un orden. Y esto se produce cuando se cae en el error de pensar que una de estas realidades existe autónomamente. En el centro de la filosofía voegeliniana, se halla esta visión de la realidad que comprende a todos los seres. Por eso, nuestro autor asume la intención filosófica de Platón: destacar la necesidad del más allá como fin y sentido de los seres de este mundo. Y también por este motivo ve en Hegel el polo opuesto a esta comprensión del orden por haber eliminado la trascendencia incorporándola a la conciencia e identificándola con la misma.

Voegelin se pregunta, entonces, por qué se produce este fenómeno, siendo la tensión hacia la trascendencia como un ser distinto de sí algo

inherente a la conciencia. Así toma un concepto de la psicología de Jung para explicar mejor el proceso de la dialéctica, y dice que, en Hegel, se produce un *oblivion* (olvido), el cual origina una deformación de la conciencia, pero que no se trata de un simple error de comprensión:

“Las (transformaciones de la conciencia) suponen más bien la estructura noética, junto con su simbolización platónica, muy presente en la conciencia de Hegel, mientras al mismo tiempo no se quiere que esta presencia se haga presente. Estamos frente a un deliberado acto de olvido de la imaginación y tenemos que preguntarnos por las razones experimentales por las que la simbolización de la existencia en tensión hacia el más allá fue aborrecible para Hegel como pensador quien articuló representativamente el inconsciente de su época. Cuál es la necesidad detrás de su espalda que lo fuerza a deformar el *Nous*?”.³³⁸

El filósofo idealista realiza la eliminación del más allá oponiendo el símbolo *Geist* al *Nous* de Platón. La elección de este nuevo símbolo es inteligente, porque usa el concepto en diferentes sentidos, como expresión de la dimensión espiritual del ser humano, pero también como representación de lo absoluto, siendo como es, además, un símbolo propio del ámbito de la religión cristiana para referirse a lo divino. Como hemos señalado antes, para Voegelin, esta desvirtuación de la trascendencia se explica como una rebelión contra algunas deformaciones conceptuales racionalistas:

“El Más Allá, el símbolo creado por Platón para expresar su experiencia de la realidad divina como formativamente presente en los movimientos de participación en la *metaxy*, se habían convertido en un objeto espacialmente localizado, un *Jenseits* de este mundo; y la simbolización

³³⁸ VOEGELIN E. *Order* V, 77: “They rather presuppose the noetic structure, together with its Platonic symbolization, to very much present in Hegel’s consciousness, while at the same time this presence is willed not to be present. We are faced with a deliberate act of imaginative oblivion and have to ask for the experiential reasons why the symbolization of existence in tension toward the Beyond was obnoxious to Hegel as the thinker who representatively articulated the unconscious of his age. What is the necessity behind his back that forces him to deform the *Nous*?”

platónica del divino Nous como Ser más allá de las seres finitos había sido transformado en el concepto de un ser cosa pensado más allá de los seres cosas. En el lenguaje de Hegel, los símbolos experimentales de Más Allá y Ser se han convertido en entidades con un artículo definido, *das Jenseits*, *das Sein*".³³⁹

Esta transformación que produjo la dialéctica no es sólo una modificación conceptual, sino una rebelión directa contra lo divino entendido como un Ser trascendente que es Causa y Fin de todas las cosas, por eso, Voegelin precisa así el punto de llegada de este proceso:

“Conceptuales y espirituales, los símbolos helénicos y judeo-cristianos habían sido transformados en conceptos intencionales para ser manipulados por pensadores proposicionales. Este es el logro irreversible de Hegel, haber entendido minuciosamente la dominante deformación de los símbolos; esta es el gran error de Hegel haber intentado una solución fusionando la realidad en sí y la realidad pensada en el nuevo simbolismo del *Sein*, un sujeto que despliega su sustancia en el proceso histórico “dialécticamente” hasta alcanzar su *eschaton*, su Fin, en una conceptualización completamente articulada de su auto-conciencia, no comprendiendo de esta manera la realidad comprendida”.³⁴⁰

El proceso dialéctico reduce la divinidad a un sujeto gramatical y, por ende, a un ser superfluo, en un *senseles sound* (sonido sin sentido), en un

³³⁹ VOEGELIN E., *Order V*, 79: “The Beyond, the symbol created by Plato to express his experience of divine reality as formatively present in the participatory movements in the *metaxy*, had become spatially located object, a *Jenseits* of this world; and the Platonic symbolization of the divine Nous as Being beyond finite beings had been transformed into concept of a being thing beyond the being things”

³⁴⁰ VOEGELIN E., *Order V*,79: “Noetic and pneumatic , Hellenic and Judeo-Christina symbols had been transformed into intentionalist concepts to be manipulated by propositional thinkers. It is Hegel's irreversible achievement to have thoroughly understood the dominant deformation of symbols; it is Hegel's grandiose failure to have attempted a solution by fusing the It-reality and the thing-reality into the new symbolism of the *Sein*, a subject that unfolds its substance in the historical process “dialectically” until it reaches its *eschaton*, its End, in fully articulate conceptualisation of its self-consciousness, thus out-comprehending the comprehending reality.”

movimiento conceptual en el que ser y pensar se identifican plenamente. De hecho, esta dialéctica también genera confusiones lingüísticas, puesto que el lenguaje sobre el conocimiento nos refiere, dice nuestro pensador, a cosas que no son sólo nuestra conciencia. La ambigüedad de su lenguaje se explica sólo como rechazo a la idea de Dios como causa y fin de las cosas. De todas maneras, la agudeza del pensamiento de Hegel hace que no se oponga al concepto en cuanto tal, sino a la idea de Dios entendido en el sentido monoteísta. Hegel está dentro de la corriente de pensadores que se han propuesto declarar que Dios ha muerto, junto el Marques de Sade, Feuerbach, Marx, Nietzsche, etc.. Con este proceso dialéctico, dice Voegelin, no sólo se elimina la presencia de Dios sino que, desde la perspectiva de la teoría del orden, desaparece la distancia reflexiva entre la conciencia y la trascendencia. Por eso, para concluir, Voegelin cita las tres cuestiones más importantes respecto de lo divino planteadas en la *Fenomenología*: la muerte, la parusía y el recuerdo:

“El sabía que los dioses no estaban muriendo por primera vez en la historia cuando mueren en su “edad moderna”. En las civilizaciones antiguas los dioses también habían muerto....Hegel sabía, además, que los dioses, aún cuando mueren en la historia como víctimas del proceso de diferenciación de la verdad, tienen que ser “recordados” como dioses vivientes porque su pluralidad en la coexistencia y sucesión es la Parusía de Más Allá que vive....Hegel sabía que el Dios muerto estaba aún suficientemente vivo como para celebrar una Parusía en el Sistema de la Ciencia; en la *Phaenomenologie*, la teología tripartita es seguida por la Parusía en el capítulo conclusivo sobre “El conocimiento Absoluto”, si bien es una parusía libidinosa deformada por la especulación de la afirmación misma de Hegel. Más importante, finalmente, como un conocedor de los antecedentes históricos de sus propios esfuerzos analíticos, a Hegel le era familiar el simbolismo del Recuerdo de Hesíodo....Hesíodo simbolizaba dentro de los límites de su lenguaje compacto, la distancia del “recordar”, y la experiencia del Más Allá divino y de su parusía en el dios que vive y que muere. Al diferenciar la experiencia de la distancia reflexiva él abrió la conciencia al proceso de la realidad como una historia no concluida. Hegel,

por su parte, comprendió el Recuerdo bastante bien como lo que constituye la conciencia histórica, pero él quiso terminar la historia”.³⁴¹

Voegelin, en uno de los ensayos que lleva por título *La muerte de Dios*, señala a la *Fenomenología* como el *magnum opus* de la muerte de Dios. Luego de haber afirmado que la eliminación de Dios en Marx está dentro de la corriente gnóstica que se propone destruir el orden del ser y crear uno nuevo, en el cual el hombre sea un ser que existe por sí mismo, nuestro filósofo dice que, en la obra de Hegel, hay un nuevo orden del ser:

“Queda extinguido el carácter preexistente del orden del ser, lo mismo que la situación del hombre en él; el ser del yo y del mundo queda reducido al saber de lo inmediato o existente; se declaran como de escasa importancia las cuestiones de la totalidad del orden del ser, en el que acontece ese saber; la prohibición de preguntar se constituye así de una manera formal en el principio de la especulación. A partir de aquí el contenido del orden del ser- que al filósofo le ha sido dado como anterior y preexistente- se construye sistemáticamente como la serie de las fases de la conciencia que, en este despliegue dialéctico, se van derivando de la conciencia inicial de la certeza sensible. La *Phaenomenologie* es filosófica en su terminología;

³⁴¹ VOEGELIN E., *Order V*, 84-85: “He knew that the gods were not dying for the first time in history when they die in his “modern age”. In the ancient civilizations the gods had died, too... Hegel knew, furthermore, that the gods, even though they die in history as the victims of the differentiating process of truth, have to be “remembered” as living gods because their plurality in the co-existence and succession in the Parousia of the living Beyond... Hegel knew that the dead God was alive enough to celebrate a Parousia in the System of Science; in the *Phaenomenologie*, the *theologia tripertita* is followed by this Parousia in the concluding chapter on “The Absolute Knowledge” a Parousia even if it is libidinally deformed by Hegel’s self-assertive speculation. Most important finally, as a connoisseur of the historical antecedents to his own analytic efforts, Hegel was familiar with the Hesiodan symbolism of Remembrance...Hesiod symbolized, within the limits of his compact language, the “remembering” distance to the experience of the not- experientiable divine Beyond and its Parousia in the god who live and die. By differentiating the experience of reflective distance he opened consciousness for the process of reality as an unfinished story. Hegel, in his turn, understood Remembrance quit well as the constituent of this historical consciousness, but he wanted to finish the story.”

pero es radicalmente antifilosófica en su sustancia e intención. Debe ser considerada obra de la magia, una de sus grandes obras".³⁴²

La muerte de Dios es, entonces, una acción de la dialéctica, porque Dios se ha convertido en autoconciencia. La conciencia es la que crea al ser, a todos los seres; se crea a sí misma, por eso, el sistema produce la muerte de Dios.³⁴³ En la historia, no queda más que la conciencia y su devenir sin un fin, es decir, la desaparición de toda posibilidad de realización del orden del ser.

Para comprender el alcance de las afirmaciones de Voegelin sobre la filosofía hegeliana, vamos a seguir la exposición sobre la fenomenología de la religión en la última parte de la *Fenomenología*. La religión es presentada como el despliegue de todas las potencialidades del espíritu, como una fase más del proceso dialéctico del conocimiento que comenzara con la certeza sensible; como dice Hegel, es la realidad existente del espíritu entero, la totalidad de los momentos de la conciencia.³⁴⁴ La religión es fruto de uno de

³⁴² "The nature of the order of being, as it given, together with the man placed in it, it is obliterated: The being of the world and ego is restricted to the knowledge of the immediate or existent; questions about the context of the order of being, in which this knowledge occurs are declared irrelevant; the prohibition of question is solemnly made a principle of speculation. From this beginning the substance of the order of being- which for the philosopher, is something given- is systematically construed as a succession of phases of consciousness that proceed in dialectical development from the initial consciousness of sensible certitude. In its language the *Phänomenologie* is philosophical in its substance and intention it is radically antiphilosophical. It must be recognized as a work of magic- indeed it is one of the great magic performances" , VOEGELIN E., *The morder of God, in Science, Politics and Gnoscticism*, 287.

³⁴³ Con ironía Voegelin sostiene que, siguiendo la obra de Hegel, se puede establecer la fecha de la muerte de Dios, es decir, la fecha en que el mismo Hegel se convierte en Dios: 1807, cf. VOEGELIN E., *On Hegel*, 229.

³⁴⁴ "Como primeramente se diferencian la autoconciencia y la conciencia en sentido propio, la religión y el espíritu en su mundo o el ser allí del espíritu, éste último consiste en la totalidad del espíritu, en cuanto sus momentos se presenta como desgajados y cada uno para sí. Pero los momentos son la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu; -el espíritu en efecto, como espíritu inmediato, que no es todavía la conciencia del espíritu. Su totalidad unificada constituye el espíritu en su ser allí mundano en general; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba

esos momentos del desarrollo de la autoconciencia en la que ésta se “intuye” tal cual es. La religión, en cuanto saber, es esencialmente una “intuición” de Dios. Las formas de esta intuición, además, son diversas, según el momento en el que sea aprehendido en la esencia de Dios, como momento el espíritu absoluto, o sea intuido como configuración. Los momentos cambian, se trata de un movimiento, pero la religión como tal supone el curso entero de esos movimientos y es la simple totalidad de ellos. Sin embargo, no hay que perder de vista, como señala Jean Hippolite, que, para Hegel, la religión es un fenómeno supra-individual, porque pertenece a la totalidad única y singular que es el espíritu de un pueblo, como una de sus manifestaciones más importantes.³⁴⁵

La conciencia religiosa acompaña a todas las formas fenoménicas del espíritu, pues hay un saber oculto de la ley divina en todos los grados del espíritu. Este saber es común a todos los hombres, aunque en algunos se ofrece claramente como objeto, con una configuración particular e intuitiva, dando lugar a la religión propiamente dicha.³⁴⁶ Las diversas configuraciones de la religión dependen de las diversas configuraciones que se tenga de su objeto: lo Absoluto. Éste es intuido según las diferentes formas del ser y, en cada una de ellas, hay un determinado contenido de verdad. Para Hegel, hay tres grandes grados: la intuición de Dios en la forma de la naturaleza, la intuición de Dios en las obras de arte y la intuición de Dios en la verdadera forma originaria del espíritu. Son los grados que corresponden a la religión natural, a la del arte y a la revelada, tal como las presenta en la *Fenomenología*. El primer grado se inicia con la “divinidad luminosa” que se expresa a través de las tinieblas; sigue luego la divinización del animal y de la

señalábamos. La religión presupone todo el curso de estos mismos y es la simple totalidad o el absoluto de sí mismo de ellos.”, HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 397.

³⁴⁵ Cf. HIPPOLITE J. , *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, ed. Calden, Buenos Aires, 1970, 17-28.

³⁴⁶ Cf. HARTMANN N., *La filosofía del idealismo alemán*, 185.

planta, en la que se venera lo viviente, y se llega, finalmente, a la representación del "Arquitecto". En este último, el espíritu ya aparece en la forma abstracta del entendimiento. El mundo es su obra.

La religión del arte hecha por el hombre es superada en la religión revelada con la encarnación de la esencia divina, porque ella tiene allí, de modo esencial e inmediato, la configuración de la autoconciencia. Así la divinidad, en cuanto espíritu, llega a ser consciente. La religión absoluta es la conciencia que la esencia tiene de sí, la de ser espíritu, pues éste es el saber de sí mismo en su alienación. Para encontrar a Dios la conciencia no precisa salir de sí misma, pues lo reconoce dentro de ella misma.³⁴⁷ Para Hegel, Dios es el movimiento hacia lo finito y por eso, no puede prescindir del mundo, sino que lo necesita para ser Dios. Sin embargo, Hegel no se considera panteísta, porque no identifica a Dios con las realidades empíricas. Más aún, encuentra en el cristianismo la concepción más elevada de la divinidad y de su unión con la humanidad, si bien realiza una interpretación especulativa de los dogmas cristianos. Así por ejemplo, él halla en la Trinidad los tres momentos de la realización del concepto: el universal, el particular y el singular. Dios Padre es el universal, porque es el pensamiento puro cuya actividad es el saber. Como todo saber, supone un objeto y así deviene Idea, y así es Dios Hijo, engendrado perpetuamente por el Padre. Finalmente, Dios retorna a sí mismo, reconoce su objeto como idéntico a sí mismo y suprime la diferenciación en el amor, y así es Espíritu.³⁴⁸ No obstante ello, la religión es intuición no concepto, por eso, reclama siempre un avance más de la

³⁴⁷ "Esto, el que el espíritu absoluto se haya dado *en sí* la figura de la autoconciencia y, con ello, se la haya dado también para su conciencia, se manifiesta ahora de tal modo que la fe del mundo es que el espíritu sea allí como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente vea y sienta y oiga esta divinidad. De este modo, la conciencia no es imaginación, sino que es realmente en ella. La conciencia, entonces, no sale de su interior partiendo del pensamiento y no enlaza en sí el pensamiento de Dios con el ser allí, sino que parte del ser allí presente inmediato y reconoce en él a Dios", HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 438.

³⁴⁸ Cf. SERREAU R., *Hegel y el hegelianismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1993, 46-52

autoconciencia en su progresivo proceso dialéctico de conocimiento, es decir, en la captación conceptual de lo Absoluto, pues Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo.³⁴⁹

Hegel cierra su *Fenomenología* señalando que el tercer momento del espíritu absoluto es la filosofía, es decir, la superación de la religión, puesto que se trata de la manifestación del pensamiento especulativo. En efecto, el Absoluto es el espíritu infinito o totalidad del ser, y es a la vez subjetividad y objetividad, lo racional y lo real, que puede actuarse sólo en los seres finitos, porque constituye el fundamento de los seres. Su vida como espíritu es su manifestación en la conciencia del hombre, allí se realiza, de allí que por la especulación se supere la religión, y la filosofía sea la culminación de la vida del espíritu.³⁵⁰

Toda la filosofía de Hegel podría considerarse como una religión, puesto que se trata de una investigación sobre los distintos grados del ser, es decir, sobre el mundo, que es el despliegue gradual de lo Absoluto, y sobre el ser de Dios que no es otro que lo que se manifiesta en ese desarrollo. De allí que la *Fenomenología* sea un análisis del ser espiritual, que comienza por su exterioridad e inmediatez y concluye con el pensamiento de lo Absoluto.³⁵¹ El conocimiento de lo Absoluto es el conocimiento de Dios, que es el punto de llegada del proceso dialéctico del conocimiento, el regreso, a la vez, al punto de partida, al espíritu, que es también Espíritu.

³⁴⁹ “Aquello de que nosotros somos conscientes en nuestro concepto, el que el ser es esencia lo sabe también la conciencia religiosa. Esta unidad del ser y de la esencia, del pensamiento que es de modo inmediato de esta conciencia religiosa, lo mismo que ella es su pensamiento o su saber mediado; pues esta unidad del ser y del pensamiento es la autoconciencia y ella misma es allí, o la unidad pensada tiene, al mismo tiempo esta figura de lo que ella es. Por tanto, Dios se revela aquí como es; es allí como es en sí; es allí como espíritu. Dios es sólo asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él, y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada”, HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 441.

³⁵⁰ Cf. URDANOZ T., *Historia de la filosofía*, 378 y 393.

³⁵¹ Cf. HARTMANN N., *La filosofía del idealismo alemán*, 494.

El fundamento de esta fenomenología de la experiencia de la conciencia que desemboca en lo Absoluto, está desarrollado en la *Lógica*. Allí propone una nueva forma de entender a Dios, criticando, naturalmente, la idea filosófica de que Dios es la realidad que da origen a todos los seres, pues Dios deja de ser cuando su realidad se transfiere más allá de lo determinado en la conciencia. Dioses un ser carente de límites, es la abstracta nada.³⁵² Esta identificación entre Dios y la nada se explica, a su vez, por lo que constituye el único fundamento de la realidad: el devenir. En efecto, el devenir es el comenzar y el pasar del ser y de la nada que son inseparables, sólo se distinguen como momentos que se oponen y se suprimen. Este devenir en esos dos momentos contrapuestos es la existencia inmediata, pues ambos son lo mismo, el devenir. La existencia, por su parte, es fruto de la unidad inmediata de la reflexión en sí y de la reflexión en otro, y sólo se diferencia de la esencia como lo externo de lo interno. La esencia está entre el ser y el concepto y constituye el medio entre ambos, y ella aparece cuando el ser va hacia adentro de sí. Lo absoluto entonces es algo negativo, la negación de todos los predicados, y, por ello, el vacío.³⁵³

³⁵² “La realidad, tal como se halla tomada en aquella definición de Dios, como cualidad determinada, deja de ser una realidad cuando se halla transferida más allá de su determinación; se convierte en un ser abstracto. Dios (considerado) como el puro real en todos los reales, o como conjunto de todas las realidades significa la misma carencia de determinación y de valor que el vacío absoluto, en el cual todo es uno solo. Si al contrario se toma la realidad en su determinación, entonces –puesto que ella contiene esencialmente el momento de lo negativo- el conjunto de todas las realidades se convierte también en el conjunto de todas las negaciones, en el conjunto de todas las contradicciones y ante todo, de cierta manera, en el poder absoluto, en que todo determinado es absorbido. Pero como este mismo (poder absoluto) existe sólo en cuanto que tiene todavía frente a sí algo no eliminado por él, así en tanto se lo piensa ampliado hasta convertirse en un poder cumplido, carente de límites, se convierte en la abstracta nada. Aquel real en todo lo real, el ser en toda existencia, que debe expresar el concepto de Dios, no es otro que el ser abstracto, es lo mismo que la nada.”, HEGEL G.W.F. , *Ciencia de la Lógica*, T.1, 146.

³⁵³ “Lo absoluto no es sólo el ser, ni tampoco la esencia. Aquél es la primera mediación no reflejada, ésta es la reflejada. Además, cada una es una totalidad en sí misma; pero es una totalidad determinada. En la esencia, el ser se presenta como existencia, y la relación del ser y la esencia se ha desarrollado hasta convertirse en relación de lo interior y lo exterior. Lo interior es la esencia, pero como totalidad, que

La dialéctica hegeliana sitúa entonces a la conciencia como el fundamento de todo cuanto existe, mediante una identificación plena entre el ser y el pensamiento que reduce toda forma de existencia a la única realidad: la subjetividad. Por esta razón, Voegelin caracteriza a esta filosofía como una “revolución egofánica”, como una manifestación del Yo; en efecto, la conciencia individual llega a ocupar el lugar de la Causa Primera de todas las cosas, siendo origen de todo cuanto existe³⁵⁴. De esta manera, el principio de la filosofía deja de ser el principio de la trascendencia tal como lo formulara Platón y la filosofía cristiana posterior, para ser reemplazado por el principio de la inmanencia.³⁵⁵

Estos principios son incompatibles, pues se rechazan al negarse mutuamente. Lo trascendental en la filosofía idealista es la conciencia y el ser es sólo por ella y en ella, la aparición del ser pertenece a la estructura misma de la subjetividad. La conciencia, por lo tanto, es asumida aquí no como función psicológica, sino más bien como fundamento único de la verdad del ser. La trascendencia, por el contrario, sostiene que la manifestación del ser a la conciencia depende del ser mismo y de su modo de existir, es decir, que el ser no es producto de la conciencia. El ser es aquí trascendente a la razón, y es el acto de todo acto y la forma de todas las formas, y por consiguiente, todo lo que se ofrece a la inteligencia para ser conocido.

Por otra parte, el idealismo tiende a terminar en la afirmación de la unidad del ser como acto del pensamiento, es decir, que apunta al monismo y al panteísmo, porque la pluralidad de seres no son más que multiplicidad de

tiene esencialmente la determinación de estar referida al ser y de constituir el ser de modo inmediato. Lo exterior es el ser, pero con la determinación esencial de estar referido a la reflexión, y de ser también de modo inmediato una identidad, carente de relación con la esencia. Lo absoluto mismo es la absoluta unidad de ambos”, HEGEL G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, T.II, 190.

³⁵⁴ Hegel, dice Voegelin, se ha dejado seducir por el poder de la idea, cf. VOEGELIN E., *On Hegel*, 238.

³⁵⁵ Cf. FABRO C., *La dialéctica de Hegel*, 90-97.

modos, de apariencias, de fenómenos, de sujetos empíricos, de una única Idea o Sustancia. Y el Absoluto no es sino la totalidad de dichos modos de la idea. En cambio, para la filosofía del orden que asume la necesidad de un más allá y pone a Dios como fundamento de todos los seres, hay una distinción radical entre Dios y las criaturas según la cualidad absoluta metafísica del Ser por esencia y de los entes por participación. En este caso, se afirma la dependencia absoluta de los seres respecto de esa Causa Primera, pero a la vez, se sostiene también la máxima distancia metafísica según la cual Dios es Dios por sí mismo y la criatura es un efecto libre y contingente de su actividad. El pensamiento hegeliano es el punto máximo del idealismo de la modernidad, y por ello lleva a cabo el abandono definitivo de la trascendencia del ser a favor de la trascendentalidad del pensamiento que se presenta como el “principio de la conciencia”, de la conciencia individual, como una manifestación del yo, en la experiencia de la conciencia.

Para Eric Voegelin, la filosofía de Hegel lleva a cabo la inversión total de la noción de orden tal como se había formulado a lo largo de la historia del orden y como se había plasmado en la reflexión de Platón. Esta inversión se produce con la alteración de la relación entre la conciencia y la trascendencia, pues si toma como punto de partida que la conciencia individual es el origen de todo, toda experiencia de orden queda limitada a esa experiencia, y la trascendencia termina siendo absorbida por la misma estructura racional.

En efecto, Voegelin califica a Hegel de manipulador egofánico por excelencia por haber reemplazado la manifestación de lo divino en el orden del mundo por la experiencia de la conciencia, y por haber pretendido así crear un nuevo orden sin trascendencia. El filósofo no puede afirmar que el principio de todas las cosas sea su razón, porque pierde de vista la realidad y convierte su autoconciencia en el ser divino.

Esto es lo que sucede, sostiene nuestro pensador, con la experiencia de la conciencia en la *Fenomenología*. Hegel establece a su

conciencia como el principio absoluto de todo, antes de la cual nada hay, y fuera de la cual nada es, partiendo de una absoluta identificación entre el ser y el conocimiento, y su conocimiento, con lo cual toda la filosofía se reduce a una experiencia que la conciencia hace de sí misma. Éste es el punto de llegada de este proceso gradual que se inicia en la certeza sensible y concluye en la conciencia autónoma y libre que se descubre a sí misma como fundamento de las cosas. Sin embargo, la obra de la filosofía hegeliana no se detiene con la disolución del ser de las cosas, sino que avanza aún más disolviendo al ser divino. El proceso dialéctico de la autoconciencia concluye con la eliminación del más allá, al convertir a Dios en un “sonido sin sentido”. Dios se identifica con la Nada, porque el único fundamento de todo es el devenir; por eso, la religión es un producto del desarrollo de la conciencia, que encuentra su máxima realización en el conocimiento de lo Absoluto. Hegel es la inversión del orden porque la trascendencia es asumida por la conciencia, no hay orden posible sin una finalidad, y la conciencia sin trascendencia, o mejor dicho, siendo ella misma la trascendencia, no se dirige a nada. El orden es una realidad meramente interna a la conciencia, sólo queda el orden lógico, orden además difícil de establecer siendo la contradicción el fundamento de la dialéctica.³⁵⁶

En síntesis, aquellos que sostienen que la trascendencia en Voegelin es sólo una experiencia de la conciencia llevan a cabo una verdadera desvirtuación de su filosofía, pues, como hemos visto, la crítica a esta “eliminación del Más Allá” no admite dudas. Voegelin no puede ser considerado un pensador posmoderno que se conforma con una filosofía sobre el lenguaje, puesto que su teoría sobre el orden se asienta en un fundamento metafísico.

³⁵⁶ Athanasios Moulakis afirma que toda la teoría de Voegelin es una respuesta a la crisis producida por la filosofía moderna, pues aun cuando no pretende ser una restauración hace un diagnóstico exhaustivo de la enfermedad espiritual que origina esta eliminación de la trascendencia. De allí que ocupe un lugar importante en su teoría la crítica y el rechazo abierto a Hegel, cf, *Editor's Introduction, in The Collected Works of Eric Voegelin*, vol.15, *Order and History* II, 21-24.

PARTE III. ESTUDIO COMPARATIVO

CAPÍTULO 7. EL FUNDAMENTO EN VOEGELIN Y EN SAN AGUSTÍN

En esta tercera parte de nuestro trabajo hemos querido intentar una comparación con dos de los pensadores cristianos más importantes de la historia de la filosofía, para lograr una idea más clara del fundamento del orden en Eric Voegelin. Se trata de dos autores por los que nuestro filósofo manifiesta una gran admiración, al punto de asumir algunos de sus principios, pero sin identificarse totalmente con las escuelas de pensamiento surgidas de estos filósofos. El objetivo de la comparación es poder determinar con mayor claridad la idea de un fundamento trascendente para el orden, pues como hemos demostrado en los capítulos anteriores no se puede hacer una interpretación idealista de la noción de trascendencia en Voegelin. Ahora, trataremos de señalar las semejanzas y diferencias entre ese Ser trascendente y la idea cristiana de Dios, puesto que tanto en San Agustín como en Santo Tomás de Aquino hay una visión del orden con un fundamento divino, aunque con matices y consecuencias muy diversas.

Estas semejanzas y diferencias nos van a permitir profundizar en nuestra investigación sobre la naturaleza del fundamento en la filosofía voegeliniana. Por un lado, porque de esta manera podremos confirmar nuestra tesis de que se equivocan aquellos autores que ven en nuestro pensador un intento por recuperar la trascendencia, entendiendo ésta como un concepto y no como un ser real, pues reducir la divinidad a una idea es para Voegelin, como hemos señalado antes, la causa del desorden en los individuos y en la sociedad. Por otro lado, porque mediante la comparación será posible determinar si la trascendencia de Voegelin puede ser interpretada desde una perspectiva cristiana como un Dios personal; o bien, si el “fundamento en el ser” del cual habla nuestro autor debe ser asumido como un fundamento metafísico que se basa en la realidad del acto de ser.

Respecto de la comparación con la filosofía del orden de San Agustín, abordaremos las siguientes cuestiones: en primer lugar, cuáles son

los elementos esenciales de la noción de orden; en segundo lugar, cómo conciben ambos el orden espiritual fruto de la práctica de las virtudes; en tercer lugar, cuáles son las consecuencias que tiene en la filosofía de la historia la concepción de la trascendencia, puesto que ésta es diferente en ambos; en cuarto lugar, la desvirtuación del Fundamento mediante la immanentización de la trascendencia.

Antes de comenzar con esta comparación hay que decir que Voegelin no sólo conocía a San Agustín, sino que sentía una profunda admiración por su figura y su doctrina, al punto de considerarlo una de las figuras de época más grande de la historia de la humanidad³⁵⁷, pues su vida y su obra sintetizan el pensamiento clásico y cristiano de los primeros cuatro siglos y son el fundamento de todo su desarrollo posterior. De toda la doctrina de este pensador de la antigüedad, Voegelin tiene una particular predilección por su concepción del orden y por su aplicación a la comprensión del sentido de la historia, lo cual es notable pues es la filosofía de la historia que admira y a la que se refiere constantemente en su obra *Order and History*, como señala Zanetti³⁵⁸. Nuestro autor sostiene que esta visión histórica en San Agustín distingue entre:

“una esfera profana de la Historia en la cual los imperios nacen y mueren, y una Historia sagrada cuya culminación la constituyen la aparición de Jesucristo y el establecimiento de la Iglesia. Además, incluyó la historia sagrada dentro de una historia trascendental de la “Civitas Dei”, que comprende tanto lo que acontece en la esfera angélica como la bienaventuranza eterna. Sólo esta historia trascendental, incluyendo la peregrinación terrenal de la Iglesia se dirige hacia su culminación escatológica. Por el contrario, la historia profana carece de dirección: es la

³⁵⁷ Cf. VOEGELIN E., *History of Political Ideas* vol.1, in *The collected Works of Eric Voegelin*, Univ. of Missouri Press, Missouri, 1997, 206.

³⁵⁸ ZANETTI G., *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Clueb. Bologna, 1989, 105.

esfera del fin; su modo de ser consiste en un “saeculum senescens”, una edad que se hace vieja”.³⁵⁹

Como afirma Lami, no se puede entender la visión de la historia en Voegelin sino a la luz de la teoría agustiniana de las dos ciudades y de los dos amores³⁶⁰. En realidad, la teoría de la comprensión voegeliniana de la historia se basa en la idea de los movimientos del corazón, pues como él mismo dice:

“el éxodo es definido por Agustín como la tendencia a liberarse de los vínculos del mundo, a abandonar el amor de sí y a dirigirse al amor de Dios”.³⁶¹

De dos maneras se produce este “éxodo” del mundo; en primer lugar, cuando se proyecta el estado de perfección al futuro, más allá de la historia; en segundo lugar, cuando se introduce en el mundo la idea de una realización definitiva³⁶². Las observaciones de Voegelin dan muestra de que conoce muy bien esta teología de la historia, pues señala sus aportes más valiosos: la idea de que la historia pasa por dentro del hombre, y que esa historia se dirige a un fin que está fuera del tiempo³⁶³. A continuación, veremos las semejanzas y diferencias entre ambos pensadores.

³⁵⁹ “a profane spher of history in which empires rise and fall and a sacred history that culminates in the apparence of Christ and the establishment of the Church, has direction toward of the escathological fulfillment. Profane history, on the other hand, has not Duch direction; it is waiting for the end; it is present mode of being is that of a *saeculum senescens*, of an age thats grows old”, *The new Science of Politics*, 184.

³⁶⁰ Cf. LAMI G.F., *Introduzione alla configurazione de la Storia di Eric Voegelin*, Nuovi Cartegi, Univ. La Sapienza, Roma,

³⁶¹ VOEGELIN E., *Configurazione della storia, in* *Trascendenza e gnosticismo in Eric Voegelin*, Nuovi Cartegi, La Sapienza, Roma, 119.

³⁶² Cf. *idem*, 122.

³⁶³ Son varios los autores que afirman que Voegelin incorpora elementos de la filosofía de la historia de San Agustín, así por ejemplo, Jurgen Gebhart y Athanasios Moulakis, cf, *Editor's Introduction in The Collected Works of Eric Voegelin vol. 15, Order and History II*, Univ. Of Missouri press, Missouri, 2001, 21.

7.1. La noción de orden

En primer lugar, vamos a analizar la noción de orden en San Agustín para poder luego señalar las coincidencias con la teoría de Eric Voegelin. Con este objetivo vamos a tomar los elementos de uno de sus primeros diálogos, el *De Ordine*.³⁶⁴ El contexto de sus reflexiones sobre el orden es, en este caso, el Cosmos. En efecto, la noción de orden no está vinculada solamente a una teoría, sino que consiste en la expresión de la belleza divina en las cosas creadas. De allí que, en esta obra, Agustín trate de la providencia, o sea, del plan divino de gobierno del mundo. En ese marco, señala la necesidad de contemplar el todo, ya que en la totalidad del universo, en la complejidad de seres diversos, es donde se manifiesta la armonía, así como sucede con el que pretende apreciar la belleza de un mosaico al cual le es imprescindible contemplar toda la obra. Se debe, por lo tanto, abarcar la totalidad del universo, pues se trata de ver el todo evitando tropezar con el mal que impide la contemplación de la armonía.³⁶⁵

De esta manera, la concepción del orden es relacionada, en primer lugar, con la noción de totalidad, puesto que ésta, a su vez, remite a la de Causa Primera y Universal de los seres. Dicha causa es la que explica no sólo el origen de las cosas, sino su conservación y gobierno. En efecto, el orden universal, que es posible apreciar hasta en las cosas más sencillas, surge de esta Causa, puesto que nada se hace sin una causa.³⁶⁶

³⁶⁴ Esta obra fue escrita en Casisíaco, en noviembre del 386, y tiene por objetivo abordar la cuestión del orden y del mal. Mantiene todas las características propias de un diálogo (esto es la dialéctica), más que de un tratado sistemático, puesto que se trata del fruto de conversaciones con sus discípulos sobre la Providencia y los problemas del Universo, cf. CAPANAGA V., *Introducción al libro del Orden, in San Agustín Obras completas vol. 1*, BAC, Madrid, 1979,590 ss.

³⁶⁵ Cf. *De Ordine* I.1,c.1.

³⁶⁶“Quién negará, ¡Oh Dios grande! Que todo lo administras con orden? ¡Cómo se relacionan entre sí en el universo todas las cosas y con qué ordenada sucesión van dirigidas a sus desenlaces! ¡Cuántos y cuán varios acontecimientos no han ocurrido para que nosotros entabláramos esta discusión! ¡Cuántas cosas se hacen para que te

Naturalmente, la afirmación de la existencia de una única causa deja pendiente otra cuestión: ¿cómo se explica la existencia del mal en el mundo? Puesto que si hay una única causa de los entes y ella es la Bondad, ¿por qué hay cosas y hechos que impiden la realización del orden en el cosmos? Siempre que se intente definir el orden hay que responder a la pregunta por la naturaleza del desorden, que es su contrapartida. Y esto sucede en el pensamiento agustiniano, aunque con un matiz particular, su paso por el maniqueísmo hace que el planteo del bien y del mal sean la base de toda reflexión. Por este motivo, la cuestión aparece varias veces a lo largo del escrito. En todas esas ocasiones Agustín no se cansa de insistir en que, a pesar de que no existan dos principios de las cosas, el mal, que no es causado por Dios, tiene una explicación: sirve a la distinción y, por ende, a una jerarquía y organización, cuyo orden está dirigido por los planes de la Causa Primera de todos los seres.³⁶⁷

De este modo, llegamos a la definición de orden y en la que, obviamente, no puede estar ausente Dios por ser la Causa Primera y única donde se originan todas las cosas en las cuales existen imperfecciones. Agustín, dice:

hallemos a ti! ¿De dónde sino el mismo orden universal mana y brota esto mismo, esto es, que nosotros estuviésemos despiertos y tú atento al sonido del agua e indagando la causa de un fenómeno tan ordinario, sin atinar en ella?...Así que nadie me pregunte por qué suceden cada una de estas cosas. Baste con saber que nada se engendra, nada se hace, sin una causa suficiente, que la produce y la lleva a su término", idem I.5, 14 (seguimos la traducción de las obras completas de la BAC, Madrid, 1979, vol.1.

³⁶⁷"No quiere Dios los males, porque no pertenece al orden que Dios los ame. Por eso ama mucho el orden, porque Él no ama los males, los cuales ¿cómo no han de estar dentro del orden cuando Dios lo quiere? Mira que esto mismo pertenece al orden del mal, el que no sea amado de Dios. ¿Te parece poco orden que Dios ame los bienes y no ame los males? Así, pues, ni los males están fuera del orden, porque Dios no los quiere, y ama, en cambio el orden. Él quiere amar los bienes y aborrecer los males, lo cual es un orden acabado y de una divina disposición. Orden y disposición que conservan por medio de distintos elementos la concordia de todas las cosas, haciendo que los mismos males sean en cierto modo necesarios. De este modo, como en ciertas antítesis, por la combinación de cosas contrarias, que en la oratoria agradan tanto, se produce la hermosura universal del mundo" Idem, I,7, 19.

“El orden es por el que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido”.³⁶⁸

El orden nada tiene que ver con la casualidad, por el contrario, es la expresión de una inteligencia divina que establece un fin para cada cosa y para todas las cosas en su misma naturaleza. De allí que el mismo Dios respete el modo de ser de cada uno de los seres, aún cuando Él mismo quiere intervenir en la historia para mostrarse o redimir, puesto que, en realidad, nada escapa a su gobierno. Ni siquiera aquello que resulta ser un mal está fuera del orden que comprende diversos niveles del bien, los cuales están regidos todos por Él³⁶⁹. En esta perspectiva, también el desorden tiene un sentido si no se pierde de vista el conjunto de los seres, ya que las imperfecciones dan origen a un ordenamiento jerárquico en el cual se manifiesta la armonía. Hasta los seres más viles, enseña este pensador, tienen una función que cumplir, como ocurre en la naturaleza con los animales. La comprensión de un ser requiere que sea contemplado “en conexión con el organismo entero”.

El orden, entonces, es lo que todo modera y al que nada se le escapa, ni siquiera aquello que lo contradice aparentemente. Para graficar mejor esta noción, Agustín recurre con frecuencia al ejemplo de la poesía. En ella, se expresa la armonía de las palabras, por este motivo, aquel que ame el orden debería frecuentarla. También en ella se manifiesta la justa combinación de elementos diversos. Esta visión del orden comprende todos los seres y acciones que se dan en el mundo, particularmente las operaciones de los seres racionales. También entre ellos hay algunos que no son buenos y que se hallan bajo la dirección de la justicia divina.³⁷⁰

³⁶⁸ Idem I, 10, 29.

³⁶⁹ Cf. idem II, 1, 3.

³⁷⁰ “no habiendo malos, no podría ejercitarse la justicia de Dios; y si alguna vez no retribuyó a buenos y malos según su merecido, no parece que fuese justo entonces”, idem, II, 7, 22.

Para este pensador, Dios es justo porque distingue el bien del mal. No obstante ello, queda aún sin resolver la cuestión de fondo: ¿dónde se origina el mal? Si todo cuanto existe es causado por el orden, ¿no entra también él entre sus efectos? La resolución de este problema no resulta nada fácil; por eso, Agustín, en el *De Ordine* señala el camino que deben recorrer sus interlocutores para llegar a la verdad³⁷¹. Esto sucede con Licencio, por ejemplo, que, al inicio del diálogo, sostiene que el orden comenzó cuando tuvo origen el mal y, luego a medida que transcurre la conversación, se da cuenta de su error y se corrige, y afirma que el mal no comenzó con el orden porque éste existía antes³⁷². La respuesta de Agustín es clara y contundente: el mal nació fuera del orden querido por Dios³⁷³. El orden también se realiza en la dialéctica, en la retórica, en la música, en la geometría y en la astronomía. En todas estas ciencias, Agustín ve una particular expresión del orden, acentuando, obviamente, el rol que en ellas juega la razón, porque todas tienen un fin y una jerarquía. En todas aparece un elemento clave: el número que es parte esencial del orden, como veremos más adelante.

³⁷¹ En este diálogo San Agustín se sirve de la dialéctica porque su objetivo es formar a los jóvenes. No intenta un tratado sistemático del orden y el mal. CF. MOSCHETTI M., *San Agostino, Del ordine. Introduzione e traduzione*. Firenze, 1941.

³⁷² "Luego el origen del mal no se debe al orden, dije, si el orden comenzó a existir después del mal. Pero siempre estaba el orden en Dios; y no siempre existió la nada, que es el mal, o si alguna vez comenzó, puesto que el orden o es un bien o procede del bien, nada hubo ni habrá jamás sin orden. No sé qué razón más adecuada se me ha ofrecido, pero me la arrebató el olvido, lo cual creo ha sucedido por el mérito, la condición o el orden de mi vida. -Ignoro cómo se ha deslizado una sentencia que ahora deshecho -insistió él- porque no debí haber dicho que después del mal comenzó el orden; antes bien se ha de creer que siempre estuvo en Dios, como ha sostenido Trigeccio, la divina justicia y que no vino a aplicarse hasta que hubo males", *De Ordine*, II, 7, 23.

^{373a}-Vuelves a caer en el cepo- le contesté yo- siempre permanece inconcluso lo que no quieres; porque haya estado el orden en Dios o haya comenzado a coexistir con el mal, siempre resulta que el mal nació fuera del orden. Y si concedes esto, debes igualmente confesar que puede hacerse algo contra el orden; y con esto se debilita y cae por tierra tu causa; si no lo concedes, parece que el mal se origina del orden de Dios, y entonces le confiesas autor de los males, lo cual es una impiedad horrible", *Idem* II, 7, 24.

En la última parte del diálogo, este pensador deja la consideración de la realización eterna del orden para concentrarse en el ordenamiento de la interioridad espiritual del hombre. El orden del alma, enseña, se inicia con la contemplación del orden cósmico. El alma accede al orden de las cosas mediante la sabiduría. Por eso, agrega, hay que procurar el conocimiento de la ciencia de los números o el arte de razonar bien. Formas, medidas y números son los tres componentes más importantes de la belleza, y por medio de ellos, el alma se eleva en la percepción del orden, por medio de la hermosura de las figuras y su forma abstracta que son los números.³⁷⁴

Sin embargo, aclara que el dominio de las matemáticas no es la suprema ley y sumo orden de todas las cosas, sino que es el modo de encontrar la armonía en las cosas cotidianas. Es la sabiduría filosófica la que lleva al hombre a un conocimiento más elevado, porque se ocupa de los grandes problemas. De esta manera, Agustín llega al descubrimiento de uno de los principios fundamentales: la tendencia universal hacia la unidad. Este Doctor asume la perspectiva de la filosofía griega que se presenta como un esfuerzo del espíritu por ascender de lo múltiple a lo uno. Es el movimiento propio del alma que inquieta busca siempre un Bien y una Verdad Absoluta, puesto que dos son las cuestiones que más le inquietan: el alma y Dios.³⁷⁵

Dicha sabiduría no consiste en un saber abstracto, sino que establece una armonía en todas las dimensiones espirituales causando uno de sus mejores frutos: la belleza interior. La contemplación de Hermosura

³⁷⁴ “De aquí pasando a los dominios de los ojos y recorriendo cielo y tierra, advirtió que nada le placía, sino la hermosura, y en la hermosura las figuras, y en las figuras las dimensiones, y en las dimensiones los números; e indagó si en lo real están las líneas y las esferas o cualquier otra forma y figura, como se contienen en la inteligencia. Y halló la ventaja a favor de ésta, señalando la diferencia entre las figuras corporales y las ideales de la mente”, idem II, 15,42.

³⁷⁵ “ahonden en el conocimiento de la unidad numérica y de su valor, sin considerarla en la suprema ley y sumo orden de todas las cosas, sino en lo que cotidianamente sentimos y hacemos. Se afana por esta erudición la misma filosofía, y llega a la unidad pero de un modo mucho más elevado y divino. Dos problemas le inquietan: uno concerniente al alma, y el otro concerniente a Dios”, idem II, 18,47.

divina reproduce una armonía interior, puesto que se desea poseer lo que se ha descubierto.³⁷⁶

Como no podía ser de otra manera, el diálogo concluye con una exhortación a la virtud, ya que para alcanzar esa sabiduría que descubre el orden de las cosas hace falta un alma ordenada y ésta no se logra sino mediante la práctica de los buenos hábitos. Podríamos decir que Agustín en este primer estudio de la cuestión del orden, concluye en una definición del mismo, luego de haber superado el primer escollo, esto es, la explicación del sentido del desorden en un orden creado por una única Causa. La superación del mal se debe a dos principios filosóficos que están en la base de la cosmovisión agustiniana: en primer lugar, la idea de que el bien tiene una consistencia ontológica superior a la del mal; en segundo lugar, la concepción del universo como una realidad compuesta, pero una. En efecto, una teoría sobre el orden se construye siempre sobre estas dos nociones: la de ser y la de finalidad, siendo como es, el esfuerzo por comprender una relación establecida entre seres diferentes. A pesar de la existencia del mal, los seres son buenos y tienen un mismo origen y destino, por eso, es posible concluir que el orden es aquello por lo cual Dios hace todas las cosas.

Esta concepción del orden agustiniano coincide con la de Voegelin en las siguientes cuestiones: en primer lugar, el orden se fundamenta en las nociones de ser y finalidad; en segundo lugar, el Fundamento del orden es divino, no pertenece a este mundo. En efecto, Eric Voegelin al enseñar que el orden es el resultado de la tensión que existe entre los dos polos

³⁷⁶ “Mas cuando el alma se arreglase y embelleciera a sí misma, haciéndose armónica y bella, osará contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad....Yo sólo diré que se nos promete la visión de una Hermosura por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás. Quien contemplare esta Hermosura –y la alcanzará el que vive bien, el que ora bien, el que busca bien- ya no le hará mella ver que unos desean tener hijos y no les vienen, y otros tienen demasiados y los abandonan; éste los aborrece antes de nacer, aquél los ama ya nacidos. Verá razonable que todo lo futuro esté en Dios y necesariamente todo se verifica con orden y no obstante la plegaria es conveniente”, *idem* II, 19, 51.

existenciales, como hemos señalado en el primer capítulo, está estableciendo que la finalidad es la noción fundamental de su teoría. Entre estos polos existe una diferencia en el orden del ser, como sucede en San Agustín, que distingue claramente entre la Causa Primera de la Armonía Universal, y los seres que la componen. En segundo lugar, ambos definen al Fundamento del orden como un ser trascendente distinto de este mundo. San Agustín habla de un Dios que origina todas las cosas, y Voegelin de un Fundamento Divino, aunque sin especificar más sobre la naturaleza de este Ser. En ambos, hay un rechazo de una visión dualista, en San Agustín cuando rechaza la idea de que el mal sea causado por Dios, y en Voegelin cuando sostiene que la representación del orden en la historia dio un “salto en el ser” con la noción de un Dios único (como demostramos en el capítulo 2). Sin la idea de un Dios trascendente no puede haber concepción del orden, porque éste se origina fuera del mundo, más aún, le señala al cosmos que el Fin está fuera de la temporalidad.

7.2. El orden en el alma

Esta es la cuestión en la que más coinciden la teoría sobre el orden de Eric Voegelin y la filosofía de San Agustín, pues ambos sostienen que el orden interior se logra mediante una vida virtuosa. Ambos enseñan que el desorden social es fruto de un desorden espiritual que lo precede y lo origina, aunque tengan una forma diferente de exponerlo. Voegelin, en efecto, desarrolla esta perspectiva ética de su teoría sobre el orden a partir de su análisis de la filosofía platónica, estudio que ocupa una parte importante en su reflexión filosófica, como hemos visto. San Agustín, por su parte, asume las enseñanzas de las Escrituras Sagradas del cristianismo en la elaboración de una reflexión moral teológica sobre el bien y el mal en el alma.

Agustín de Hipona aborda nuevamente la cuestión del orden en otro de sus primeros escritos, el *De Musica*, aunque esta vez desde una perspectiva diferente, es decir, con la intención de analizar la idea de belleza y armonía como principios constitutivos del mundo.

Nuestro pensador enfoca ahora la cuestión desde otro ángulo, desde el ordenamiento del alma como efecto de la contemplación de la Armonía cósmica. En los cinco primeros libros, expone el camino que aquella recorre en su ascenso a la trascendencia, es decir, en cómo llega al descubrimiento de las distintas realizaciones de la armonía, para lo cual comienza por el análisis de los ritmos de la palabra para concluir con la cuestión del ritmo universal en el libro VI, allí donde se percibe la presencia del Autor de dicha melodía.³⁷⁷

La trama interna del desarrollo de su pensamiento está constituida por el número, el principio esencial de la filosofía pitagórica que aquí es asumido como fundamento de todo el orden. Como el mismo título del libro VI, el más interesante de la obra, lo sugiere: "Dios, fuente y lugar de los números eternos". En la primera parte de esta obra dedicada a la armonía de las almas y sus grados, Agustín precisa el orden que debe regir entre lo superior y lo inferior, luego de tratar de los ritmos en la pronunciación, en la memoria y en los juicios, dice que lo superior debe dirigir a lo inferior, por lo tanto, el alma debe someterse a su Dios, y orientar los movimientos de su cuerpo, y no dejarse regir por los deseos corporales.³⁷⁸

De todas maneras, la existencia del orden no sólo supone una jerarquía, sino que para que ésta se dé, hace falta, en primer lugar, la distinción de los seres, pues todos los seres están incorporados a un sistema

³⁷⁷ Cf. ORTEGA A. Introducción al de Musica de San Agustín, in Obras Completas vol XXXIX, BAC, Madrid, 1988,52.

³⁷⁸ "Porque el alma debe ser dirigida por quien es superior a ella y dirigir lo que es inferior. Superior a ella es sólo Dios, inferior sólo el cuerpo, si consideras cada alma y el alma entera sin el Señor, tampoco puede alzarse sin su servidor. Y como el Señor es más que ella, así es menos su servidor. Por lo que desplegada hacia su Señor, comprende sus perfecciones eternas, y gana más ser, y más también a su manera, el siervo por medio de ella. Pero menospreciado su Señor y vuelta hacia el servidor bajo la guía de la carnal concupiscencia, percibe sus movimientos que ella le comunica y pierde ser, si bien no tanto como su siervo, por más que éste llegue a la mayor degradación en su propia naturaleza", *De Musica* VI,5,13. Usamos el texto de la BAC vol.XXXIX.

y todos tienen en común la pertenencia a una sociedad que tiene un mismo principio y fin. Esto es lo que Agustín denomina Armonía Universal, es decir, la relación de proporción entre la parte y el todo.³⁷⁹

El orden en este mundo implica necesariamente movimiento, sin embargo, paradójicamente, él tiene su inicio antes del tiempo donde no existe el movimiento. En efecto, el hecho de que no haya sucesión en la Causa Primera no le impide a ésta dar origen a un ordenamiento temporal. Más aún, dicha Causa se convierte, a la vez, en el fin al que se orienta todo el orden actual, pues las cosas terrenales están subordinadas a las celestiales³⁸⁰. Dicha subordinación de las cosas terrestres a las eternas tiene no sólo una connotación cósmica, sino también moral, puesto que esa finalidad también orienta la dirección de las acciones humanas que no deben dirigirse a las cosas inferiores como si fueran un fin. Por el contrario, los bienes terrenales deben ser un medio para alcanzar la realización trascendente.

Esto es lo que los hombres no terminan de asimilar, por eso, el alma debe imponerse una ascesis mediante la cual ordene su trato habitual con la carne controlando los deseos sensuales que le impiden procurar los bienes espirituales, sólo así tendría acceso a la armonía universal. Para Agustín, existe un orden interior en el hombre en la medida en que puede establecer

³⁷⁹ “¿Por qué no pueden, sino es a causa de que a todo ser vivo se le ha dispensado, según su propia especie, el sentido de los lugares y de los tiempos de acuerdo con una armonía universal, de tal suerte que al modo como su cuerpo tiene tal cantidad de masa en proporción de la masa universal, de la que es parte, y su edad tiene tanta duración en proporción a la del tiempo universal, de la que ella es parte, así también su facultad de sentir es proporcionada a su acción, que él produce en armonía con el movimiento universal de la que ella es parte?”, idem VI, 7, 19.

³⁸⁰ “¿cuáles son realmente las cosas superiores sino aquellas en las que la igualdad permanece soberana, incommovible, inmutable, eterna? Allí donde no existe el tiempo, porque no hay cambio ninguno, y donde se forjan, ordenan y regulan los tiempos como imitaciones de la eternidad, mientras la revolución del cielo torna a su mismo punto y a este mismo vuelve a traer los cuerpos celestes, y obedece por medio de los días y meses, y años y lustros, y demás movimientos de astros, a las leyes de la igualdad y de la unidad y del orden. Así las cosas terrenas subordinadas a las celestes, asocian los movimientos de su tiempo, gracias a su armoniosa sucesión, por así decirlo al *Cántico del Universo*”, idem VI, 11, 29.

una jerarquía en los distintos tipos de amores que habitan el alma. En efecto, el deseo consiste en un peso que orienta sus acciones y tiende naturalmente a crecer, por eso, requiere de un dominio racional. Dicho dominio no es otra cosa sino que los hombres no dejen prevalecer las pasiones por sobre la razón de forma tal de no perder la armonía espiritual y que se produzca “el eclipse de la esencia del alma”³⁸¹. En efecto, pues la paz espiritual se alcanza cuando el alma, que busca naturalmente la armonía en las cosas creadas, no se conforma con esa experiencia de la belleza y busca una realización superior de ella mediante los bienes del espíritu.

Sin embargo, no es esa la única forma de perder esa concordia interior. Hay, para Agustín, un desorden más profundo que se produce cuando el hombre no dirige su alma a Dios dejando predominar al orgullo. Ese desorden se produce porque el alma no está hecha para sí misma, sino para Dios, y perdiendo esa orientación, carece de un fin bueno y verdadero. Por la soberbia, el hombre intenta ocupar el lugar de Dios en vez de servirlo. El alma, enseña este pensador, tiene que tener la sabiduría de reconocer que no es nada por sí misma, pues todo lo que tiene lo ha recibido de Dios. A partir de este acto de humildad, es posible la construcción un orden interno; así es como se hace presente el Autor del orden en el alma. La soberbia, en cambio, es un movimiento por el que el espíritu “se hecha al exterior y se vacía” alejándose de la Causa que es su Principio y Fin, y, por ello, el fundamento de su armonía.³⁸²

De todas maneras, lo más frecuente es que el alma sea tentada por la belleza, sensible que es fugaz a pesar de tener una tendencia natural al orden. Por eso, Agustín previene sobre la posibilidad de que el espíritu se quede en el amor a las cosas inferiores y, pierda de esta forma su armonía.

³⁸¹ Cf. *idem* VI, 12, 33.

³⁸² Cf. *idem* VI, 13,40.

El alma debe guardar el orden buscando en primer lugar la causa de su orden espiritual: Dios.³⁸³

Todo orden requiere la existencia de un principio y de un fin, de allí que Agustín afirma que el Principio universal es el que constituye la belleza y armonía en las cosas creadas, en cuanto es el origen de la unidad y de la igualdad y simetría entre los diferentes seres, el Principio Único.³⁸⁴

En conclusión, Agustín enseña que no que hay poner el gozo en los placeres carnales, ni en las alabanzas de los hombres, ni en la búsqueda de bienes materiales, sino en el Dios que poseemos en nuestra intimidad, pues aunque no nos gusten las leyes divinas, no podemos escapar del orden eterno. Por este motivo, la armonía interior se alcanza mediante las virtudes, pues por la templanza, el hombre domina la tendencia a los placeres, y por la justicia, se modera el deseo del poder y se orienta el espíritu a Dios. Finalmente, Agustín concluye el libro VI con una bella alabanza al autor del

³⁸³ “Después de todo, no son las armonías inferiores a la razón y bellas en su género, sino el amor de la belleza inferior lo que contamina el alma. Y como ésta no sólo ama la igualdad, sino también el inferior rango, el alma misma viene a perder su propio orden; y a pesar de ello, no sobrepasó el orden de las cosas, ya que ella está en un lugar y está de una manera en que, con sumo orden, están las cosas y tal como ellas son. Porque una cosa es guardar el orden, otra distinta estar sometido al orden. Guarda el orden el alma cuando desde sí misma, toda ella entera, ama lo que está sobre su ser, es decir, a Dios, y a las almas sus compañeras, como a sí misma. Por esta fuerza del amor, efectivamente, pone orden en las cosas inferiores y no se mancha en contacto con ellas....De otro lado, a partir del amor al prójimo, en tanta medida como nos está mandado, se nos levanta un segurísimo escalón para unirnos profundamente a Dios y no sentirnos sometidos solamente a su orden, sino para observar nuestro propio orden incommovible y fijo”, idem VI, 14, 46.

³⁸⁴ “la armonía comienza por la unidad y es bella gracias a la igualdad y a la simetría y se une por el orden. Por esta razón todo el que afirma que no hay naturaleza alguna que, para ser lo que es, no desee la unidad y que se esfuerce en ser igual a sí misma, en la medida de su posibilidad, y que guarde su orden propio, sea en lugares o tiempos, o mantenga su propia conservación en un cuerpo que le sirve de equilibrio; debe afirmar que todo lo que existe, y en la medida que existe, ha sido hecho y fundamentado por un Principio Único, por medio de la belleza, que es igual y semejante a las riquezas de su bondad, por lo cual el Uno y el (otro) Uno que procede del Uno están unidos por una, por así decirlo, cara caridad”, idem VI, 17, 57.

orden que reina en el mundo, pues la proporción que posee la tierra como un cuerpo armonioso procede de este Principio de las Armonías.³⁸⁵

En el pensamiento agustiniano, la cuestión del orden no se limita al enfoque cosmológico, sino que éste constituye el punto de partida para una reflexión moral. Como lo señalamos arriba, es frecuente la referencia al orden ético, es decir, a la armonía espiritual que causan las virtudes, no sólo en la interioridad sino también en las relaciones interpersonales. Por ellas, el hombre participa de la sabiduría divina que todo lo ordena. En efecto, así como existen verdades en el orden del conocimiento, de la misma manera, se hallan verdades en el orden de la acción. Entre estas verdades, hay una que es primera y válida para todos los hombres: la sabiduría del que conoce lo Absoluto y lo busca. Esta verdad se manifiesta en forma de distintos principios por medio de los cuales guía la conducta humana; así por ejemplo: hay que esforzarse para alcanzar ese Bien Absoluto, hay que respetar la justicia; subordinar lo inferior a lo superior, respetar la superioridad de lo incorruptible por sobre lo corruptible y de lo eterno por sobre lo temporal. Estas proposiciones son las reglas, principios, o más bien, iluminaciones, con las que el autor del orden guía los hombres. Estos son modos de la presencia

³⁸⁵ “¡la tierra que posee, ante todo, la forma general del cuerpo, en la que se pone de manifiesto tanto una cierta unidad de la armonía como el orden! Porque cualquier partecilla del cuerpo, por pequeña que ella sea, a partir de un punto indivisible necesariamente se desarrolla en una longitud, toma en tercer lugar la anchura y en cuarto la altura, con la que el cuerpo adquiere su perfección. ¿De dónde viene, por tanto, esta medida de progresión de uno a cuatro? ¿Y de dónde también la igualdad de las partes que se halla en la longitud, en la anchura y en la altura? ¿De dónde una cierta correlación (pues así prefiero llamar yo la analogía) para que la anchura tenga respecto a la longitud la misma proporción que la longitud tiene respecto al punto indivisible y la altura con relación a la anchura? ¿De dónde, te ruego yo, viene todo eso sino de aquel soberano y eterno Principio de las Armonías, y de la semejanza, y de la igualdad y del orden? Sí; si quitas estas propiedades a la tierra, nada será. Por consiguiente el Dios omnipotente hizo la tierra y es de la nada de donde la tierra fue hecha”, idem VI, 17,57

de Aquel que es la Luz y el Maestro interior, pues a través de ellas, forma la verdadera imagen de hombre desde su interior.³⁸⁶

Esta iluminación interior tiene su origen en la Sabiduría que ordena todas las cosas, y, como dice la Escritura, “dispone todas las cosas suavemente” (Sabiduría 8,1). En las mismas cosas se halla el orden como expresión de la participación que tienen los seres creados del orden divino. Es la misma Sabiduría que está en todas las cosas materiales y espirituales y las somete a sus leyes. Así pues, hay un nuevo tipo de iluminación que no es físico ni intelectual, sino moral, cuya finalidad es que el hombre (ser libre) exprese en su vida el orden que su creador puso en su ser al darle la existencia. Esta iluminación interior que determina la conducta humana se llama conciencia y se expresa en forma de juicios que determinan el bien y el mal en el obrar humano. Se trata de una participación de la Ley Eterna de Dios que tiene por fin conservar ese orden.³⁸⁷

La armonía interna que funda esta Ley (ley de leyes, como a él le gusta denominarla) abarca a todos los hombres sin excepción y los organiza, ordenando lo inferior a lo superior y determinando los bienes de mayor valor; así, por ejemplo, subordinando los bienes exteriores del cuerpo a los bienes interiores del alma y sometiendo los bienes de la razón a la Verdad de Dios. De esta manera, el orden es fruto de esa intervención divina.

La iluminación va aún más allá y abarca, además, el orden de las acciones concretas. En efecto, para nuestro Doctor, las virtudes constituyen otro de los modos por medio de los cuales el Maestro interior ilumina el alma. Esto es así porque por las virtudes el hombre dirige sus acciones a la búsqueda del bien, particularmente por las virtudes cardinales que son las

³⁸⁶ Cf. GILSON G *Introduction a l'etude de Saint Agustin*, Vrin, Paris, 1987,165.

³⁸⁷ Cf. *Contra Maniqueos* XXII, 27, 42, col.418; también *Enarraciones sobre los Salmos* 118, XXV; 4, 37, col.1574.

que dirigen el resto de los hábitos virtuosos. Ellas ordenan la vida del alma y, por su intermedio, opera el mismo Dios en la interioridad.³⁸⁸

Toda la atención de San Agustín se centra en la voluntad humana, porque es allí donde se debate la cuestión del orden. En efecto, en su antropología el amor es siempre un peso (una tendencia) que inclina la voluntad libre. La voluntad es la que tiene, en definitiva, la responsabilidad de decidir por el reconocimiento de un orden establecido por la Causa Primera, o bien, intentar establecer un orden al margen de la naturaleza. Y esta tendencia tiene como característica la ambigüedad, la indefinición. La orientación de la voluntad a lo que percibe como un bien es lo que decide no sólo el fin y el sentido de la vida de un individuo, sino también el de todos los hombres en su conjunto. Por este motivo aquel que pretenda captar el sentido de la historia humana no tiene que limitarse al análisis de los fenómenos externos de los acontecimientos humanos; más bien tiene que mirar al interior del hombre que es donde se decide la historia, individual y social. Allí, en lo más profundo del espíritu humano, combaten entre sí los dos grandes amores (pesos) de la vida humana. Dos amores que construyen dos ciudades. Dos ciudades que, entremezcladas, combaten mientras dura la historia. Combate que explica la historia de los hombres, es decir, dos órdenes distintos procurando dominar en el interior de los hombres, y desde allí, en la sociedad.

Como hemos señalado antes, en este punto hay una gran coincidencia entre la visión del orden de San Agustín y la de Eric Voegelin, puesto que en ambos casos la dimensión ética tiene un espacio significativo. Ambos enseñan que el orden del alma es fruto de las virtudes, y que éstas deberían dirigir al hombre a la búsqueda de la trascendencia, puesto que para que se de un verdadero orden interno es preciso que el alma se dirija a un ser trascendente. Como hemos visto en el capítulo IV, Voegelin, como San

³⁸⁸ Cf. GILSON G., o.c., 167

Agustín, pone en el amor el origen del orden. De allí, la importancia que tiene para nuestro filósofo el principio antropológico establecido por Platón y Aristóteles, aunque, como lo aclaramos antes, este principio debe estar acompañado por el principio soteriológico que advierte que el fin del hombre es la vida en el Más Allá. En ambos autores, por último la noción de virtud es la que asumieron de éstos pensadores griegos.

7.3. El orden en la historia

En la cuestión de la relación entre el orden y la historia es donde podríamos advertir una diferencia entre Eric Voegelin y San Agustín, puesto que a pesar de que la noción de orden, y la concepción del orden interno sean esencialmente la misma en uno y otro, para explicar cómo el orden se realiza en la historia ambos recorren caminos diversos, y construyen una concepción también distinta. Así es, mientras que San Agustín explica el orden en la historia mediante su doctrina de la Ciudad de Dios y la Ciudad de los hombres; para Voegelin la visión sobre el orden emerge de la historia del orden. De todas maneras, la diferencia fundamental radica no en la metodología, cuanto en los presupuestos metafísicos de esta teoría.

Voegelin sostiene que la existencia del hombre en una comunidad política se comprende a la luz de una teoría de la historia, puesto que las sociedades tienen una forma por la cual cobran existencia para actuar en la historia. Esta forma es lo que él llama “la representación”, por medio de ésta:

“las sociedades políticas se interpretan a sí mismas como representantes de una verdad trascendente”.³⁸⁹

Cuando nuestro autor habla de verdad trascendente, se refiere a la religión que se halla como fundamento de una cultura, en cuanto que, desde

³⁸⁹ VOEGELIN E., “political societies interpret themselves as a representatives of transcendental truth”, *The new Science of Politics*, 10.

ella, se ilumina el sentido de la existencia humana. En otras palabras, la ciencia política está orientada por la finalidad de una causa que, aunque trascendente, explica los fenómenos de la acción política. Dicha causa no puede ser sino Dios. En esta perspectiva, la filosofía de la historia se constituye en el fundamento obligatorio de toda teoría política; aunque, cabe aclararlo, no en su último y definitivo fundamento, porque remite imprescindiblemente a realidades que no son de este mundo. Consciente de esto, Voegelin, señala a San Agustín con su obra *La Ciudad de Dios*, como una de las tres grandes épocas revolucionarias y críticas en la que se establecen los cimientos de la teoría política³⁹⁰. Esto es lo que analizaremos a continuación.

Eric Voegelin se refiere a la doctrina agustiniana en el capítulo III de *La nueva ciencia política*, al que le pone como título: "La lucha por la representación en el Imperio Romano". Antes de comenzar con él, tenemos que hacer una breve referencia a dos nociones claves de nuestro filósofo: la representación y la verdad. Cuando hablamos de representación de la verdad en teoría política, dice nuestro autor, conviene distinguir entre la representación de la sociedad por sus representantes, y, un segundo aspecto en el que la sociedad, a su vez, se convierte en representante de algo que la trasciende, esto es, de una realidad trascendente³⁹¹.

Esta última verdad es de una naturaleza diferente, pues modifica la índole del fundamento mismo de la sociedad, es decir, la amistad política, como la llamaba Aristóteles, en la medida que incorpora una nueva relación: la que establece el hombre con la trascendencia, una amistad con Dios. Se trata de una novedad absoluta, puesto que si bien es cierto que Platón habla también de esa referencia del alma a lo divino, nunca menciona la posibilidad de una presencia de lo divino en ella. En esa relación personal se funda un

³⁹⁰ Cf. *The New Science of Politics*, 11.

³⁹¹ Cf. *idem* 87.

modo de comprensión distinto del sentido de la sociedad, ya que con ella cambia la dirección que toman las vidas humanas, de modo que ahora es posible que la construcción de una ciudad sea una acción que trascienda los límites de la historia.

Éste es precisamente el núcleo del planteo agustiniano en *La Ciudad de Dios*, la mayor teología cristiana de la historia. Su perspectiva es simple: es posible entender la historia de los hombres si se comprende aquello que pasa por el interior de cada uno de ellos. En esta obra Agustín de Hipona responde a las acusaciones que culpaban a los cristianos de los desastres causados por las invasiones bárbaras, acusaciones que excitaron el ánimo de los paganos especialmente durante la conquista de Roma por Alarico en el año 410.³⁹²

El pensador cristiano encuentra en la obra *Antigüedades* de Varrón, escrita unos cinco siglos antes, los fundamentos de la tesis de una religión civil, a los cuales refuta en su obra. Se trata de la antigua idea de una religión que surge desde abajo por ser una creación de los ciudadanos, un fruto de la necesidad de protección. Agustín propone un nuevo modo de analizar el sentido de la historia de los hombres al señalar que las sociedades humanas están compuestas por dos tipos de grupos humanos, que se agrupan en función de un objetivo común y no por referencia a un territorio o a una organización política. Los individuos pertenecen a una determinada "comunidad" a partir de lo que aman, sin importar dónde habiten, con lo cual pasa al centro de la consideración la orientación interior de los miembros al bien común, dejando en un segundo lugar, la vida de las instituciones y sus vicisitudes.

³⁹² Cf. GIGON O., *La cultura antigua y el cristianismo*, Gredos, Madrid, 1970, 170-200.

La fuerza que mueve los engranajes de la historia individual y universal tiene su origen en el alma, en la búsqueda de la felicidad y, por ello, se unen para lograr aquello que les permita alcanzarla. Por eso, sostiene, es posible distinguir dos tipos de sociedades:

“Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en la nación que se somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en las potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo Señor, Tú eres mi fortaleza”.³⁹³

Esta ciudad agustiniana es, a todas luces, de una naturaleza diferente a la de la *pólis* de los griegos, puesto que no es la simple unión de los ciudadanos para satisfacer sus necesidades y vivir bien, esto es, llevar una virtuosa vida, sino una comunión espiritual. Pero, por otra parte, también se distingue de la *civitas* romana, la cual se constituye a partir de un orden legal y tiene al culto a las divinidades como una creación necesaria para la vida política.

Naturalmente, el concepto de ciudad se aplica en un sentido más amplio, pues se trata más bien de realidades espirituales que, si bien tienen un común bien que unifica a los individuos, éste consiste en una realidad no sólo ni principalmente temporal. De allí que éstas comunidades no coincidan

³⁹³ La Ciudad de Dios, San Agustín, Obras Completas, BAC, Madrid, vol. XIV, 28; PL 41,456.

necesariamente con los poderes que se enfrentan en la historia. Podríamos decir que aquí, el aporte de la visión agustiniana a la filosofía de la historia consiste en esta superación del análisis exclusivo de los fenómenos históricos-políticos, esto es, en su intento por explicar el sentido del tiempo en base a la existencia de estas dos ciudades. Y es esta la perspectiva que Voegelin pretende rescatar para la lectura del sentido de la historia, por eso los diferentes ensayos reclama tener en cuenta este enfoque, así por ejemplo en *Toynbee's History as a search of Truth* (1961).³⁹⁴

Agustín de Hipona toma esta idea de dos fuentes diferentes. La primera de ellas es la Escritura Sagrada,³⁹⁵ puesto que allí encuentra la idea de la existencia de dos ciudades.³⁹⁶ La segunda fuente a la cual recurre Agustín es al derecho romano, de él toma la idea de *civitas* como ciudad eterna, beata, inmortal, pulcra, religiosa en definitiva, puesto que es ella misma el objeto formal de la religión.³⁹⁷

La concepción clásica de ciudad se funda en la necesidad básica que tienen los hombres de unirse para lograr todo lo que necesitan para la supervivencia. A esos requerimientos materiales, se le agregan luego los de

³⁹⁴ VOEGELIN E., *Toynbee's History as a search of Truth*, in *Published Essays* (1953-1965), *The collected Works of Eric Voegelin*, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 112.

³⁹⁵ "llamamos Ciudad de Dios a aquella de que nos testifica la Escritura que, no por azarosos cambios de los espíritus, sino por disposición de la Providencia suprema, que supera por autoridad divina el pensamiento de todos los gentiles, acabó por suzorgar toda suerte de humanos ingenios", idem XI,I: PL 41,317.

³⁹⁶ En efecto, en el libro de los Salmos, él encontró numerosas referencias a una Ciudad llena de paz, a un lugar seguro que se convierte en la meta de todos los que creen en Yahvéh, como aparece en los salmos 45,47 y 86. Sin embargo, en el texto sagrado no sólo aparecen referencias a una Ciudad de Dios, sino también a su opuesta: la Babilonia, la ciudad de la iniquidad, la que se halla representada mediante este símbolo, cf. LAURAS- RONDET, "Le thème des deux cités dans l'ouvre de Saint Agustin in *Etudes Agustinienes* (théologie 28), 1953, 99-160.

³⁹⁷ Se trata, además, de una noción que implica la idea de cuerpo por analogía con el organismo viviente. Pero, sobre todo, tiene un carácter jurídico, porque la ley es su *mens* y su *animus*, cf. RATZINGER J., *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, milano, 1971, 266-267.

protección de los dioses como garantía de seguridad y defensa, por eso, en su seno se crean estas divinidades a las que se les debe rendir culto. En este sentido, el ciudadano es un hombre religioso, o mejor dicho, la religión no es más que una creación de la comunidad política. Completamente diferente es el caso de la concepción cristiana, en la cual Dios nunca puede ser un invento de los hombres, porque Él no sólo existe independientemente de ella, sino que además es la causa de su existencia.

Establecida esta diferencia, cabe reiterar aquí que las dos ciudades agustinianas, como señala Voegelin, no coinciden con las realidades históricas institucionales, es decir, con el Estado y la Iglesia, sino que consisten, más bien en entidades místicas. Por lo tanto, la pertenencia a ellas no se define de manera externa, sino por el fin que persiguen los hombres con sus acciones³⁹⁸. Así es pues lo que define el valor de la vida de un hombre y de todos los hombres a lo largo de la historia, es aquello que buscan, lo que en verdad aman. El amor, enseña el pensador de Hipona, es como un peso () que inclina la voluntad humana hacia un bien determinado. El amor es como la síntesis de las pasiones que determinan el movimiento de las almas, y es imprescindible que ellas estén guiadas por la razón, pues para que el espíritu esté en paz, tiene que haber un .

Esta idea de un orden del amor en el alma ocupa un lugar importante en el pensamiento agustiniano, ya que, a partir de ese orden, se comprende la creación y la misión del hombre, en realidad, es casi la explicación de todo cuanto existe. En efecto, la presencia de los entes se entiende por la bondad de un Dios que, sin necesitar de ellas, las crea, y por eso, ellas participan de distintas maneras de la perfección y bondad divinas. Hay, pues, un orden del amor en Dios, que es la causa, un orden en el universo, conformado por seres de distintas jerarquías. Hay, además, un orden humano, en cuanto este ser espiritual debe reproducir aquella primera

³⁹⁸ Cf. VOEGELIN E., History of political ideas vol.1, 215.

armonía dirigiendo sus pasiones hacia los verdaderos bienes y evitando caer en los falsos bienes³⁹⁹.

Regresando al texto principal de la obra de San Agustín, conviene recordar que habla solamente de dos amores posibles de encontrar en el corazón del hombre: el amor de sí mismo o el amor de Dios. Éste último abre al individuo al bien común, lo hace salir del encierro en su propio ser para que se entregue generosamente a la búsqueda de los bienes espirituales y a hacer el bien a los demás hombres; por eso a veces lo denomina “amor social”. El primero, en cambio, priva al hombre de esta comunión con Dios y con los hombres, porque lo limita a procurar sólo sus propios intereses egoístas, generando así divisiones, alimentando el orgullo, la concupiscencia y la avaricia, por esta razón lo llama amor privado.

Siendo estas ciudades conformadas por estos dos tipos de amores, se tratan, como dijimos antes, de dos realidades místicas, de allí que estén constituidas no sólo por hombres, sino también por ángeles. Estos seres puramente espirituales también son ciudadanos juntos con los hombres, puesto que también, en ellos, es posible hallar dos categorías de acuerdo al tipo de amor que prevalece. También ellos se dividen en buenos y malos, obedientes y desobedientes⁴⁰⁰.

³⁹⁹ Cf. ALCORTA ECHEVARRÍA J., *El ordo amoris y la aversio a Deo en la dialéctica de las dos ciudadades*, in *La Ciudad de Dios*, vol.167, 1954, 125-150.

⁴⁰⁰ “para nosotros existen estas dos sociedades de ángeles: una gozando de Dios; otra hinchada de soberbia; una, a la que se le dice: *Adoradle todos sus ángeles*, otra, aquella cuyo príncipe dice: *Te daré todo eso si te postras y me rindes homenaje*; una abrasada en el santo amor de Dios; otra, gastándose en el humo del amor inmundo del propio encumbramiento. Y como está escrito: *Dios se enfrenta con los arrogantes, pero concede gracias a los humildes*; habita aquella en los cielos de los cielos; ésta arrojada de allí, anda alborotando en lo más bajo del cielo aéreo; vive aquella tranquila en la región luminosa; anda ésta desasosegada en sus tenebrosas ansias. Aquella atenta a la insinuación de Dios, ayuda con clemencia y ejecuta la venganza con justicia; ésta con soberbia se abraza con ansias de dominar y hacer daño”, *La Ciudad de Dios XI, 33, Pl 41,346*.

Aunque estas dos ciudades compuestas tanto de seres humanos como de seres puramente espirituales se enfrentan dando sentido a la historia no se puede decir que su objetivo esté exclusivamente en los logros temporales que puedan alcanzar, ya que se trata de dos comunidades que trascienden el tiempo. En efecto, ambas nacen y se realizan definitivamente fuera de la historia, al pasar por ella, la abarcan y le dan sentido, es decir, dirección, pero la superan. Sus inicios se remontan a la división de los ángeles, cuando al ser creados por Dios, algunos aceptaron someterse y adorarlo, y otros, por el contrario, enamorados de su belleza e inteligencia, se negaron a servirlo. Estos últimos pasaron a formar parte de una nueva ciudad, opuesta a la de Dios, y a la que Agustín llama, a veces, *civitas diaboli*. Más aún, podríamos decir que estas ciudades están compuestas primera y principalmente por estos seres espirituales que participan de esta santa sociedad⁴⁰¹.

Estas ciudades nacen antes del tiempo, decíamos, pero se desarrollan en ella. En efecto, ambas inician su vida histórica desde el momento en el que el hombre se deja seducir por el que gobierna la *civitas diaboli* y se aparta de Dios. Desde ese instante comienza en la historia la lucha entre las dos ciudades, puesto que ambas se enfrentan por lograr el mismo objetivo: conseguir la mayor cantidad posible de ciudadanos⁴⁰².

De todas maneras, Agustín mismo se encarga de aclarar que la *Civitas Dei* alcanza ese logro no como consecuencia del esfuerzo de los

⁴⁰¹ "Es preciso, en fin reconocer, como obligada alabanza al Creador, que no solamente se refiere a los hombres santos, sino que también a los santos ángeles se puede decir que el amor de Dios los inunda por el Espíritu Santo que les ha sido dado. Tampoco es solamente de los hombres, sino primaria y principalmente de los ángeles aquel bien del que está escrito: *Para mi lo bueno es estar junto a Dios*, los que participan de este bien común constituyen entre sí y con Aquel con quien están unidos una santa sociedad, son la única ciudad de Dios; son su sacrificio viviente y su templo" *La Ciudad de Dios* XII,9, PL 41,358.

⁴⁰² Cf. RAMOS A., *La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, ed. Univ. FASTA, Mar del Plata, 1997, 65-90.

hombres, sino por la obra invisible y sobrenatural que realiza su Fundador. Él es el jefe que la edifica de acuerdo a un plan preestablecido. Las acciones divinas con las cuales se lleva a cabo esa edificación exceden las posibilidades de la naturaleza humana y, por eso, se denominan sobrenaturales. Dios concede un don al hombre por el cual lo hace partícipe de su vida divina, esto es, le permite realizar actos de conocimiento y de amor que lo elevan hacia las realidades celestiales. De esta manera, el ser humano tiende a la construcción de una realidad futura a la que espera llegar después de esta vida.

Si bien esto no significa que el hombre deje de lado sus preocupaciones sociales y temporales, tiene ahora la capacidad de ver que, mediante aquellas, puede alcanzar una realidad que es trascendente, eterna y donde puede ser totalmente feliz. Se puede decir, entonces, que hay una doble ciudadanía, ya que los hombres no sólo forman parte de un estado territorial, sino que entran a formar parte de una comunidad que los une espiritualmente entre sí y con Dios. Se trata de una pertenencia diferente, puesto que ésta se define en el interior del hombre, y es allí donde surgen, entonces, los hábitos virtuosos a través de los cuales los seres humanos se orientan hacia un bien común trascendente. De esta manera, los individuos se incorporan a un nuevo orden, y las virtudes que para nuestro pensador no son más que la sumisión al orden de las cosas, son la forma que ellos tienen de construir esa ciudad espiritual⁴⁰³.

Voegelin destaca que, en Agustín una construcción de esta índole no es fruto de un plan o una organización trazada por el hombre, sino que depende principalmente de Dios, de su proyecto de edificación⁴⁰⁴. En efecto, su crecimiento se realiza por la incorporación de nuevos ciudadanos, y esto,

⁴⁰³ Cf. GILSON E., *Introduction a l'étude de Saint Agustin*, Vrin, Paris, 1987, 225-242.

⁴⁰⁴ Cf. VOEGELIN E., *History of political ideas*, vol.1, 216

a su vez, se produce conforme a los planes preestablecidos por la divina providencia⁴⁰⁵. La predestinación es el plan divino por el cual tiene previsto la incorporación de los miembros⁴⁰⁶. He aquí uno de los rasgos que pone más de manifiesto su índole sobrenatural, la ciudadanía no se adquiere por pertenencia a un grupo, ni por las leyes, ni por habitar en un territorio determinado, sino que se da por una llamada divina en la que Dios elige convocando y el hombre decide respondiendo⁴⁰⁷.

En realidad, se trata de una comunión entre individuos y, de éstos con un Ser Superior en la cual intervienen tanto la voluntad divina que desea libremente, como la decisión de los hombres. La iniciativa es siempre de Dios, aunque claro está, también depende de la libre respuesta de los seres humanos que pueden, o no, aceptar formar parte de ella.

Finalmente, como enseña Voegelin, hay, además, un rasgo que la distingue de la ciudad terrenal, esto es, su finalidad. La Ciudad de Dios procura alcanzar su realización fuera del tiempo, su mejor estado nunca puede ser una conquista temporal, sino la⁴⁰⁸. Naturalmente, su edificación se realiza en el tiempo, y esto es lo paradójico, puesto que, sólo en el estado definitivo, puede medir en verdad sus logros. Es una ciudad que peregrina,

⁴⁰⁵ "perteneciente a la Ciudad de Dios, predestinado por la gracia y por la gracia elegido, peregrino con la gracia aquí abajo, y ciudadano por la gracia allá arriba", *La Ciudad de Dios* XV,1,2,: PL 41; 437-438.

⁴⁰⁶ Cf. GRABOWSKI S., *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Rialp, Madrid, 1965, 592-636.

⁴⁰⁷ "no ocurrió así con el Dios omnipotente....no le faltó a El un plan para completar, sacándolos del género humano condenado de su ciudad, el número de los ciudadanos que tenía predestinados en su sabiduría", *La Ciudad de Dios* XIV,26: PL 41,435.

⁴⁰⁸ Cf. VOEGELIN E., *History of political ideas* vol.1, 219.

que está de paso y, que por eso vive de la esperanza de alcanzar realidades que no alcanza a ver totalmente⁴⁰⁹.

En esta perspectiva, no sólo resulta difícil determinar en qué medida un hecho histórico contribuye a la edificación de la Ciudad de Dios, sino que tampoco resulta sencillo determinar externamente quiénes pertenecen a una o a otra ciudad. Son comunidades fundamentalmente espirituales y, por lo tanto, la pertenencia es también un hecho espiritual, independiente de la participación de alguna institución terrenal. La pertenencia se define por el objetivo que los hombres se proponen, y por eso, resulta totalmente lúcido afirmar que, si se profundiza en la comprensión del alma humana hay dos amores, el amor de sí mismo o el amor de Dios, que prevalecen, inclinando y configurando la existencia de los individuos y las sociedades. Si bien estos dos amores son opuestos y combaten permanentemente tanto en las sociedades como en el interior de los hombres, no son fácilmente distinguibles, pues por contradictorio que parezca, se dan de manera confusa en los hombres. Y esto sucede no sólo en los individuos particulares, sino también en las ciudades, más aún, entre ellas, ya que, mientras dura el tiempo están ambas entremezcladas⁴¹⁰. Recién en la existencia ultraterrenal serán separadas, entonces, sólo entonces, será posible descubrir su realidad.

Ahora sí, entonces, se revela el sentido del tiempo de los hombres. Hay tiempo mientras la Ciudad de Dios no llegue a completar el número de los predestinados a formar parte de la Ciudad Celestial. Cuando logre esta meta, desaparecerá la existencia temporal. La paz será el descanso de los ciudadanos⁴¹¹.

⁴⁰⁹ “en la esperanza, efectivamente, vive el hijo de la resurrección, vive en la esperanza mientras peregrina aquí la Ciudad de Dios, engendrada en la fe de la resurrección de Cristo”, idem XV, 18; PL 41,461.

⁴¹⁰ Idem, I, 35: PL 41,46.

⁴¹¹ “La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la paz perfectamente

Son estas dos ciudades las verdaderas protagonistas de la historia, pues sus continuos enfrentamientos por incorporar nuevos miembros explican el movimiento misterioso del tiempo. En este contexto, se comprenden, además, la misión y el valor de una comunidad política, ya que también esta puede tener un bien común trascendente, a pesar de sus preocupaciones temporales. Así es, pues, si como enseñaban los griegos una ciudad debe servir para que los hombres, además de satisfacer sus necesidades, sean virtuosos, estos hábitos pueden también dirigirse hacia un bien trascendente. Este bien es clave en la forma de plasmar un orden político, ya que una sociedad se organiza según aquello que pretende alcanzar y, en definitiva, tiene que ser esa existencia eterna como sostenía Platón.

Voegelin conocía perfectamente la doctrina agustiniana y sus aplicaciones a la lectura del sentido de la historia, como lo deja entrever las referencias en los diversos ensayos, así por ejemplo, en (1961). Allí menciona el sentido que tiene la historia en la perspectiva de la , como lugar donde se inicia la construcción de esa comunidad que se realiza plenamente sólo en la eternidad⁴¹²

La reflexión de San Agustín sobre el orden en la historia se distingue de la filosofía voegeliniana en que la noción de persona ocupa un lugar central, algo que no aparece explícitamente en nuestro filósofo. En efecto, en la doctrina sobre la Ciudad de Dios el tipo de relación que une la a los hombres con lo divino es mucho más profunda que la tensión existencial de la cual habla nuestro pensador. Se trata de una relación interpersonal, un vínculo que se basa no sólo en el conocimiento, sino además, y, fundamentalmente en el amor mutuo entre las personas divinas y las

ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios, y en el mutuo gozo de Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad en el orden”, idem XIX,13: PL 41,640.

⁴¹² VOEGELIN E., *Prospects of Western Civilization*, in *Published Essays 1953-1965*, *The collected Works of Eric Voegelin vol.11*, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 115.

personas humanas. Ese nexo se inicia aquí en la tierra y se continúa en el Más Allá implicando todas las dimensiones afectivas de la persona. Este tipo de relación tiene la ventaja de dejar en claro que la unión entre lo humano y lo divino es posible gracias a la dimensión espiritual de la persona humana, que el vínculo que se crea es el más profundo, el vínculo del amor, y que, sin embargo, cada una de las partes subsiste como un ser independientemente del otro. Todas estas especificaciones de San Agustín no están desarrolladas en la filosofía voegeliniana que, a pesar, de ser un intento por resaltar la necesidad de incorporar la trascendencia en la reflexión filosófica actual, no profundiza en la relación entre lo humano y lo divino como lo hace San Agustín. Podría pensarse en que la perspectiva de éste último es teológica más que filosófica, y eso sería una consideración razonable; sin embargo, es el mismo Voegelin el que profesa una gran admiración por la doctrina de este pensador cristiano, y el que considera válido incorporar símbolos provenientes de la teología para construir una teoría sobre el orden. No obstante ello, Voegelin y San Agustín coinciden en que la historia se entiende en dirección a la trascendencia, y que ésta no debe ser desvirtuada al convertirla en una realidad de este mundo.

7.3. La inmanentización del Fundamento trascendente

La comprensión de la historia en la teoría agustiniana resulta un enfoque totalmente diferente respecto de la teología civil, ya que, como dice Voegelin, se trata de una desacralización radical y sin compromisos del mundo. Se entiende aquí por desacralización el proceso histórico en el cual la cultura del politeísmo muere de atrofia y la existencia del hombre se reordena orientándose a un Dios trascendente. En la modernidad se produce una nueva divinización, es decir, un retorno al antiguo politeísmo, aunque con perspectivas diferentes. Esta vez se toma como punto de partida algunas distorsiones de doctrinas cristianas se termina en la secularización de lo

sagrado, asumiendo, al orden temporal, el objetivo trascendente que anima a la sociedad temporal⁴¹³.

La visión teológica de la historia de fue la fuente de inspiración de la cosmovisión cristiana que predominó durante el medioevo, y sigue siendo el mejor esfuerzo de comprensión del sentido del tiempo; sin embargo, fue también objeto de una desvirtuación. Para Voegelin, esa deformación del enfoque agustiniano se produce principalmente con la teología de Joaquín de Fiore, cuyo pensamiento tiene en su visión del orden una importancia crucial⁴¹⁴. Este pensador medieval ubica al fin del mundo dentro de la historia misma, introduciendo, de esta forma, a la eternidad en los límites del tiempo. La historia tiene, según él, tres períodos que se corresponden con las tres personas de la Trinidad. El primer período del mundo fue la edad del Padre, con la aparición de Cristo empezó la edad del Hijo, aunque no es ésta, en realidad, la última, sino que, a continuación, sigue la tercera edad, la del Espíritu Santo. En cada una de éstas, se produce un aumento en la espiritualidad: la primera desarrolló la vida del seglar; la segunda trajo consigo la vida activo-contemplativa del sacerdote; y en la tercera, se da la vida espiritual del monje. Cada una de ellas tiene su propio caudillo: Abraham, Cristo y un Señor de la tercera edad, que debería haber aparecido hacia 1260.

Con esta visión trinitaria de la historia, Joaquín de Fiore crea un conjunto de símbolos que gobiernan la auto-interpretación de la sociedad política moderna hasta el día de hoy. El primer símbolo, dice, nuestro pensador, es la concepción de la historia como una sucesión de tres edades, de las cuales la tercera es el Tercer Reino final. El segundo símbolo es el del caudillo, que cobró realidad inmediata en el movimiento espiritual de los

⁴¹³ Cf. *The new Science of Politics*, , 68-170.

⁴¹⁴ Cf. ZANETTI G., *La trascendenza e'lordine. Saggio su Eric Voegelin*, Clueb, Bologna, 1989, 102.

franciscanos, quienes vieron en San Francisco el cumplimiento de la profecía de Joaquín. El tercer símbolo que algunas veces se combina con el segundo, es el del profeta de la nueva era, el profeta gnóstico o, el intelectual gnóstico. Y el cuarto símbolo, es el de la fraternidad entre personas autónomas⁴¹⁵.

Con esta tesis joaquinista, se estaba iniciando un nuevo modo de comprender la historia, aunque es muy posible que él no tuviese conciencia de los cambios que introducía. De hecho, algunos asumieron estas ideas para terminar por construir una visión completamente distinta a la del cristianismo.

La innovación de esta doctrina no tenía precedentes en la tradición cristiana, como señala De Lubac, puesto que sólo existía una división de la historia para referirse a la distinción entre el tiempo de la ley natural, el de la ley mosaica, el de la gracia y el de la gloria⁴¹⁶. El único antecedente del pensamiento de Joaquín es lejano, se trata de la teoría de la secta de Montano, pues según sus discípulos, él era el órgano del Espíritu Santo. Inauguraba así una nueva era en la humanidad fruto de su propia madurez espiritual. Sin embargo, se trata de una referencia demasiado remota⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Cf. VOEGELIN E., *The new Science of Politics*, 179.

⁴¹⁶ Aunque es posible que en Joaquín de Fiore hayan influido algunas teorías escatológicas medievales, no se puede decir que haya dependencia respecto de visiones de la historia más bien tradicionales (como la de Ruperto de Deutz, de Anselmo de Havelberg, o de Ricardo o Hugo de San Víctor). En todos estos casos, sólo se habla de distinción de etapas, pero siempre dentro de la nueva ley o de la antigua. Incluso es habitual la costumbre de aplicar binomios a la lectura de la realidad para destacar asociaciones y contrastes, así por ejemplo: la Iglesia de los perfectos y la de los imperfectos; la vida activa y la contemplativa; los laicos, los clérigos y los monjes; el combate espiritual y la paz, etc., cf. DE LUBAC H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol.1, Encuentro, Madrid, 1989, 13-42.

⁴¹⁷ Cf, *idem* 29-30.

En la visión de la historia por etapas, Joaquín intenta resaltar la novedad y la plenitud de esta última etapa que él inicia⁴¹⁸. En esta doctrina, subyace un cierto menosprecio del pasado, porque es visto siempre como imperfecto e insatisfactorio y afectado por alguna enfermedad, por oposición al futuro que resulta siempre la parte buena, perfecta y sana de la historia. Desde el punto de vista del pensamiento cristiano, podemos decir que no se trata sólo de una perspectiva optimista, sino que, de esta manera se desplaza el centro de la historia, puesto que deja de ocupar ese lugar la obra de Cristo⁴¹⁹. Además, se produce una transposición de lo eterno a lo temporal en lo que se llama “el tiempo del Espíritu”, idea que luego, en la modernidad, será reasumida, aunque con matices distintos. Se trata de los fundamentos de lo que llamamos “la inmanentización del cristiano”. Así lo expresa Voegelin en

“la argumentación joaquinita fue un intento de dotar al curso inmanente de la Historia de un significado del que carecía en la concepción agustiniana. Con este fin, Joaquín utilizó lo que tenía a mano, es decir, el significado de la historia trascendental. En este primer intento occidental de hacer inmanente el significado de la historia no se perdió la conexión con el cristianismo. La nueva era de Joaquín comportaría un aumento de plenitud histórica, pero éste no se debería a una erupción inmanente, sino que se lograría por una nueva y trascendental irrupción del Espíritu Santo. La idea de una culminación radicalmente inmanente fue incubándose con lentitud a

⁴¹⁸ Por eso, otro de los conceptos claves de sus reflexiones es la idea de concordia entre los elementos propios del Antiguo y el Nuevo Testamento. En efecto, compara las figuras de uno y otro estableciendo paralelismos y asumiendo siempre los antiguos como prefiguraciones. Estos paralelismos concluyen en la presentación de la Iglesia como una nueva Jerusalén, aunque también ésta tenga necesidad de purificaciones de sus imperfecciones morales. En realidad, todo reclama un tercer estado, en el cual desaparezcan los sacerdotes y sólo existan contemplativos, para que la administración de los sacramentos esté en manos de los más perfectos. Esto se llevaría a cabo porque el Espíritu Santo sería derramado más profusamente sobre el espíritu de los fieles, en el gran sábado en el que todos conocerán a Dios. De esta forma, Joaquín de Fiore convierte en provisoria no solo las figuras del Antiguo, sino también las del Nuevo Testamento, como señala Cheng, Cf CHENU M.D., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Seuil, Paris, 1956, citado por De Lubac o.c..

⁴¹⁹ Cf. DE LUBAC o.c., 65 y ss.

través de un largo proceso que en general podría denominarse “desde el humanismo a la ilustración”. Sólo en el siglo XVIII, con la idea de progreso, el aumento del significado histórico llegó a convertirse en un fenómeno completamente intramundano, sin irrupciones trascendentales. Esta segunda fase del proceso imanentista será llamada secularización”.⁴²⁰

Hay dos momentos, entonces, en el proceso de secularización de la teología de la historia. El primero, se realiza a partir de una distorsión de la teología de la historia de San Agustín, el segundo, mucho más radical aún, cuando en la modernidad toda la realidad, incluyendo la divina, queda reducida a los límites de la conciencia individual.

La desvirtuación de la perspectiva agustiniana se lleva a cabo en algunos de los puntos clave de su doctrina, a saber: en primer lugar, se produce una cierta profanación de su enfoque teológico mediante la identificación de la Ciudad de Dios con las realizaciones temporales de la Iglesia⁴²¹. En efecto, la es una sociedad que vive encerrada en sí misma. El amor de sí mismo construye una comunidad que se constituye en el fin de la

⁴²⁰ “The Joachitic speculation was an attempt to endow the immanent course of history with the meaning that was not provided in the Augustinian conception. And for this purpose Joachim used what he had a hand, that is the meaning of transcendental history. In the first Western attempt at an immanentization of meaning the connection with Christianity was not lost. The new age of Joachim would bring an increase would not be due to an immanent eruption; it would come through a new transcendental irruption of the spirit. The idea of a radically immanent fulfillment grew rather slowly, in a long process that roughly may be called “from humanism to enlightenment”, only in the eighteenth century, with the idea of progress, had the increase of meaning in history become a completely intramundane phenomenon, without transcendental irruptions. This second phase of immanentization shall be called “secularization””, *The new Science of Politics*, 184.

⁴²¹ Este fenómeno se origina en el Medioevo cuando se insiste en la visión de la Ciudad de Dios como una Iglesia militante. Fue el proyecto de la construcción de la cristiandad que, en algunos casos, se aferró a esta perspectiva confundiendo el medio con el fin, pues, para el Doctor de Hipona la institución eclesial no se identifica totalmente con la Ciudad de Dios, sino que constituye sólo una parte, la que peregrina en la historia. Se trata, además, de una comunidad espiritual de la que se participa mediante los actos de las virtudes de la fe y la caridad, y no por una incorporación externa a una organización, cf. .MARROU H.I., *Teología de la Historia*, Rialp, Madrid, 1978, 48-54.

vida de sus hombres, de allí que naturalmente exista la tendencia a convertir la praxis política en la forma de realización humana. En segundo lugar, con esta desacralización el hombre comete otro error: pretender comprender de manera acabada el sentido de la historia. Pero, él se equivoca porque nunca se alcanza a comprender de manera acabada el sentido de la historia y de los acontecimientos⁴²². Más aún, emitir un juicio exhausto sobre el valor de la acción personal resulta difícil si no se tiene la visión de toda la existencia. Hasta que la Ciudad de Dios no alcanza su estado perfecto y definitivo no se puede determinar justamente en qué medida un hombre o un hecho contribuyen a su crecimiento, la ambivalencia es una propiedad de la historia. Así opina nuestro pensador: la totalidad del curso de la historia no puede ser un objeto de la experiencia, la historia no tiene " porque el curso de la historia se adentra en un futuro desconocido⁴²³ .

En tercer lugar, con esta inmanentización de la historia, se menosprecia la dependencia que la historia tiene en relación con la persona y la obra de Cristo. En efecto, en la perspectiva cristiana, con Cristo se inaugura un tiempo que es ya definitivo y que no puede ser superado por un tiempo posterior. Cristo es el centro de la historia, es la plenitud, pues con él, se da a conocer todo el misterio de la divinidad. Él es la revelación definitiva de Dios, revelación que no necesita de otro complemento⁴²⁴ . Por otra parte, Cristo no solamente es la plenitud de la manifestación divina, sino también de la obra de la salvación de los hombres. Ningún otro individuo puede pretender

⁴²² De allí que Agustín afirme que, mientras dura la historia, las dos ciudades están entremezcladas. Es decir, no se puede identificar aquellas realidades esencialmente espirituales con la incorporación a una institución; así por ejemplo, no todos los que se llaman cristianos edifican realmente la Ciudad de Dios, pues pueden tener fines distintos de los que tiene la ciudad a la que dicen pertenecer. La tentación de emitir un juicio definitivo sobre el valor de la obra de un individuo o de una etapa de la historia es la pretensión de erigirse en juez universal, posición que ningún hombre debe ocupar.

⁴²³ Cf. VOEGELIN E., *The new Science of Politics*, 187.

⁴²⁴ Cf. CATURELLI A., *El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1959.

salvarse ni salvar a otro con sus acciones, pues intentaría vanamente darle un sentido universal a sus tareas. Sólo en aquel individuo en el que se une lo divino con lo humano es posible lograr esa universalidad, puesto que el sujeto de esas acciones es una persona divina por lo tanto, ellas no quedan encerradas en un momento histórico, sino que lo trascienden alcanzando a los hombres del pasado y del futuro⁴²⁵.

Esto es lo que se desvirtúa con la deformación doctrinal del gnosticismo en la opinión de Voegelin, pues los filósofos modernos (continuadores de aquel gnosticismo antiguo) proponen la utopía de la creación de un mundo de ensueño, sin guerras, ni pobreza, dando a la historia un sentido de progreso permanente, y todo esto mediante la transfiguración revolucionaria del hombre⁴²⁶. Voegelin atribuye a Agustín haber realizado una de las mejores filosofías de la historia al poner la comprensión de la historia fuera de la temporalidad, y por ende, critica ya desde sus primeros ensayos las diversas desvirtuaciones de este pensamiento que pretendieron hacer inmanente el fin que debe permanecer siempre trascendente.

A nuestro modo de ver las cosas, el aporte de San Agustín a la concepción del orden en la historia del pensamiento consiste en haber señalado, con asombrosa claridad que en el fundamento de la concepción del mismo está la relación personal que Dios entabla con los seres humanos, es decir, en la posibilidad de construir ambos una ciudad de naturaleza espiritual. Pues, por más que Platón haya señalado la necesidad de la

⁴²⁵ En otras palabras, Cristo es el centro de la historia hacia delante, porque los que creen en Él participan de su vida y reciben los frutos de sus acciones que se realizaron en el pasado. Pero también es el centro para los que vivieron antes que Él, ya que éstos se incorporan a Él por la fe y por la prefiguración de sus actos salvíficos. Además, Cristo inicia la eternidad porque es el ingreso de lo divino en lo temporal. El creyente no puede esperar un futuro mejor en la historia. Su esperanza se refiere a la vida ultraterrena, cf. VON BALTASAR H.S., *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid, 1992, 49-76.

⁴²⁶ Cf. The new Science of Politics,...187-189.

existencia de un "Más Allá" y de una cierta participación de los hombres en ese mundo, nunca definió dicha relación como una comunión interpersonal.

De todo lo que llevamos dicho en este capítulo podemos sacar las siguientes conclusiones: no se puede afirmar que la trascendencia en Voegelin sea un símbolo que existe sólo en la conciencia, puesto que si así fuera nuestro filósofo se habría contradicho durante toda su vida académica al admirar y seguir la filosofía de la historia de San Agustín; por otra parte, el fundamento divino del cual habla Voegelin coincide con la idea de un Dios real y trascendente a este mundo de San Agustín, aunque la idea de una relación interpersonal entre lo divino y lo humano plasmada en la Ciudad de Dios le permita a la teoría sobre el orden un mayor profundización.

En efecto, los estudiosos que aseveran que el fundamento del orden en Voegelin está en la conciencia, pues no existe sino lo que ella genera, parecen dejar de lado las fuentes de esta teoría del orden y las evidentes opciones intelectuales de nuestro pensador. Así es, pues, la trascendencia que sólo existe en la conciencia es una realidad inmanente. A ellos, a Casanova, Petrakis, Eubanks, Jardine, Bell, Simmons, Findlay, el mismo Voegelin les recriminaría de haber desvirtuado su filosofía, como lo hicieron el gnosticismo, Joaquín de Fiore, el idealismo moderno, y las ideologías que de estas teorías surgieron.

El fundamento del orden en Voegelin no es la experiencia de la trascendencia, sino un Ser divino que existe independientemente de la conciencia.

CAPÍTULO 8. EL FUNDAMENTO EN VOEGELIN Y EN TOMÁS DE AQUINO

Para concluir con nuestra investigación sobre el fundamento del orden en Eric Voegelin hemos querido intentar una comparación con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, puesto que consideramos que de esta manera podremos comprender mejor la naturaleza del fundamento del orden. En efecto, como hemos señalado en la introducción hay algunos estudiosos que aseveran que el fundamento del orden en Voegelin es la conciencia, puesto que la trascendencia sólo existe en ella. A nuestro juicio, éstos investigadores desvirtúan la teoría sobre el orden y la intención con la cual nuestro filósofo la construyó, porque, como hemos demostrado en los capítulos precedentes, él sostiene que el orden tiene un fundamento en el ser; más aún, que la causa del desorden ha sido la filosofía moderna, que en la línea del gnosticismo antiguo, pretende establecer la conciencia como fundamento último de todo negando la existencia de un ser trascendente. A pesar de que los textos de Voegelin no admiten duda respecto de esta tesis, nos resta aún precisar el alcance metafísico de dicha tesis, por eso consideramos oportuno señalar las coincidencias y diferencias entre estos dos autores.

Antes de comenzar con esta tarea, tenemos que reconocer las dificultades con las que nos hemos encontrado. En primer lugar, ambos filósofos tienen una temática de estudio diferente, pues mientras el pensador cristiano se propone explicar con rigor lógico y metafísico cuestiones filosóficas y teológicas; Voegelin, en cambio, se dedica a la teoría política. En segundo lugar, el método filosófico es diferente, pues Tomás de Aquino aborda tratados y cuestiones disputadas de manera sistemática siguiendo un estricto orden; mientras que nuestro filósofo prefiere una investigación en la que sigue una perspectiva histórica, con el estilo de un ensayo y con escasas referencias a las fuentes. De allí que la cuestión del orden sea planteada con

un enfoque distinto, pero con notables coincidencias. Así, por ejemplo, la primacía de la causa final. De todas maneras, hay que decir que ambos coinciden, ante todo, en el interés por el tema del orden y que Voegelin no sólo conocía el pensamiento de este filósofo cristiano⁴²⁷, sino que manifestaba una gran admiración por él⁴²⁸:

“El tenía una mente ordenadora monumental, y pudo aplicar esta mente a la riqueza de materiales atraídos a su órbita por una personalidad igualmente distinguida por una receptividad sensible, un orden del alma, una energía intelectual, y un espíritu sublime. La voluntad de ordenar solo pudo producir un sistema más admirable por su coherencia que por su aprehensión de la realidad; la extraordinaria receptividad de los contenidos del mundo pudo haber producido una enciclopedia. Que estas dos facultades combinadas produzcan un sistema con un movimiento dinámico desde Dios a través de su causalidad creadora al mundo, y desde el mundo a través del *desiderium naturale* regresar a Dios, se debe al sentimiento que hace de Tomás un santo: la experiencia de la identidad entre la verdad de Dios y la realidad del mundo”.⁴²⁹

Sin embargo, la comparación en la concepción sobre el orden es válida porque ambos coinciden en este caso en que tienen un mismo

⁴²⁷ En su autobiografía Voegelin declara haber dedicado parte de su formación a conocer la filosofía tomista, mediante la lectura de los textos de Tomás de Aquino y de los neo-tomistas Sertillanges, Maritain y Wilson, cf. VOEGELIN E., *Autobiographical reflections*, in *The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 34, Univ. Missouri press, Missouri, 2006,53.

⁴²⁸ La “mejor mente” del pensamiento cristiano, llama Voegelin a Santo Tomás, *Autobiographical Reflections*, 135.

⁴²⁹ VOEGELIN E., *History of political Ideas*, in *The Collected Works of Eric Voegelin* vol.20. , Univ. of Missouri Pres, Missouri, 1997, 207: “He had a monumentally ordering mind, and he could apply this mind to a wealth of materials drawn into its orbit by a personality equally distinguished by a sensorial receptivity, range of soul, intellectual energy, and sublimeness of spirit. The will to order alone could be produced a system more admirable for its coherence than for its grasp of reality; the extraordinary receptivity to the contents of the world could have produced an encyclopedia. That the two faculties combined to produce a system with a dynamic sweep from God through his creative causality to the world, and from the world through the *desiderium naturale* back to God, is due to the sentiment of Thomas that made him the saint: the experience of identity between the truth of God and the reality of the world.”

objetivo: el fundamento metafísico de dicho orden. En efecto, siempre que Tomás de Aquino encara el estudio de una cuestión concluye en la búsqueda del ser de la cosa analizada. Y Voegelin propone refundar la teoría política en el ser; refundar porque la filosofía moderna dejó de lado este fundamento. Naturalmente hay diferencias y no sólo en el modo de llegar a esas conclusiones, sino en las mismas tesis finales; y eso es lo que nos proponemos ahora analizar, para lo cual vamos a comenzar por organizar la noción tomista de orden, partiendo del concepto en sí, para ver luego las aplicaciones que tiene en el cosmos, en el hombre y en la sociedad.

8.1. El fundamento en el ser

El fundamento del orden en Voegelin está directamente vinculado con las nociones de trascendencia y de ser, en efecto, él usa las expresiones “fundamento divino” y “fundamento en el ser” para referirse a la realidad en la que sustenta el orden. Sin embargo, no hay un desarrollo del contenido de ésta última afirmación, es decir, no explica la relación entre el ser y el orden, y por ende, lo que es constitutivamente el orden. Esto es lo que se puede advertir en la comparación con las enseñanzas de Tomás de Aquino. A continuación haremos una síntesis de la noción de orden en este pensador cristiano para ver las coincidencias y diferencias con Voegelin.

Ya los griegos, en los comienzos mismos de la filosofía, se planteaban el problema del principio y fin de todas las cosas, a partir de la ordenación del cosmos que se puede percibir en la naturaleza. Por esta razón, el primer uso del término estuvo vinculado a la organización de cosas dentro de un género, y en consecuencia, a una relación respecto de un lugar; aunque, claro está, estamos hablando de un concepto analógico con aplicaciones diversas. Una de las primeras acepciones que tuvo el concepto está vinculada con la prioridad y la posterioridad, ya que en cuanto se refiere a una realización en un lugar, designa la disposición o colocación de filas de una misma serie. Este tipo de orden se refiere a la cantidad, la cual, a su vez, puede ser de dos maneras: dimensiva o virtual, según se considere la

extensión o la intensidad. En la cantidad dimensiva, se contiene la longitud, la latitud y la profundidad, es decir, el número en potencia. La cantidad virtual, en cambio, se realiza en el orden de la perfección de las formas y de las especies, entre las cuales existe una “admirable conexión”, como dice Santo Tomás, pues lo menor en un género superior se toca con lo superior en un género inferior⁴³⁰.

La noción de orden se aplica también al movimiento local según la longitud, la latitud y la profundidad. Es un tipo de orden que se sigue de la cantidad⁴³¹.

Otra forma de realización del orden local de movimiento es el orden temporal, ya que el tiempo comprende un movimiento ordenado. Por eso, el tiempo se define como un orden del movimiento según prioridad y posterioridad⁴³². En esta misma razón, se puede incluir el orden de generación que significa un hacerse (*in fieri*), un cierto movimiento por el cual algo imperfecto se hace perfecto, de modo que es primero lo que es imperfecto y en potencia (como la materia respecto de la forma). Esto es lo que sucede con la generación en la cual algo procede de otro, como los rayos del sol o lo engendrado del engendrante. En todos estos casos, se realiza el orden aunque de diversas formas, por eso, el concepto tiene múltiples acepciones y cierta semejanza que las une, es decir, la de aplicarse a una serie de individuos ordenados. Luego, se trata de una noción analógica.

⁴³⁰ “se puede considerar una admirable conexión entre las cosas. Pues siempre se encuentra que lo menor de un género superior se toca con lo superior de un género inferior: como algún ser inferior del género animal en poco supera a la vida de las plantas, como las ostras, que son inmóviles, y tienen sólo el tacto, y están sujetas a la tierra del mismo modo que las plantas”: *Suma Contra Gentiles*, II, 68, BAC, Madrid, 1968,

⁴³¹ “el orden en el movimiento se sigue del orden en la cantidad. Porque la prioridad y posterioridad en la magnitud, es prioridad y posterioridad en el movimiento”: *In IV Metaphisica*, le. 13,937.

⁴³² Cf. ARISTÓTELES, *Physica* IV, 11, 219 b 2.

El término tiene un fundamento metafísico al cual es imprescindible recurrir si se pretende abordar su significado, puesto que existe una estrecha vinculación entre la noción de ser y la de relación sobre la que aquella se asienta; de este modo sin una metafísica realista se hace difícil afirmar la existencia de un orden. Si la consistencia de la realidad depende del conocimiento racional, se torna endeble la posibilidad de un orden. Para que se realice el orden, la existencia tiene que ser real, y éste es precisamente el punto de partida de la concepción tomista del orden, por eso afirma que exista un orden tiene que existir un ente⁴³³. Otro requisito indispensable para que pueda darse el orden es que exista una real ordenación entre los miembros y de éstos con un tercero. Por otra parte, para que haya una ordenación tiene que darse una pluralidad de seres, acciones, eventos, etc. Tomás sostiene que no hay orden sin distinción. Porque donde no hay distinción real, sino sólo de razón, allí no puede existir otra cosa sino un orden puramente de razón⁴³⁴. Una de las primeras connotaciones de esta noción es la de serie.

En realidad, el concepto de orden también supone la noción de relación, por eso a veces es posible considerar el orden como una relación, o bien, asumirlos como semejantes ya que hay tantas relaciones cuantos modos hay de que una cosa se ordene a otra⁴³⁵. Sin embargo, los términos orden y relación no son totalmente idénticos porque es posible que se de una relación sin orden, es decir, sin una relación debida, pero con algún tipo de relación. La conveniencia entre los distintos elementos es otro de los requisitos de la existencia de un orden, es decir, que debe haber algo en común entre dichos elementos, aunque permanezcan distintos. Puesto que es imposible que se de un orden si los seres son completamente diferentes, y por lo tanto equívocos.

⁴³³ “para que exista algún orden, es necesario que también exista un ente”: *De Potencia*, c.7, 11c.

⁴³⁴ Cf, *idem*, c.10, a.3.

⁴³⁵ Cf. *In Metaph.*, l.17.

Para que se de el orden son necesarios todos estas elementos, sin embargo, ninguno de ellos constituye formalmente al orden porque lo propio del orden es la referencia a un principio. Esto es lo que constituye esta relación que se define por la prioridad o posterioridad; aunque también contiene la idea de distinción entre los seres, y de especie de orden⁴³⁶.

El orden se presenta así en su aspecto más formal, esto es, como relación entre varios seres entre los cuales se establece un criterio de prioridad o posterioridad: el hecho de que una cosa esté después de otra. Y en esta perspectiva, resalta la “secuencia” que vincula una cosa que precede con otra que le sucede. Es la noción de orden que se aplica al orden numérico, al cronológico, al orden de un movimiento, a la sucesión de las partes en un proceso, a la concatenación de las causas⁴³⁷.

El aspecto más formal del orden es la referencia a un principio, pues la prioridad y posterioridad se establecen en relación a un referente. En efecto, siempre que se establezca un orden, lo primero que se debe hacer es determinar el primer referente. En este sentido, se podría definir al orden como la disposición de varios según prioridad y posterioridad, en virtud de un principio. Y ésta podría ser la *ratio ordinis* que señalaba Santo Tomás en el texto arriba citado, el principio, es decir, aquello a partir de lo cual algo procede. A partir de él, se genera un orden, porque el principio designa no sólo una prioridad sino ante todo un origen, algo que precede.

⁴³⁶ “la noción de orden incluye tres cosas. En primer lugar el binomio prioridad y posterioridad: en tal sentido se puede decir que dónde hay orden entre diversos según todos los modos en los cuales una cosa se dice previa a otra, como según el lugar, el tiempo, etc. El orden implica además la distinción, ya que no hay orden, sino entre cosas distintas; pero esto más que significado es presupuesto en el concepto. En tercer lugar, orden significa también la razón del orden en virtud del cual éste se contrae en una especie determinada: orden según el lugar, según la importancia, según el origen, y de manera semejante según otros aspectos”: *In Sent.*, d.20,q.1,a.3.sol.1.

⁴³⁷ Cf. SANGUINETTI J.J., *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano, 1986, 33.

Desde ese principio, surge una gradación que puede ser de dos tipos: una, la serie numérica, espacial o temporal, cuyas partes son cualitativamente homogéneas (una fila de personas, de escuadras en un ejército, etc.); otra, la jerarquía, en la cual las partes son cualitativamente distintas. Ésta última es la ordenación de las formas según grados específicamente diversos, se trata de un orden cualitativo. Su elemento constitutivo es un grado de perfección. La serie, en cambio, consiste en un orden cuantitativo y su elemento propio es el número⁴³⁸.

De todas maneras, poner orden no significa solamente establecer una gradación, es decir, diferenciar, sino también unificar, dominando la multiplicidad para reducirla a una unidad. En ambos casos se trata fundamentalmente de relaciones entre elementos distintos, por lo tanto, hay que reconocer que tienen un elemento en común, la referencia a un principio. Este es el aspecto formal del orden, mientras que el aspecto material es la distinción entre los ordenados⁴³⁹. Sin esa relación a un primero es imposible establecer o pensar un orden, como sucede cuando no se reconoce un origen común y se cae en el desorden.

En un todo ordenado, hay dos tipos de relaciones, la referencia de todos con el primero de los elementos que es la raíz del orden, y el orden entre los diversos elementos, que es una consecuencia del primero. En un orden uniforme, claro está, se suprime este segundo tipo de relación entre los miembros, porque no existe precedencia de uno respecto de otro. Puede darse un orden de tipo dinámico que no implique subordinación sino una simple coordinación. Sin embargo, el sentido más frecuente del término orden en los textos tomistas es la relación de prioridad, puesto que Tomás se refiere normalmente a las diferencias formales entre los entes. Y esto le permite descubrir el orden que surge a partir de la semejanza entre distintos seres.

⁴³⁸ Cf. *In Metaph.* Lect.1.

⁴³⁹ Cf. SANGUINETTI J.J., o.c., 37

En efecto, en los seres se dan propiedades similares porque proceden de una misma y única causa. En este sentido, se puede decir que el orden proviene de la comunicación de perfecciones comunes, pues el orden requiere tanto de la distinción de los ordenados, como de la comunicación de los distintos elementos con el todo⁴⁴⁰.

En este caso, el orden de semejanza es equiparable con el orden jerárquico, pues indica la presencia de varios seres que están sujetos a un rango, al indicar el grado que se ocupa dentro de esa jerarquía; o bien, la relación entre esos grados⁴⁴¹. La semejanza, la serie y la jerarquía son las tres articulaciones fundamentales del orden. Entre las cuales el principal es la jerarquía, porque indica una ordenación según las formas y una referencia de los diversos seres a un principio trascendente.

En síntesis, se puede decir que el orden es una relación, una referencia a un principio. Respecto del ente, es sólo una relación, es decir, un accidente, no la perfección más profunda de la cosa (sustancia). Éste es el error fundamental de la filosofía moderna que reduce la sustancia a estructura y conjuntos relacionales, permaneciendo del orden sólo la relación y dejando de lado el fundamento que tiene en la naturaleza de las cosas. Es ésta última la que produce el orden como tendencia a un fin. El orden artificial, cualquiera sea su forma, se debe fundar en el orden natural⁴⁴². El desorden, en cambio, es antinatural, pues por naturaleza los seres tienden a un fin determinado⁴⁴³. La naturaleza no es el orden, tampoco hay orden en el

⁴⁴⁰ Cf. In XII Metaph. L.12.

⁴⁴¹ "El orden puede ser tomado en consideración bajo un doble aspecto: o en cuanto indica solamente un grado, y en tal caso los individuos situados en un grado se dicen pertenecientes a un orden (el orden aquí es una de las partes de la jerarquía); o bien, en cuanto el indica una relación que existe entre los diversos grados de modo que el orden es la misma ordenación": *In II Sent., d.9, q.1,a1,ad 2.*

⁴⁴² Cf. In VIII Phys.,l.6.

⁴⁴³ "el hecho que una cosa sea desordenada no significa sino que es extraña a los procesos naturales. En las cosas sensibles es obvio que el orden tiene sus raíces en la naturaleza misma de las cosas, ya que es en virtud de la naturaleza que todas las

interior de una misma naturaleza porque no hay elementos distintos; sin embargo, ella es el fundamento del orden.

Dicho esto, podemos tratar de definir la noción de orden, para lo cual seguimos a Santiago Ramírez que dice que el orden es esencialmente la relación entre muchos, distintos y diferentes que sin embargo convienen en algo en uno y primero, según que son primero o posterior o según sean mayor o menor⁴⁴⁴.

Para una mejor comprensión del concepto, podemos analizarlo desde la perspectiva de las causas que lo originan, porque existe entre la causalidad y el orden una vinculación muy estrecha. En realidad, existen tantos órdenes como géneros de causas, es decir, hay un orden que surge a partir de la causa final; otro que surge de la formal; otro surge de la eficiente; y otro, de la material.

Comenzando por la causa final, tenemos que decir que, a partir de ella, se origina un orden, una jerarquía de bienes a conseguir. En efecto, la causa final tiene una natural referencia al bien, porque éste tiene razón de finalidad en cuanto es aquello que es apetecido por un ser para alcanzar su perfección.

Ahora bien, son diferentes los bienes o realizaciones que un ser puede lograr. En primer lugar, existe el bien por esencia, que es el Fin último de todas las cosas; en segundo lugar, hay también bienes y fines intermedios, los cuales se ordenan al fin último, puesto que su existencia y su esencia dependen de aquel fin por el cual existen. La diferencia entre ambos tipos de bienes consiste en que uno es amado (buscado) por sí mismo; en

cosas tienden a un fin determinado. Esa inclinación constituye propiamente el orden de las cosas sensibles; por el contrario, decimos que una cosa obra o se mueve desordenadamente cuando lo hace en sentido contrario al impulso de la propia naturaleza": *in III De caelo et mundo*, l.6.

⁴⁴⁴ Cf. RAMÍREZ S., o.c., 16.

cambio, los otros son deseados en tanto conducen al Fin último. Éstos, en parte son fines, y en parte, son medios en orden al Fin definitivo, aunque tiene más razón de fin que de medio.

Un orden similar se produce con la causa eficiente, ya que también, en este caso, existe una Causa Primera que es causa por esencia, puesto que no tiene origen en ninguna otra causa; y unas causas segundas que son causa por participación. Entre éstas últimas hay algunas que producen un efecto por sí mismas, por su propia virtud; y otras que lo producen sólo indirectamente, no porque su virtud fluya directamente en el efecto; y otras que actúan removiendo la causa contraria.

El orden se da aquí porque está en primer lugar lo que existe primero, es decir, la causa que existe por sí misma. Luego vienen las causas que lo son por participación, puesto que lo existe por otro es siempre posterior⁴⁴⁵. Este orden de prioridad y posterioridad se da también entre las causas segundas, ya que entre ellas es primera y más importante la causa principal que la instrumental, la cual no es causa por sí misma, sino por participación de la causa principal. A su vez, entre las causas instrumentales, hay un orden que surge de la proximidad con la causa principal. Hay causas instrumentales separadas, como el martillo; y causas unidas, como la mano, que se considera el instrumento por excelencia⁴⁴⁶. Entre este tipo de causas, cabe aún la distinción entre las causas totales y las parciales, en cuanto las primeras producen la totalidad del efecto y las segundas, sólo una parte o una disposición⁴⁴⁷.

En todas estas distinciones de diferentes tipos de causalidades eficientes, se percibe un orden que tiene directa relación con la analogía de atribución, porque se establece la relación jerárquica en referencia a la causa

⁴⁴⁵ Contra Gentiles, III,15,7.

⁴⁴⁶ Cf. *Suma Teol.*, III,62,5.

⁴⁴⁷ Cf. *Idem*, II-II, 83,1,c.

primera y principal, sobre la cual dice Santo Tomás que su potencia es principio inmediato de la operación de todo lo que obra en virtud de esa causa⁴⁴⁸.

Lo propio de la causa primera es la producción de todos los seres y de todo el ser de la nada; en cambio, las causas segundas, cuando producen un efecto, suponen un sujeto preexistente al cual transforman. Por lo cual, además, es posible establecer un orden entre los diferentes niveles de órdenes que puede encontrarse en el mundo, ya que el orden que puede establecer el hombre cuando produce cosas presupone la existencia de un orden natural, el orden de las cosas creadas. Éste último, a su vez, presupone el orden del Creador, que es la causa primera⁴⁴⁹. La referencia al orden puesto por la causa primera en el ser de todas las cosas constituye una referencia obligatoria para todo orden que pretenda formar el hombre.

Si cambiamos de género de causa y analizamos la causa material, también en ella podemos encontrar una realización armónica de los distintos tipos. Así, por ejemplo, hay un orden de prioridad en la causa material ex qua (aquello de lo cual

⁴⁴⁸ “La operación se reduce en principio a dos: al mismo agente y a la virtud del agente, a través de la cual sale la operación del agente. Cuanto el agente es más próximo e inmediato, tanto su potencia es mediada, así la potencia del primer agente es inmediatísima. Lo que es evidente en éstos términos: A,B,C de tres causas ordenadas de las cuales C es la última que ejerce la operación por su potencia, y que puede esto por su potencia, esto es por la potencia de B, y antes por la potencia de A. Por lo tanto, si se preguntase por qué obra C, se respondería por su potencia. ¿Y por qué por su potencia? Por la potencia de B. Y así ambos se reducirían a la potencia de la causa primera. Y así es evidente que, siendo Dios la causa primera de todas las cosas su potencia es inmediatísima en todo. Porque pues su virtud es la misma, luego no sólo es principio inmediato de operación en todo, sino inmediato en todo el que obra, de manera inmediata no sólo de las potencias, sino también de los supósitos: *In I Sent.*, d.1, 1,1,3,ad.5.

⁴⁴⁹ “el agente próximo, como el que genera, que no opera en esta cosa generada sino sacando la forma de la potencia de la materia: puesto que la operación de la causa primera es también creando la misma materia. Y por esto cuando el agente natural cuanto más próximo está más genera esta cosa, pero es el agente divino el que crea. Y esto es evidente en la obra de arte que se funda sobre la obra de la naturaleza, en cuanto la naturaleza prepara la materia para el arte; a su vez la operación de la naturaleza se funda sobre la creación, en cuanto proporciona la materia de la naturaleza”: *in II Sent.*, d.37,l.1, ad.4.

algo está hecho), porque la materia prima o sustancial existe con anterioridad a la materia segunda o accidental, porque aquella es el sujeto de los accidentes y la posibilidad de su existencia. Lo mismo sucede con la causa material in qua (el sujeto de inhesión, el que recibe alguna forma accidental). También en ésta hay un orden, ya que es primero la causa material sustancial, la que es sujeto de los accidentes, es decir, la cantidad, aunque ella no es la sustancia en cuanto tal, pero participa de la sustancia corpórea su capacidad de recibir y sustentar un accidente, así por ejemplo, el color.

Finalmente, podemos decir algo similar de la causa material circa quam (el objeto material terminativo, al cual se dirigen las potencias o los hábitos, como la visión se orienta a un color, o el intelecto a la verdad y la voluntad al bien. También en este tipo de materia, se halla un orden, puesto que es primero y principal el objeto principal en razón de que es objeto terminativo. Pero si se tiene en cuenta la materialidad del objeto material, debe decirse que el objeto secundario es primero debido a su mayor potencialidad.

El objeto primario participa, en cierta forma, algo del objeto formal; y en el género de la causa material, es primero aquello que tiene más de potencialidad pasiva⁴⁵⁰. La materia prima es el primero y, además, el supremo principio analogado en éste género de causa. Luego, le siguen las causas que son analogadas segundas de menor a mayor según la proximidad a aquella primera. Esto es, en primer lugar, la materia segunda ex qua, después la materia circa quam (en la cual se ubica en primer lugar el objeto secundario, como dijimos antes). En el último puesto, se halla la cuasi materia, es decir, la que no siempre es un cuerpo o parte de una sustancia,

⁴⁵⁰ “según la razón de la causa material lo imperfecto es primero que lo perfecto, y la potencia que el acto”: *Quodlibet* 5, a.19.c. Cf. *Suma Teol. II-II, 17,8,c*: “pues en cuanto la materia de algún modo está en potencia, conviene que el primer principio material esté en grado máximo en potencia, y por lo tanto en grado máximo de imperfección”.

sino cierta propiedad de la materia prima, cierta potencialidad pasiva y que resulta el modo más imperfecto de participación de la causalidad material.

Otro ejemplo de realización de una ordenación jerárquica es la relación de los accidentes respecto de la sustancia, a la cual se ordenan, pues en ellos el orden se establece por la proximidad a la sustancia⁴⁵¹.

El orden, entonces, se establece por la capacidad que tiene el ser de realizarse de diversas maneras y por la posibilidad de predicar el ser analógicamente (con analogía de atribución intrínseca) al resto de los seres.

Algo similar ocurre con los objetos materiales, con las potencias o hábitos que los tienen como materia circa quam. En ellos, el orden se da en relación a los objetos materiales que son muchos, en la medida que se ordenan y reducen a uno, puesto que la acción supone un término al cual se dirige y no varios a la vez⁴⁵². También habría que reconocer una prioridad entre los objetos materiales, pues los que son por esencia están primeros que los que son de manera accidental.

Finalmente, analizaremos la realización del orden en la causa formal, es decir, en la intrínseca y en la extrínseca o ejemplar. Ésta última tiene razón de forma ya que consiste en aquello según lo cual algo es hecho, esto es, según su semejanza, y por lo mismo participa, en cierta forma, de la

⁴⁵¹ “Entre los accidentes hay que considerar la existencia de un cierto orden. Pues entre todos los accidentes el que inhiere más próximo a la sustancia es la cantidad dimensiva. Luego le siguen las cualidades mediante la cantidad, como el color mediante la superficie; por lo tanto a la división de la cantidad, por accidente se dividen. Posterior a la cualidad son los principios de las acciones y pasiones, y en cuarto lugar la relación, como son el padre y el hijo, el señor y el siervo, y otros de la misma manera”: *Contra Gentiles IV,53*.

⁴⁵² “como la potencia que siendo una se dirige a muchos según que convienen en algo uno, es decir, cierta razón general del objeto; así pues los hábitos se extienden a muchos objetos según que tienen orden a algo uno, así a una especial razón del objeto, o una naturaleza, o un principio....No se extiende un hábito a muchos objetos sino en orden a uno, del cual tienen unidad”: *Suma Teol. II-II, 54,4,c*.

causa final de algo⁴⁵³. Esta causa ejemplar puede ser considerada de dos maneras en relación a la cosa: primera, como forma intrínseca de la cosa, y se llama especie; segunda, como forma extrínseca a la cosa, es decir, como modelo o ejemplar de dicha cosa⁴⁵⁴.

Sin embargo, hay también esta vez una prioridad de la causa formal intrínseca respecto de la causa ejemplar, porque la primera forma informando la cosa; en cambio, la segunda lo hace conformándola a un modelo, lo cual por ser más imperfecto es posterior.

Algo similar ocurre con la distinción entre causa formal sustancial y accidental. La forma es doble, según se refiera a la sustancia o a los accidentes. La primera forma sustancial que se da en un ser es la que constituye la materia segunda, es decir, la sustancia completa constituida por la materia prima y la forma sustancial. Esta información no es la misma que la que produce la accidental, ya que éste da el ser de tal manera, pero no el ser en cuanto tal⁴⁵⁵.

Esta diferencia determina, obviamente, el orden de prelación de la causa formal sustancial respecto de la accidental, puesto que primero se da lo más perfecto y luego, lo que es por participación. Además, lo menos importante es en función de lo más importante, y por esto, la materia es por la forma, y los accidentes por la sustancia. Ahora bien, no sólo existe un orden entre las formas sustanciales y las accidentales, sino entre las mismas formas sustanciales. Entre ellas hay, algunas que son más perfectas que

⁴⁵³ “la forma ejemplar tiene de algún modo razón de fin, y por él el artífice recibe la forma por la cual obra”: *De Ver.* 3, 1, c.

⁴⁵⁴ Cf. In V *Metaph.*, I.2, 764.

⁴⁵⁵ Cf. *Suma Teol.*, I, 76, 4, c.

otras por la especie a la que pertenecen, como los hombres respecto de los minerales, por ejemplo⁴⁵⁶.

La existencia de un orden entre estos diferentes tipos de formas se explica por la diferencia de esencias, puesto que, dentro de ellas, se distinguen los individuos por la materia signada por la cantidad. Y en esa diferencia formal se halla el orden. Toda esta estructuración del orden concluye en una afirmación fundamental: para Tomás de Aquino la razón de prioridad y posterioridad (razón constitutiva del orden en cualquiera de sus formas) tiene fundamento en el ser, ya que es el mismo ser, su modo, su categoría o su nivel de perfección lo que determina su posición en el conjunto de los seres.

Los seres con mayor consistencia y autonomía en su existencia tienen siempre prelación sobre el resto. Esto significa que el modo de ser no sólo le da una existencia, sino que, a la vez, lo ubica en un conjunto. Dicho de otro modo, el ser en los entes no es el mismo (lo cual es evidente a la razón) y, por eso, a partir de esas diferencias, se constituye un orden. Luego, el orden es inherente al ser.

En conclusión tenemos que decir que, para Santo Tomás el fundamento del orden se halla en el ser, en el ente. Puesto que el orden existe porque existen entes, porque son varios y se distinguen entre ellos, dado que tienen algo en común lo cual sustenta una relación entre ellos. Además, la prioridad y posterioridad, que es la razón de ser del orden se establece en virtud de los seres en los cuales el ser se realiza con mayor perfección, por eso en el orden de los bienes está primero el fin último; en el orden de las causas, el referente es la Causa Primera; en el orden material, lo más próximo a la sustancia; en cuanto a la forma, está primero lo más formal y luego lo accidental.

⁴⁵⁶ Cf. *idem* I, 47, 2, c.

Eric Voegelin coincide con Tomás de Aquino en afirmar que el orden debe fundamentarse en el ser, porque si se restringe su fundamento a la conciencia se desvirtúa la noción de ese orden. De allí su esfuerzo intelectual por poner la fuente del orden fuera de este mundo y por criticar toda inmanentización de la trascendencia. En efecto, como hemos demostrado en el capítulo segundo el fundamento de la representación del orden no es la conciencia, sino la trascendencia, es decir, un ser real y trascendente⁴⁵⁷. De esta manera, el propone como fundamento del orden no una idea a de la trascendencia, sino un Ser trascendente que es causa de todas las cosas y del orden que hay entre ellas, eso es lo que propone al recuperar el símbolo platónico del Mas Allá, afirmando que así el orden tiene un “fundamento ontológico”⁴⁵⁸. Además, Voegelin, declara que con el gnosticismo se inicia en la antigüedad un proceso de inmanentización de la trascendencia que resulta ser un intento por establecer un nuevo fundamento para el orden: la razón humana. Un fundamento que no responde al “orden del ser”⁴⁵⁹. Por último, nuestro filósofo juzga a la filosofía hegeliana de ser una “deformación metafísica” al haber “eliminado el fundamento en el ser”⁴⁶⁰. Sin embargo, a pesar de coincidir en la tesis de que el orden reclama un fundamento en el ser, desde una perspectiva metafísica hay indudablemente diferencias entre ambos pensadores, en cuanto Voegelin no tiene un desarrollo más profundo del contenido de esa noción de ser.

8.2. El fin del orden

Toda la teoría del orden en Eric Voegelin está construida sobre la noción de “tensión”, que expresa el impulso constitutivo de la conciencia hacia la trascendencia, hacia su “fundamento divino”. Por eso, es posible sostener

⁴⁵⁷ Cf. Las conclusiones sobre el fundamento de la representación del capítulo 2, .

⁴⁵⁸ Cf. las tesis de Voegelin en el capítulo 4, .

⁴⁵⁹ Cf. arriba .

⁴⁶⁰ Cf arriba capítulo 6,

que la finalidad es la perspectiva formal desde la cual éste pensador contempla la realidad. A lo cual habría que agregar que el propósito de toda esta teoría no es sino señalar que el fin no puede ser el mundo, mucho menos aún el hombre mismo. En este enfoque coinciden Voegelin y Tomás de Aquino, sin embargo, la comparación de ambas reflexiones nos va a permitir descubrir una diferencia significativa entre ellas: el fin del orden.

En efecto, pues a pesar de que ambos autores coinciden en concebir al mundo como un todo compuesto de diversos seres estructurados según una jerarquía de grados en el ser, la filosofía de Tomás pone de manifiesto la naturaleza de la relación entre las nociones de orden y de fin, como veremos a continuación. No obstante ello, hay, en ambos, el mismo interés por el orden. De hecho, Voegelin ve en Tomás una extraordinaria capacidad para ordenar, lo cual revela una pasión por la contemplación del orden, pasión que es expresión de una búsqueda espiritual:

“El orden de las cosas en la Verdad, es el orden de las cosas en el Ser”. Esta oración de la *Summa contra Gentiles* significa ontológicamente que el intelecto divino, como la causa primera del universo, ha dejado una huella de sí misma en la estructura del mundo. Esto significa metodológicamente que la ordenada descripción del mundo resultará en un sistema que describe la verdad de Dios. Esto significa prácticamente que cada ser y el hombre en particular, tiene su *ratio*, su significado, en la jerarquía de la creación divina y encuentra la plenitud de su existencia a través de su ordenamiento hacia el último fin, esto es, hacia Dios”.⁴⁶¹

⁴⁶¹ VOEGELIN E., *History of political Ideas*, vol II, 208: “The order of things in Truth, is the order of things in Being”. This sentence from the *Summa contra Gentiles* means ontologically that the divine intellect, as the first cause of the universe, has impressed itself into the structure of the world. It means methodologically that the orderly description of the world will result in a system describing the truth of God. It means practically that the every being, and in particular man, has its *ratio*, its meaning, in the hierarchy of the divine creation and finds the fulfillment of its existence by ordering its toward its ultimate end, that is toward God”.

Santo Tomás recoge la tradición filosófica de los griegos y las enseñanzas bíblicas, por eso, concibe al mundo como un todo donde los seres están relacionados entre sí de manera armónica. En el universo, reina el orden porque los seres no están aislados: “Dios no sólo da el ser a las cosas, sino que da el ser junto con el orden”⁴⁶². En su comentario a Aristóteles, dice que las naturalezas de las cosas están vinculadas por un orden, pues lo que mejor está hecho es el universo⁴⁶³. En efecto sigue a su maestro Aristóteles, pero también, como dijimos, lo que la Sagrada Escritura dice: “todo lo que existe está ordenado por Dios”.⁴⁶⁴ El mundo es en definitiva una totalidad compuesta de distintos órdenes.⁴⁶⁵

Esa multiplicidad ordenada que es el cosmos constituye un todo, pero no un todo como una única sustancia, sino como un todo de orden compuesto de diferentes sustancias. Esa “afinidad” a la cual se refiere el texto anterior es la conexión que existe entre todas las cosas en cuanto se dirigen al mismo fin. Hay, afirma Tomás, una concordia, una armonía, una paz en el cosmos, fruto de la proporción adecuada que existe entre los entes; pues aunque cada cosa busca su fin particular, todas buscan el mismo fin último, cada cual a su modo, de ello resulta esa paz o concordia universal. Dicha paz

⁴⁶² In De Div. Nom., VII, l.4.

⁴⁶³ “Los que sostienen que la naturaleza de las cosas no están vinculadas entre sí, caen en una gran dificultad....De hecho de tal manera hacen de la esencia del universo algo sin conexión, sin orden, hasta el punto de pensar que una parte de el no tendría ninguna importancia para otra...Pero esto es una tesis insostenible, ya que los entes no han sido mal hechos. Los entes naturales se disponen de la mejor manera posible. Ahora, si observamos que cada ente singular está óptimamente dispuesto en su naturaleza, con mayor razón deberemos sostener que esto se verifica también en todo el universo”: *In XII Metaph., l.12.*

⁴⁶⁴ La expresión es de Rom.13,1 y es citada por Tomás en I,q.109,a.2; I,q.22, a.2,etc.

⁴⁶⁵ “Todas las cosas que existen en el universo están de alguna manera ordenadas, aunque no todas tienen el mismo orden, como es aquel de los animales marinos, el de los pájaros, o el de las plantas. Pero aunque no estén ordenadas del mismo modo, no sucede nunca que uno de éstos no tenga una referencia a otro. Hay, de hecho, una cierta afinidad y un orden de alguna de las cosas a otras, así como las plantas son para los animales, y los animales son para los hombres”: *In XII Metaph.,l.12.*

no es la consecuencia de un simple ordenamiento externo, sino que surge del interior de cada ser porque es obra de la Causa Primera.⁴⁶⁶

En la cosmovisión tomista, se da una conexión gradual entre los seres que lo componen, de manera tal que las especies más semejantes están contiguas, mientras que las más diversas están relacionadas a través de grados intermedios. Los seres que están en el grado inferior de su especie llegan a tocar a los que están en el grado más elevado del inferior, por lo tanto, no hay saltos ni vacíos.⁴⁶⁷

La existencia de grados distintos se explica porque los entes reflejan, de manera diversa, la bondad de la Causa primera de cuyo ser participan. El orden, entonces, consiste principalmente en la disparidad, los contrastes son los que manifiestan el esplendor del orden, o sea, la belleza⁴⁶⁸. Los grados de ser están determinados a partir de la forma, la cual cuanto más perfecta es, más supera los límites de la materia. De este modo, la perfección de un ser se determina por la forma y lo más formal que existe es el ser. Por eso en la medida en que un ente está más cerca de Dios, más perfecto es por participar en mayor medida de la causa del ser; por el contrario, cuanto más se alejan los seres, más imperfectos son, aunque todos convergen en el Primer principio al tener en común el ser. Esos grados de ser son, además, grados de comunicabilidad, pues cuanto mayor es el ser, más intenso y difusivo el bien que posee, y por esto, los más perfectos colaboran con los más imperfectos.

En síntesis, Tomás concibe al universo como un *ordo ordinum* (un orden de órdenes), o sea, como un conjunto de sistemas vinculados en el que

⁴⁶⁶ “la estabilidad invariable que reina en la estructura de las cosas no deriva del agrupamiento de la multiplicidad, sino de la potencia de la causa que contiene y reúne la multitud en la unidad”: *In De Div. Nom.*, XI, l.2.

⁴⁶⁷ Cf. *De causis*, l.19.

⁴⁶⁸ Cf. *Suma Teol.*, I, 96, a.3.

cada uno tiene su finalidad propia y una finalidad superior común⁴⁶⁹. En efecto, todos los seres están sujetos a ese orden, aún cuando circunstancialmente experimenten un desorden, ya que nada escapa de ese orden universal. Hay que distinguir el orden universal, originado por la Causa Primera, del orden particular que surge de una causa particular creada.

Las causas segundas pueden salirse solamente de un orden particular⁴⁷⁰. El desorden se explica porque Dios no quiso que el mundo fuera perfecto. El desorden es el mal, lo opuesto al orden, y Dios permite que exista porque Él puede sacar un bien de un mal y mostrar así su omnipotencia⁴⁷¹. El mal es la falta de ordenación al verdadero fin que deberían tener las acciones, el fin último. En otras palabras, los entes que conforman el mundo no sólo están inmersos en un orden, sino que, al mismo tiempo, están bajo un orden, es decir, que no pueden obrar por encima de ese orden. Sólo el Primer Agente puede hacerlo (en vistas de un fin superior), puesto que si bien todo se origina en Él, se trata de una causa trascendente, es decir, no se ordena al mundo, no depende de él⁴⁷².

Hay, en esta doctrina tomista, una tesis fundamental que vale la pena recordar en el momento de compararla con el pensamiento de Voegelin. El universo tiene dos aspectos para considerar: por un lado, es una totalidad, en cuanto todas las cosas creadas se dirigen al mismo fin; pero por otro lado, los seres permanecen distintos entre sí, y de manera particular, la persona humana, que continúa siendo siempre un individuo distinto, a pesar de sus posibilidades espirituales de comunicarse con el resto del mundo. No habría

⁴⁶⁹ Cf. SANGUINETTI J.J., o.c., 212.

⁴⁷⁰ "contra la naturaleza universal ninguna cosa natural puede obrar. Hablamos de naturaleza particular según el orden que va de una causa particular a un efecto particular, y de naturaleza universal según el orden de la Causa Primera de la naturaleza...El hecho que una cosa particular pueda obrar contra una naturaleza particular es debido a la naturaleza universal": *De Pot., q.6,a.1, ad.6.*

⁴⁷¹ Cf. *Suma Teol.I*, 103.

⁴⁷² Cf. *De Pot.,q.1,a2,ad.1.*

orden sin estas distinciones, por eso, Tomás dice que no puede haber orden sino entre cosas distintas dentro de una naturaleza⁴⁷³.

Tomás define al universo como un bien de orden que está constantemente en movimiento⁴⁷⁴. Él distingue dos órdenes en el cosmos: el de las partes entre sí, y el del todo hacia un fin último⁴⁷⁵.

Para Tomás, Dios ha establecido el orden del universo para su gloria. Esto significa que las cosas manifiestan, a su manera, la gloria. Más aún, ésta es la razón por la que existe diversidad en los seres, en efecto, la diferenciación y la multiplicación tiene por objetivo reflejar las distintas perfecciones que en Dios se identifican en la sustancia divina, pero que en la participación de los seres creados, no pueden sino ser múltiples⁴⁷⁶. Resulta particularmente interesante la visión tomista del orden, puesto que, en el origen que las cosas tienen, cuenta de manera especial la visión de un Dios que mira siempre el conjunto, nunca a un ser aislado⁴⁷⁷.

⁴⁷³“La unidad de la paz consiste en la tranquilidad del orden, como dice Agustín. Y esta tranquilidad requiere tres cosas: en primer lugar, la distinción entre las cosas, ya que no puede haber orden sino entre cosas distintas; en segundo lugar, es necesario, que ninguna de las cosas distintas salga de los límites de su naturaleza, sino más bien debe estar situada dentro de límites precisos o determinados; en tercer lugar, esta definición y determinación debe ser estable.....porque si no fuese así, sino que por el contrario una cosa pudiese salir de sus términos e invadir los confines de otra, el orden de las cosas se confundiría y de esa manera no existiría la tranquilidad del orden”: *In De Div. Nom, XI, l. 1*.

⁴⁷⁴ De substantiis separatis , c. 10, no.66.

⁴⁷⁵ “consiste en un doble orden, es decir, en un orden de las partes del universo entre sí y en un orden de todo el universo a un fin que es el mismo Dios y así como está en movimiento constantemente el orden de las partes entre sí según diversas tareas, y es el orden el que conduce al bien que es la victoria. Y este orden es superior, porque es el primer orden”: *In I Sententias, d.44, 2 c.*

⁴⁷⁶ Cf. *Contra Gentiles II, c.44 2*: “la diversidad de las cosas proviene de la intencionalidad de la Causa primera”.

⁴⁷⁷ “aquello que sobretodo Dios cuida en las cosas creadas es el orden del universo”: *Contra Gentiles III, c. 64*.

Esta idea del orden del universo preexiste en la mente divina, y es la causa formal de toda la obra completa de la creación⁴⁷⁸, ya que crear significa producir algo de la nada⁴⁷⁹. Este orden del universo es el bien más importante, porque a él se ordenan todos los bienes particulares⁴⁸⁰ y es la cosa más amada por Dios, porque Él ama todos los bienes que causa y porque todos ellos están contenidos en esta idea que refleja así toda su bondad⁴⁸¹.

Finalmente, hay que decir que este orden del universo constituye una totalidad dinámica que comprende todos los órdenes particulares, con sus propios principios. Todas las criaturas componen el orden universal como una totalidad integrada por sus partes. Para determinar el fin de cada una de ellas en la totalidad, hay que tener presente, en primer lugar, los actos propios de cada una de ellas y su propia perfección; en segundo lugar, reconocer que la parte menos noble se halla siempre en función de la más noble; y en tercer lugar, que todas las partes están en función de la totalidad. Así es como las criaturas inferiores están en función del hombre y todas están ordenadas a la perfección del universo, y éste, a su vez, está totalmente orientado a Dios como su fin⁴⁸².

De esta forma es posible encontrar en el universo un doble orden, el orden de las criaturas entre sí, y el orden de éstas a Dios⁴⁸³; y por ello el hombre se puede decir que está sometido a un triple orden: el racional, el social o político, y el divino, en relación con su Creador⁴⁸⁴. Entre éstos órdenes del hombre hay también una relación de prioridad y preeminencia del

⁴⁷⁸ Cf. MONDIN B. *Dizionario Enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna, Italia, 1991, 424-426.

⁴⁷⁹ Cf. *Suma Teológica I*, 15, a.2, c.

⁴⁸⁰ Cf. *Contra Gentiles I*, c.71.

⁴⁸¹ Cf. *Contra Gentiles I*, c.85.

⁴⁸² Cf. *Suma Teológica I*, 65, a.2, c.

⁴⁸³ Cf. *idem I*, 21,1, ad 3.; 47,3, c.; 103,2 ad 3..

⁴⁸⁴ Cf. *Idem I-II*, 72, 4, c.

fin último, ya que también de éste depende la ordenación de los distintos seres que componen el universo en órdenes perfectamente compatibles. La naturaleza de estos seres que forman parte de un todo, no accede al fin sino a través de la mutua mediación⁴⁸⁵. La obra propia de un ser no es separable de su íntima relación con los otros seres, puesto que toda realidad tiene tres notas intrínsecas: esse, forma y ordo.⁴⁸⁶

Esta necesaria referencia a otro responde a la idea de un todo ordenado: ordenado en sí mismo y ordenado a otro ser que no es él mismo, sino su causa. La naturaleza de los seres creados reclama un orden y una causa final⁴⁸⁷.

El orden necesita dos términos: un principio y un fin; sin ellos no puede existir. Y éstos están tan incorporados a la relación que parecen identificarse con ella, sobre todo, en el caso del fin último. Puesto que el mayor bien de un ser consiste en lograr el orden interno, el que surge a partir de su naturaleza, y en alcanzar una ordenada relación con los demás seres, de forma tal de realizarse y colaborar en la realización de los otros seres. Por esto, conseguir el orden es casi lo mismo que alcanzar el fin. Casi lo mismo decimos, pues el bien de orden no es el fin último⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ Cf. MARTINEZ BARRERA J, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás*, ed. Facultad de filosofía y letra Univ. Nac Cuyo, Mendoza, 1999, 183

⁴⁸⁶ Cf. *Suma Teológica* I, 45, 7, c.

⁴⁸⁷ “el bien en las cosas surge de un doble orden, de un primer orden a un fin último, que es Dios, y de un segundo, de una cosa a otra, y el primer orden es causa el segundo, porque el segundo orden es por el primero. Y esto de que las cosas estén ordenadas entre sí colabora a que se ordenen debidamente al último fin. Por lo tanto, sustraída la bondad de una cosa al fin último, ninguna bondad puede permanecer. Pero sustraída la bondad de la ordenación de una cosa a otra, de ninguna manera puede permanecer allí la bondad que resulta de la ordenación al fin último, porque el primero no depende del segundo, como el segundo del primero”: *In I Sententias*, 47,1, 4 c.

⁴⁸⁸ “el fin de este universo es un bien que existe en sí mismo, es decir, el orden mismo del universo, este bien no es el fin último del universo, sino que se ordena a un bien extrínseco como a un último fin”: *Suma Teológica* I, 103, 2, ad.3.

El orden tiene en común con el fin último que sobre él no se delibera, pues para que un ser pueda realizarse, debe darse necesariamente. Sin embargo, no debe confundirse con el fin, porque éste último es el bien que busca, el bien absoluto, el fin de todas las cosas, el único bien que puede ser querido en sí mismo. En cambio, el orden es buscado en cuanto permite el acceso a ese fin, es “la condición ineludible” de acceso a ese fin. Y a sí como el orden no es el último fin, tampoco lo es la persona que forma parte de él⁴⁸⁹. El dinamismo que pone en movimiento a un ser para alcanzar su perfección es lo que genera el orden y lo busca, puesto que lo necesita para lograr el fin, y todo eso surge de la naturaleza, de los principios que la constituyen y que orientan su acción.

De cuanto hemos visto podemos decir que, Tomás de Aquino afirma algo que Voegelin no dijo: el orden no es un fin último. En efecto, el interés de Voegelin por resaltar la necesidad de un Ser trascendente como fin del hombre y del mundo hizo que pusiera todo el acento en la finalidad, en la “tensión” hacia el fundamento divino; pero, por otro lado, ese mismo interés no le permitió afirmar que el orden en sí no puede ser un fin. En efecto, como enseña Tomás de Aquino, el orden es esencialmente una referencia a un principio y, por lo tanto, una relación, es decir, un ser accidental, no una sustancia; de manera tal que el orden existe en vistas a un fin último que no es él mismo. El fundamento del orden aparece con mayor claridad si se tiene en cuenta este otro aspecto de la naturaleza del orden: el orden es una relación.

⁴⁸⁹ “si un todo no es el último fin, sino que se ordena a un fin posterior, el último fin de la parte no es el todo, sino algo distinto. La totalidad de la criaturas a la cuales se compara el hombre como una parte del todo no es el último fin, sino que se ordena a Dios como el último fin. Por lo tanto el bien del universo no es el último fin del hombre, sino el mismo Dios”: *Suma Teológica* I-II, 2, 8, ad.2.

8.3. El orden en el interior del hombre

Respecto del orden del alma, tenemos que decir que en tanto en Voegelin, como en Tomás de Aquino, predomina la perspectiva ética de la filosofía de Platón y Aristóteles, es decir, la idea de que el orden interior se logra a partir de las virtudes⁴⁹⁰. A pesar de las similitudes en ésta cuestión moral, el pensamiento de Santo Tomás se va a ocupar además de aplicar su idea de prioridad de lo que tiene más ser entre las virtudes mismas, o en el orden racional.

En el orden del universo el ser humano ocupa el primer lugar por poseer un alma racional, que es la más perfecta y digna entre las cosas creadas. Esta superioridad del alma determina, además, el orden en el principio material que informa; pues también éste, por correspondencia con ella, es el más perfecto de los cuerpos. La materia de este cuerpo tiende naturalmente a la perfección que le aporta el alma. A esa perfección de la composición cuerpo-alma en el ser humano, le siguen las otras maneras de unión de materia-forma: la de los animales, la de los vegetales, y finalmente la de los minerales que, por inertes, se hallan al final de esta escala.

En todos estos casos, la forma se encuentra totalmente inmersa en la materia, dependiendo su existencia de ella; excepto en el hombre, en quién la forma emerge y trasciende el cuerpo y todas sus partes⁴⁹¹. Tomás distingue aquí una doble dimensión del alma humana: una, en cuanto forma sustancial del cuerpo, pues lo anima y vivifica; otra, como verdadero espíritu, en tanto no sale de la potencialidad de la materia del cuerpo ni de la materia o forma de los que la engendran, sino que es directamente creada por la Causa Primera. De esta manera, es posible encontrar un orden entre los

⁴⁹⁰ En su autobiografía Voegelin afirma conocer y admirar la antropología de Santo Tomás, cf. VOEGELIN E., *Autobiographical reflections*, in *The Collected Works of Eric Voegelin* vol.34, univ. of Missouri press, Missouri, 2006,80.

⁴⁹¹ Cf. De Anima 1, ad 5. Cf. De spiritualibus creaturis, 1 ad 18.

cuerpos por su relación con las formas, es decir, por la perfección que éstas le imprimen en su actuar, como el ser, el vivir, el sentir y el conocer.

Por otra parte, existe un orden entre las formas en virtud de la capacidad para producir estas actividades. Entre ellas, la primera es el alma racional por su capacidad de producir todos estos actos (puesto que el orden en las formas se determina por su relación con la materia prima⁴⁹²) y, además, por ser la forma que contiene más grados de perfección vital (vivir, sentir, conocer)⁴⁹³. El alma humana es una sola forma sustancial que contiene todas las operaciones de la vegetativa y sensitiva, aunque en ella esas operaciones se hallan de manera más perfecta por su ordenación a la actividad superior, que es la racional⁴⁹⁴.

La noción de orden tiene también una realización dentro del alma misma del hombre, entre las potencias que la componen. En efecto, siguiendo a Aristóteles, Tomás sostiene la tesis de que las potencias existen como facultades a través de las cuales opera el alma, de acuerdo a una relación de prioridad y posterioridad: el intelecto procede inmediatamente de la sustancia del alma; la voluntad, tiene la raíz de sus operaciones en aquella. Esta tesis tomista se enrola filosóficamente dentro del intelectualismo, pero tiene sus razones, como veremos ahora.

En realidad, se pueden comparar las potencias en un sentido absoluto, y en un sentido relativo. En el primer caso, la inteligencia es más noble en virtud de su objeto que es más abstracto y noble, pues el objeto propio de la inteligencia es la razón misma del bien apetecible y el de la voluntad, el bien apetecible solamente⁴⁹⁵. Además, la razón es la potencia

⁴⁹² Cf. *Suma Teol*, I, 76, 4, obj.3.

⁴⁹³ Cf. *ibid* ad 3.

⁴⁹⁴ Cf. *De Anima*, 18, c.

⁴⁹⁵ "Cuanto más simple y abstracta es una cosa, tanto más noble y elevada es en sí misma" (I, 82, a.3). Cfr. II-II, q.23,a.6.; *De Veritate*, q.22, a.11.

específicamente humana, es decir, la que lo distingue de los demás seres, y no así la voluntad que también la poseen otros⁴⁹⁶. En un sentido relativo, la voluntad puede ser superior en relación con el objeto hacia el cual se dirige, en tanto éste es de naturaleza superior al hombre, y por lo tanto, imposible de abarcar con la razón. Con el conocimiento el hombre hace que las cosas vengán hacia él, en cambio, con la voluntad el hombre sale de sí y se vuelca hacia el objeto. Si el objeto fuera un ser superior, sería más perfecto amarlo que conocerlo.

Todo esto se funda en la mutua influencia entre ambas potencias: la inteligencia le presenta el objeto a querer a la voluntad y ésta, a su vez, la mueve a conocer. A pesar de influenciarse mutuamente, como dijimos, hay un orden de prioridad, pues fluye, en primer término la inteligencia, ya que la voluntad no puede querer algo si ella no se lo presenta⁴⁹⁷.

Para Santo Tomás, el orden se mantiene en las potencias inferiores que surgen a partir de la inteligencia y la voluntad. Así pues están: la cogitativa, la memoria sensitiva, el sentido común y, finalmente los sentidos externos⁴⁹⁸; pues hay un orden que se compone a la vez de distintos órdenes que se relacionan en virtud de que el inferior participa de la perfección del superior. Esto sucede con la inteligencia que tiene un modo de realización más perfecto en los seres que son puramente espirituales, los ángeles, que en el hombre⁴⁹⁹. Pero el orden no permanece fuera del hombre, sino que se inserta en la organización interna de las cualidades, de los hábitos que lo

⁴⁹⁶ Cf. BASSO D., *Los principios internos de la actividad moral, elementos de antropología filosófica*, CIES, Buenos Aires, 1991, 77.

⁴⁹⁷ "todo lo que es numeroso desciende naturalmente de algo uno, y conviene que descienda según un orden, porque de lo uno no sale sino uno. Y por esto, como son muchas las potencias que salen del alma, decimos que en las potencias del alma hay un orden natural: y puesto que todas fluyen de la esencia, una fluye mediante otra. Y esto es por lo que la potencia superior supone en la definición a la que está primero, y el acto posterior depende del primero": *In Sent. D. 3, 4, 3 c.*

⁴⁹⁸ Cf. RAMÍREZ S. *De Ordine*, 61.

⁴⁹⁹ Cf. *In II Sentencias*, d,39, 3, 1 c.

perfeccionan. Estos hábitos comprenden no sólo los intelectuales, sino también los de las potencias sensibles. Es más, las actividades superiores en el ser humano suponen previamente la información que procede de los sentidos externos e internos.

El orden no sólo se realiza en la prioridad y posterioridad de los actos de las distintas potencias, sino que, además, se manifiesta en la organización espiritual que establece la razón. Así, la virtud tiene la misión de ordenar los actos humanos al fin bueno, y ese orden surge de la razón que establece dicha dirección. La primacía del intelecto tiene que ver con lo específico del hombre y con la posibilidad de orientar la vida al fin que le es conveniente. Todas las potencias deben ponerse en acto, pero no todas tienen el mismo valor, porque realizan distintos aspectos del hombre. Ellas tienen también un orden de prioridad, tienen un principio, una virtud que ordena según la razón y un orden interno que causan.

Comenzando por el hábito intelectual en general, Tomás sostiene que ese hábito consiste en las especies inteligibles ordenadas⁵⁰⁰. Como dice nuestro pensador, el hábito intelectual implica no sólo las especies inteligibles sino el orden dichas especies. Este orden es el que resulta de los primeros hábitos intelectuales, esto es, de los primeros principios teóricos o prácticos. El primero de ellos es el principio de no contradicción, el cual sostiene que es imposible que algo sea y no sea a la vez. En otras palabras, el intelecto no puede afirmar y negar lo mismo a la vez, porque no es posible que se dé la verdad así. Junto con este principio se halla el de identidad, que afirma que lo que es es, y lo que no es, no es. Por último, se da también el primer principio de la acción que dice que hay que hacer el bien y evitar el mal. A partir de

⁵⁰⁰ Cf. *De Potentia*, 4 2, ad 20.

estos primeros principios, se establece orden en las ideas y en la acción, de manera natural, necesaria e infalible, pues así actúan ellos⁵⁰¹.

La “ordenación” de las especies a la que se refería la afirmación anterior del Aquinate se entiende porque estos principios dirigen el razonamiento y las conclusiones para que sean rectos, esto es, para que se ordenen a la verdad. También entre las virtudes existe un orden, pues se distinguen en razón de la potencia en la cual inhiere, por el objeto hacia el cual se dirigen. En el orden que establece Tomás de Aquino, se sigue el criterio de prioridad, de lo que es por esencia respecto de lo que es accidentalmente, puesto que el bien racional (que es lo propio de las virtudes) se halla de diversa manera en las distintas virtudes⁵⁰².

Entre estas virtudes, una es la primera y principal: la prudencia. El motivo de esta prioridad consiste en que se trata de una virtud que radica en la razón, que es la potencia superior. Además, la prudencia es la virtud que causa las demás, en cuanto determina el término medio que deben buscar el resto de las virtudes, así las dirige y las mueve a la acción. Las otras virtudes, entonces, participan de ella, cada una a su manera, y por esto, también entre ellas hay prioridad y posterioridad. A la prudencia sigue la justicia, luego la fortaleza, y finalmente la templanza⁵⁰³. Por esta razón, también es posible decir que, las otras virtudes incluyen en sus definiciones a la prudencia, pues por ella se determina, en primer lugar, el bien racional⁵⁰⁴. Algo similar ocurre con la filosofía, puesto que, según Voegelin, para Santo Tomás ésta tiene la misión de ordenar todo hacia el último fin:

“El más elaborado de estos autorretratos está contenido en los primeros capítulos de la *Contra Gentiles*. Santo Tomás concebía a la filosofía como el arte

⁵⁰¹ Cf. RAMÍREZ S., o.c., 76.

⁵⁰² *Suma Teológica*, I-II, 61, 1, ad 1.

⁵⁰³ Cf. *Suma Teológica* II-II, 123, 12, c.

⁵⁰⁴ Cf. *Suma Teológica*, I-II, 57, 2, c.

de ordenar y gobernar las cosas hacia el fin. La filosofía es la más elevada de todas las artes, porque considera el fin del universo, que es Dios, y presenta los contenidos del mundo como ordenados hacia él. Dios la causa primera y fin último del universo, es Intellecto. El fin de la filosofía es, por lo tanto, el bien del Intellecto, esto es la Verdad. En el término Verdad (*veritas*) están armonizadas el sentido de la verdad como fe revelada, la verdad misma de la manifestación de Dios en su creación, y la verdad que resulta del trabajo intelectual del filósofo que busca las huellas de las manifestaciones del intelecto divino”.⁵⁰⁵

A modo de síntesis de este punto tenemos que decir que, la cuestión del orden tiene en Tomás de Aquino una fundamento evidente en el ser, de allí que el orden en el alma no sólo tenga una perspectiva moral, en cuanto se realiza por las prácticas de las virtudes; sino que él se ocupa de establecer una jerarquía de potencias, hábitos, virtudes, primeros principios del conocimiento, etc. En Tomás de Aquino, la idea de orden es consecuencia directa de la idea de una realización analógica del ser en los diversos entes. Esta perspectiva resulta menos evidente en la teoría de Voegelin, pues en ella prevalece la perspectiva de finalidad.

8.4. El orden social o político

También en la dimensión social coinciden Voegelin y Tomás de Aquino en cuanto al fundamento, puesto que ambos señalan, aunque por caminos diversos, que la comunidad política tiene un bien último trascendente. Voegelin desarrolla la idea de representación de la verdad en las sociedades,

⁵⁰⁵ VOEGELIN E., *History of political Ideas vol. II*, 208: “The most elaborate of these self-portraits is contained in the opening chapters of the *Contra Gentiles*. Saint Thomas conceived of philosophy as the art of ordering and governing things toward and end. Of all the arts philosophy is the highest because it considers the end of the universe, that is God, and presents the contents of the world as ordered toward him. God the first cause and ultimate end of universe, is Intellect. The aim of philosophy is, therefore, the good of Intellect- that is Truth. In the term *truth (veritas)* the meanings of truth of the revealed faith, the truth of the self manifestation of God in his creation, and the truth resulting from the intellectual work of the philosopher tracing manifestation of the divine intellect are blended”

y Tomás explica que la ciudad es una unidad de orden por eso requiere de un fin que no sea ella misma, como veremos ahora.

Para Santo Tomás, hay cuatro tipos de órdenes: un orden que no lo hace la razón, sino sólo lo descubre, que es el orden natural; otro orden es el que la razón pone en sus conceptos; también el orden que considera la razón en las acciones de la voluntad; y por último, el orden que la razón pone en las cosas que crea⁵⁰⁶.

Hasta aquí vimos en qué consiste la noción de orden y de qué manera se da en el pensamiento tomista, es decir, sus fundamentos y aplicaciones metafísicas y gnoseológicas, a partir de esta base, aplicaremos estos conceptos a la realidad política. Esta noción tiene una gran importancia en la teoría política de Tomás no sólo por la misma naturaleza de la vida social, sino por el modo de pensar de este autor, esto es, de preguntarse siempre por la naturaleza de una cosa.

Para iniciar nuestra reflexión sobre esta doctrina política, deberíamos recordar que, para él, esta ciencia tiene por misión “ordenar” la vida social, por ello, se trata de una “ciencia arquitectónica”, pues a ella le compete construir el bien más elevado, el bien común⁵⁰⁷. Es por eso que define a la política como la ciencia propia del ciudadano, o bien, como la doctrina sobre la ciudad⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Cf. *In I Ethica* 4, 14-24.

⁵⁰⁷ Cf. ARCOLEO S., “S. Tommaso e la política d’Aristotele. Analisi degli aspetti metodologicie dei fondamenti della politica secondo S.Tomasso”, in *Atti del Congresso Tomístico 1974*, Napoli, 1975, I, 149-155.

⁵⁰⁸ “siendo la ciudad un todo , es sujeto de cierta razón de juicio, necesario como complemento de la filosofía enseñar la doctrina sobre la ciudad que se llama política, es decir, ciencia del ciudadano” *In Politicorum Arist. Proemio*, 5.

El hombre está sujeto a un triple orden: el de la ley divina, el de la razón y el de la autoridad política⁵⁰⁹ (éste último es imprescindible dada la naturaleza social del hombre). Estos órdenes, lejos de contraponerse, se complementan de manera tal que, para que el hombre edifique bien su vida y colabore al mismo tiempo con el bien de los demás miembros de la comunidad política, debe ser un hombre virtuoso y practicar las virtudes políticas⁵¹⁰. La virtud es un hábito operativo bueno, una cualidad del alma que le concede la capacidad de realizar actos buenos con cierta facilidad y frecuencia. La virtud, al dirigir la vida del hombre al bien, la ordena rectamente, porque los actos humanos se definen moralmente por el fin que persiguen, por el objeto y por las circunstancias. Pero es el fin lo que propiamente especifica el acto de forma tal que un acto bueno es aquel que está rectamente ordenado a un fin que conviene a la naturaleza del ser que lo realiza. La virtud ordena la vida interior del individuo porque hace que elija el bien y porque le hace elegir el mejor bien, esto es, establecer una categoría de bienes de manera tal de realizar todas las potencialidades, las más elevadas y las más básicas, subordinando siempre unas a otras.

Ahora bien, no sólo ordena la vida privada de la persona, sino que le permite a ésta orientar sus acciones de manera tal que con ellas edifique el bien de los demás, el bien de todos los miembros de esa comunidad política⁵¹¹. Alguien podría pensar que existe un conflicto de intereses entre el bien privado y el público, por este motivo conviene recordar el concepto de bien común. El bien de la ciudad es un bien del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre. El bien común de la sociedad política contiene todos los bienes: los exteriores (riquezas, suficiencias de bienes útiles), los bienes interiores o del cuerpo (salud, bienestar corporal) y los bienes interiores o del alma (virtudes, arte, ciencia, cultura, etc.). Una ciudad es más

⁵⁰⁹ Cf. Suma Teológica I-II, 72, 4, c.

⁵¹⁰ Idem, 61, 5, c.

⁵¹¹ Idem 92, 1, ad.3.

o menos perfecta en la medida en que alcance a reunir todos estos bienes⁵¹². Las propiedades de este bien común son orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad, bienestar, salud pública, etc.

Para que este objetivo sea posible, según la doctrina tomista, es necesario que se den tres cosas: en primer lugar, la amistad de todos los miembros de la sociedad y la unión que ella causa, junto con la paz que esta unión produce; en segundo lugar, la unión de las fuerzas para colaborar al bien común; y en tercer lugar, la suficiencia y plenitud de los bienes humanos, corporales y espirituales⁵¹³. Por este motivo, no se puede decir que haya contradicción entre el bien común y el personal, aunque hay que decir que es superior y más excelente el bien de la multitud que el bien de uno⁵¹⁴. El motivo de esta superioridad se halla en que el bien de un hombre no tiene razón de fin último de la sociedad, como si la tiene el bien común. Esta superioridad es clave en la determinación del orden social, pues se trata de subordinar el bien privado al común⁵¹⁵, aunque también se puede decir que la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa⁵¹⁶. Cabe aclarar aquí que la diferencia entre ambos bienes no es de tipo cuantitativo sino cualitativo o formal, puesto que el bien común implica plenitud de bienes, no sólo mayor cantidad⁵¹⁷.

Esta subordinación de la persona humana al bien de la ciudad no significa un sometimiento absoluto, puesto que no es éste el fin último del hombre; hay, además un bien trascendente, una felicidad que no se realiza plenamente en esta vida, y que consiste en estar en la presencia de Dios en

⁵¹² Cf. De Regimine Princ., L.1, c.1.

⁵¹³ RAMÍREZ S., *Pueblos y gobernantes al servicio del bien común*, Euramerica, Madrid, 1956, 39-44.

⁵¹⁴ Cf. *Suma Teol.*, II-II, 31, 3, ad 2.

⁵¹⁵ Idem, I-II, 90, 3, ad.3.

⁵¹⁶ Cf. Idem, II-II, 61, 1, ad.2.

⁵¹⁷ Cf. Idem. 58, 7, ad.2.

la otra vida⁵¹⁸. Por esta razón, no se puede decir que la vida social sólo se construya para una vida terrenal. Como decía Voegelin, es necesario referir la vida política a un fin trascendente para que exista un orden, y por eso, Tomás asume y supera la perspectiva de su maestro Aristóteles:

“A despecho de la incorporación de Aristóteles, la figura elemental de la política tomista no es el *zoon politikon*, sino el *homo christianus* (De Reg. Princ.I.14). La traducción y adaptación de un término aristotélico como animal *politicum* no implica una adaptación de sentido. El hombre de Aristóteles encuentra la realización de su existencia en la pólis lo cual no es nada más que el *zoon politikon*, mientras que el *homo Christianus* está orientado hacia un fin espiritual trascendente y esto, entre otras cosas muy importantes, como un animal *politicum*”.⁵¹⁹

Sin embargo, el Aquinate asumía lo que había enseñado el Estagirita: el fin de toda comunidad política es que sus miembros alcancen el vivir bien. Este *bonum vivere* se refiere principalmente a la vida virtuosa, por la cual el ser humano pone en acto todas sus potencialidades. El orden político debería establecerse a partir de este objetivo⁵²⁰. Cuando un hombre tiene en claro este fin de la sociedad, no puede encontrar oposición entre la realización personal y el de toda la sociedad, puesto que el bien propio del hombre es la perfección de su naturaleza, pero ésta sólo se puede lograr con la ayuda de los otros. El orden en esto es imprescindible, sólo se logra el bien propio si se realiza el bien común de la sociedad política. Fuera de este bien, es imposible que el individuo alcance su bien personal.

De allí que sea absurdo oponer ambos bienes; ningún hombre puede ser considerado perfecto si no es buen padre, buen hijo, buen esposo

⁵¹⁸ Cf. Idem I-II, 21, 4, ad.3. Sobre este tema cf. SPIAZZI R., “Saggio di una sintesi organica della dottrina sociale di S. Tommaso”, in S. Tommaso d’Aquino. Scritti Politici. Massimo, Milano, 1985, 31-68.

⁵¹⁹ VOEGELIN E., History of political ideas, vol II, 220.

⁵²⁰ In I Politic. L.1, n.31.

y buen ciudadano. Por otra parte, ninguna sociedad logra el bien común si impide que sus miembros pongan en acto todas sus potencialidades. Sólo hay dos posibilidades de oposición entre estos bienes: o bien las comunidades orgánicas naturales no se ordenan al bien común político como las partes al todo, o el orden político no respeta el principio de subsidiariedad y se adjudica un poder que desconoce la existencia y el valor de los otros órdenes. En ambos casos se corrompe la noción de bien común y no se procede de conformidad con el orden verdadero⁵²¹.

Conviene aclarar aquí que, en el pensamiento tomista, el bien común es un concepto analógico, no unívoco. En efecto, el bien es una propiedad trascendental del ser, y en cuanto tal se distingue de él por una distinción de razón. El bien es el mismo ser en tanto es apetecido por un ente. El concepto “común” se agrega al de bien como una propiedad que abarca toda su extensión, puesto que cuanto mayor perfección entitativa tiene un ser, más bueno es, y cuanto más bueno, más común, porque su bondad se extiende a un mayor número de entes. El bien común es, por lo tanto, un concepto universal en sentido analógico (con analogía de proporcionalidad propia), dado que su unidad comprende en sí la diversidad de miembros que componen la sociedad. La noción de orden juega aquí un rol importantísimo: la ciudad es una unidad de orden, es decir, la menor de las unidades. Sería una unidad perfecta si los individuos dejaran de ser tales y se confundieran en una sola sustancia o si estuvieran constantemente constreñidos a cooperar según criterios uniformes, sin la posibilidad de libre deliberación y aceptación⁵²².

⁵²¹ Cf. CALDERÓN BOUCHET R., *Sobre las causas del orden político*, Nuevo orden, Buenos Aires, 1976, 66.

⁵²² “es sabido que este todo que es la multitud de ciudadanos o de una familia doméstica tienen sólo unidad de orden, según la cual no constituyen algo absolutamente uno, y por esto la parte de su todo puede tener acciones que no sean la acción del todo”: *In I Ethica* 4, 78-83.

Este dinamismo que conjuga ordenadamente el bien del individuo y el bien de todos tiene gran valor en la teoría política, pues de esta manera, se evita caer en el error de sustancializar el estado como hace el totalitarismo, o bien, diluir el estado en la mera satisfacción de bienes privados como sucede en el individualismo liberal⁵²³. El bien común para Tomás de Aquino tiene su analogado principal en Dios, que es el sumo bien trascendente y el bien común último de todos los hombres. Este es el fin que tiene la sociedad política, algo que supera las posibilidades de una organización social, pero que constituye el verdadero fin de la vida social. No puede haber orden sin este fin último⁵²⁴.

Dios no forma parte del universo, es anterior y es de naturaleza diferente, pero el bien del universo está ordenado a Dios. Por eso, podemos distinguir un bien común inmanente, temporal y que está ordenado a su último fin; y un bien común trascendente que es Dios mismo. El hecho de estar ordenados a este último fin por las virtudes es lo que hace que los hombres se ordenen entre sí en la comunidad política⁵²⁵.

También en la relación entre estos dos bienes comunes, aparece la noción de orden como decisiva, porque, según el pensamiento tomista, ambos deben articularse, siempre finalizados por el fin último: Dios. El bien común natural tiene, además, la misión de preparar al hombre para ese fin ultraterreno en la medida en que las virtudes naturales lo disponen extrínsecamente a la vida sobrenatural, haciendo de soporte e instrumento⁵²⁶.

⁵²³ Cf. MARTINEZ BARRERA J., o.c., 190-194.

⁵²⁴ "cualquiera que busque algún fin, de lo que más se ocupa es de lo que está más cerca del fin último, porque éste es fin de los otros. El último fin de la voluntad divina es la misma bondad, cuya proximidad es el bien de orden de todo el universo, al cual se ordenan como al fin de un bien particular de esta u otra cosa, como lo menos perfecto se ordena a lo que es más perfecto, por lo tanto de alguna parte se da que su ser es por el todo. Por este motivo de lo que más se ocupa Dios es del orden del universo. Puesto que es su gobernador": *Contra Gentiles* I.3, 64.

⁵²⁵ In I Polit. L.1, n.31.

⁵²⁶ Cf. *Suma Teol.* I-II, 92, 1, ad.1.

De esta manera, aparecen como fines de la política metas que trascienden el mero quehacer político. La vida política se propone como objetivos la vida virtuosa, en definitiva la perfección humana⁵²⁷.

Como dijimos antes, la ciudad es básicamente una unidad de orden; por ello, es misión de la actividad política hacer que las voluntades de los individuos no busquen sólo su bien, sino el de toda la ciudad, de allí que el bien común de dicha ciudad se identifique con la justicia⁵²⁸. En efecto, es propio de la justicia ordenar al hombre en sus relaciones con los demás, ya que implica cierta igualdad. Por esto lo recto en la virtud de la justicia no se considera por comparación al que realiza la acción, como en las demás virtudes, sino por comparación con otro. Su objeto propio es lo justo, el derecho. La justicia supone las demás virtudes particulares pues su misión es ordenarlas al bien común. Además, si bien la justicia tiene que ver con el comportamiento exterior de los ciudadanos, para que su práctica sea constante, fácil y tenga cierta estabilidad necesita de las otras virtudes sobre las cuales apoyarse.

En esta concepción filosófica, la finalidad del estado consiste en hacer de sus ciudadanos hombres justos y virtuosos; ésa debe ser la intención del legislador cuando promulga la ley⁵²⁹. Los hombres viven en comunidades políticas, porque necesitan unos de otros para llevar una vida virtuosa, para obtener todo lo que necesitan para vivir y para vivir bien. Entendiendo por este tipo de vida los buenos hábitos orientados a Dios. Dios es bien común, porque es el fin último de todos los seres. El orden social surge, entonces, en primer lugar, de este bien común trascendente que le da un fin ultraterreno a la organización social; luego, del bien común inmanente que está compuesto de una serie de bienes que satisfacen a todo el hombre

⁵²⁷ Cf. *In I Ethica*, l.2, n.29.

⁵²⁸ Cf. *Suma Teol.* I-II, 100, 8, c.

⁵²⁹ Cf. *Contra Gentiles* III, c. 115.

y a todos los hombres. Ese orden es también fruto de la ley que dirige las acciones externas en orden a ese bien común y de las virtudes que orientan al hombre desde su interior.

Sin embargo, para que la sociedad se organice, estructure y ordene las fuerzas y aptitudes de los individuos, hace falta una autoridad⁵³⁰. En efecto, la multitud, dice Tomás, tiende de por sí a muchas cosas, por esto, hace falta que alguien las oriente hacia una. Siempre que hay varios seres que se dirigen a una cosa, hay una que es primera y dirige⁵³¹. No obstante ello, no basta con la dirección externa que la autoridad pueda establecer en las acciones humanas; para Tomás de Aquino, la política no está escindida de la ética. No se puede construir el bien común sino desde el interior del hombre, y allí, son las virtudes las que se encargan de dirigir las acciones hacia un bien que no es sólo personal.

Se trata de la misma naturaleza humana que busca su bien y lo hace estableciendo un orden por el despliegue de sus mismas fuerzas. Aquella conclusión teórica que alcanzábamos más arriba se aplica aquí en plenitud: la naturaleza de un ser es la primera fuente del orden en la medida en que organiza el modo de desarrollar sus potencialidades. La vida política y la virtud son dos actividades a las que el hombre tiende por naturaleza, y por esto, deben realizarse juntas.

⁵³⁰ En lo que respecta a la autoridad en Tomás de Aquino, hay que decir que ésta se inspira en diversas teorías: La primera, que pone el fundamento de la ley y de la autoridad en la comunidad (Cf. I-II, 90, 3; y II-II, 57, 2.) aunque no en el sentido moderno de soberanía popular. Segunda, la teoría cristinana que reconoce su origen sagrado. Estas dos se concilian perfectamente en la distinción entre causa formal (Dios), y material (comunidad) (cf. *In Sentent.* D.44, 3, 2). Finalmente, está también presente en el medioevo, la idea aristotélica según la cual la política se funda en la naturaleza, y el fundamento del orden entre los hombres se debe buscar en la diversa capacidad de los mismos (*Contra gentiles* III, c.81). Cf PASSERIN D'ENTREVES A., *Il valore del pensiero politico di San Tommaso, in S. Tommaso d'Aquino, Scritti Politici*, Massimo Milano, 1985, 20 y 21.

⁵³¹ Cf. *Suma Teol.*, I, 96, 4, c.; cf idem II, 3; 103, 3; etc.

Una expresión de estas conclusiones es la misión que Tomás le otorga a la ley en la sociedad como dictamen de la razón, pues ella debe conducir hacia el bien y la realización individual, ordenando todo al último fin⁵³². La ley tiene, en esta teoría de la sociedad, un rol importante, puesto que por ella se establece la justicia y la paz, pero sobre todo, porque por ella se alcanza la realización personal. La ley humana debe expresar el orden puesto por Dios a través de las leyes divinas que gobiernan al universo⁵³³. El orden es fruto del gobierno divino sobre el mundo creado, porque, en Dios existe la razón o modelo de las cosas que fueron creadas. Esta razón no sólo es un ejemplar, sino que además impulsa y mueve las cosas a realizarse, por eso, tiene carácter de ley. Ésta es la ley eterna que Tomás define como la razón de la divina sabiduría, por la cual dirige todas los movimientos y acciones⁵³⁴. Se trata de la razón divina, puesto que es propio de la razón ordenar, aunque supone también la intervención de la voluntad que quiere y actúa en orden a un fin, como señala Voegelin hablando de Tomás:

“La norma que motiva la acción del hombre en su retorno a Dios es, por consiguiente, la ratio de la creación en el intelecto de Dios mismo. Esta ratio divina es llamada *lex eterna*. Mediante el proceso de la creación, la *lex eterna* es impresa en la naturaleza del hombre, el dictado de la razón que vive en el hombre es llamado la *lex naturalis*. Como el hombre es imperfecto, él posee la *lex eterna* sólo en sus principios generales, la adaptación y elaboración que realiza para las contingencias de la existencia humana producen la *lex humana*. Si el hombre fuera sólo un ser natural, que encontrara la realización de su existencia en un logro terrenal, esta instrucción sería suficiente. Como el está orientado, sin embargo, hacia una felicidad espiritual trascendental, era necesaria unas revelaciones especiales

⁵³² Cf. *Suma Teológica* I-II, 92, 1, c.

⁵³³ Cf. VIOLA F., “La política nella *Somma Teologica*”, in *Sacra Doctrina* 6 (1989), 583-603.

⁵³⁴ Cf. *Suma Teológica*, I-II, 93, 1, c.

de la divina ley en el Antiguo y Nuevo Testamento, y éstas son llamadas la *lex divina*".⁵³⁵

Así pues, esta misma ley, en cuanto está en Dios, se llama eterna, y en cuanto está en las cosas, se denomina ley natural, puesto que es la participación de aquella en las criaturas. La ley humana tiene carácter de ley justa en la medida en que se ajuste a la recta razón, y en este caso, responde a la ley natural, y por lo tanto, al orden puesto por Dios. Así es como se puede concluir, siguiendo a Tomás de Aquino, que la ley natural no es un producto inmanente de la razón humana; su obligatoriedad última y fundamental no procede de la razón, ni de la naturaleza humana, sino de Dios. Esta ley natural se manifiesta en las tendencias naturales de conservación de la vida, de perpetuación de la especie, de conocer la verdad sobre Dios y de vivir en sociedad. No pueden esas tendencias estar disociadas.

En síntesis, podemos decir que, Tomás de Aquino sostiene que el orden es una relación de prioridad y posterioridad entre los miembros de un conjunto, pero no sólo entre ellos, sino también entre todos los seres y un Fin último, pues también el todo está dirigido hacia esa causa final. Esta dirección hacia un ser diferente de sí implica la idea de una multiplicidad de seres diversos. Sin diferenciación entre los seres sólo queda el orden interno al hombre. Ahora bien la prioridad y posterioridad según este pensador medieval se establece de acuerdo a una jerarquía existente entre los seres, la

⁵³⁵ VOEGELIN E., *The history of political ideas, vol.II*, 224: "The rule that motivates the action of man in his return to God is, therefore, the *ratio* of the creation in the intellect of God himself. This divine *ratio* is called the *lex eternal*. Through the process of creation the *lex eternal* is impressed into the nature of man; the dictate of reason living in man is called the *lex naturalis*. As man is imperfect, he possesses the *lex eternal* only in its general principles; the adaptation and elaboration for the contingencies of human existence by man himself produces the *lex humana*. If man were a natural being only, finding the fulfillment of his existence in early achievement, this instruction would be sufficient. As he is oriented, however, toward spiritual transcendental beatitude, special revelations of divine law in the Old and New Testaments were necessary, and these are called the *lex divina*."

cual, a su vez, se determina en función de la perfección que posee cada uno. Y los seres son más perfectos en la que medida en que tienen mayor consistencia y autonomía en su ser y su obrar. Hay diversos grados de entes según las diversas maneras de realización del ser, y hay entre ellos una conexión gradual en la cual el primero de un orden se toca con el último del orden anterior. El universo es una totalidad compuesta de varios órdenes, un orden de órdenes. Y esa misma ordenación es la que dirige los seres hacia el Ser trascendente, por este motivo, como ya dijimos, la finalidad es intrínseca a la idea de orden.

De todas maneras, cabe agregar que, si bien la finalidad es el primer aspecto de la naturaleza del orden, éste no constituye un fin último. Es decir, que el orden no puede ser en sí mismo el fin, puesto que no es un ser, sino una relación. Y la relación es una de las formas del ser accidental y no un ser sustancial. Desde la perspectiva tomista podría decirse que el orden es esencialmente una estructura de relaciones que no se puede sustancializar, porque lo que existe en sí son los seres que componen dicha estructura y respecto de los cuales la relación es sólo un añadido accidental. La fuente última del orden es la tensión que se origina en la naturaleza de cada uno de los seres, en el ser mismo de cada ente.

De esta manera podemos concluir que, Eric Voegelin y Tomás de Aquino están de acuerdo en que el fundamento del orden es el ser y no la conciencia. En ambos, además, la causa final es esencial en la cuestión del orden, aunque Voegelin prefiera usar la expresión "tensión". La diferencia consiste en que Voegelin sólo destaca la perspectiva de la finalidad, en cambio, Tomás considera, además, el otro aspecto de la naturaleza del orden: la relación.

A pesar de estas coincidencias hay que reconocer que algunos textos voegelinianos pueden dar lugar a una confusión si no se tiene en cuenta toda su teoría y no sólo un pasaje en un ensayo. En efecto, Eric Voegelin tenía una manifiesta oposición a toda forma de racionalismo, como

desvirtuación de la realidad, pues cuando se reducen los seres a conceptos, afirma, se pierde de vista esa tensión constitutiva de la conciencia; por eso es que a veces critica a la metafísica clásica⁵³⁶. Así por ejemplo, en uno de los últimos ensayos que componen *Anamnesis*, en *The Tensions in the Reality of Knowledge*, nuestro pensador manifiesta una clara oposición a la metafísica realista de Aristóteles y Santo Tomás, dice así:

“Yo he mencionado el tabú antimetafísico, a cuya sombra la filosofía contemporánea está aún trabajando. El tabú es aún fuerte y difícilmente sea hecha cualquier distinción el filosofar predogmático y su *parekbasis* o descarrilamiento.Permitásenos establecer, en primer lugar, que ni Platón ni Aristóteles eran “metafísicos” y que Aristóteles, en particular, nunca escribió una “metafísica”. El término “metafísica” que es la contracción de *meta ta physica*, no apareció hasta la alta Edad media. Al parecer tuvo una breve prehistoria árabe y luego fue introducida en el pensamiento occidental por Tomás, en el *proemium* de su comentario a la metafísica de Aristóteles, como un concepto para la ciencia filosófica fundado en la razón natural. El *proemium*, sin embargo, no contiene análisis del problema noético sino que procede más bien según el modo de las definiciones. Tomás definió “metafísica” sumariamente como una ciencia de las *primae causae*, de las *principia máxime universalia*, y de las *sustancias quae sunt máxime a materia separatae*. A modo de ejemplos de dichas causas, principios y sustancias, él menciona *ens* y *Deus*. La *noesis* clásica, como yo he mencionado antes, ofrece por lo tanto muchos puntos por los cuales pueden surgir los errores de comprensión., y desde los errores de comprensión actualmente desarrollados inmediatamente después de Aristóteles en el dogmatismo de las escuelas, la *parekbasis* del dogmatismo existía ya durante quince siglos antes de Tomás. Pero sólo Tomás cristalizó los errores de comprensión en la “metafísica” y trajo acerca de la perversión de la *exégesis* noética endureciendo sus

⁵³⁶ Voegelin quería evitar caer el error de reducir la realidad a conceptos, por eso critica a las desviaciones racionalistas de la metafísica, cf. KINNEGING A.M., *Phaenomenology and natural law: the vindication of the moral order in the Works of Scheler, Hartmann, and Hildebrand, with a note on Voegelin*, in <http://www.artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.

términos en una ciencia proposicional de principios, universales y sustancias”.⁵³⁷

Una primera lectura de este texto puede hacernos pensar que Voegelin se opone a una filosofía con fundamento metafísico, como han afirmado los autores que hemos citado en la Introducción. Sin embargo, para entender bien el objetivo de estas afirmaciones no debemos olvidar que todo el esfuerzo filosófico de nuestro pensador se propone rescatar precisamente el fundamento en el ser que tenía la filosofía política clásica, y que ha perdido, en su juicio, la reflexión moderna. Tal como lo manifiesta en sus escritos desde la Nueva Ciencia de la Política hasta el último volumen de *Order and History*. Ese retorno al fundamento en el ser, que es la explicación de toda su filosofía del orden, articula las siguientes realidades: el ser, la razón, el ser divino y la participación que los hombres tienen en esta Causa Primera y Última de las cosas. Además, tampoco deberíamos dejar de lado todo el reconocimiento del valor del pensamiento del Aquinate. De hecho, según Voegelin, Tomás de Aquino ocupa un lugar especial en la historia del pensamiento, pues conjuga toda la espiritualidad propia de la cristiandad

⁵³⁷ VOEGELIN E., *The Tensions in the Reality of Knowledge*, in *Anamnesis*, 193: “I have mentioned the antimetaphysical taboo, in the shadow of which contemporary philosophy is still labouring. The taboo is still so strong that hardly any distinction is made between predogmatic philosophising and its dogmatic *parekbasis*, or derailment.....Let us state, first, that neither Plato nor Aristotle were “metaphycians” and that Aristotle, in particular, never wrote a “metaphysics”. The term “Metaphysics”, contracted from *meta ta physica*, did not appear until the high Middle Ages. It seems to have had a brief Arab prehistory and then was introduced into Western thought by Thomas, in the *proemium* of his commentary To Aristotle’s metaphysics, as a concept for a philosophical science founded on natural reason. The *proemium*, however contains no analysis of the noetic problem but rather proceeds by way of definitions. Thomas defined “metaphysics” summarily as a science of *primae causae*, de *principia maxime universalia*, and of substances *quae sunt maxime a material separatae*. By way of examples for such causes, principles, and substances, he mentions *ens y Deus*. The classical noesis, as I mentioned before, does indeed offer many points at which dogmatic misunderstandings could arise, and since misunderstandings actually developed immediately after Aristotle in the dogmatism of the schools, the *parekbasis* of dogmatism existed already trough fifteen centuries before Thomas. But only Thomas crystallized the misunderstanding into “metaphysics” and brought about the perversion of noetic exegesis by hardening its term into a propositional science of principles, universals, and substances”

medieval y todo el desarrollo racional propio de la modernidad. Es el resultado de una increíble concentración del pasado y del futuro, y el único capaz de expresar en lenguaje moderno la cultura medieval, pues nadie, después de él, ha logrado expresar la madurez intelectual y espiritual del hombre occidental.⁵³⁸

Más allá de los reconocimientos, Voegelin tenía a Santo Tomás como fuente de inspiración para sus reflexiones, especialmente cuando se plantea la pregunta por la naturaleza del Fundamento divino⁵³⁹. A continuación nos referiremos a dos de sus ensayos sobre la doctrina de Tomás de Aquino, que no deberían haber dejado de lado aquellos que afirman que la trascendencia de Voegelin es una realidad sólo en la conciencia.

En el primero, *On debate and existente* (1967), Voegelin se formula el interrogante por el fundamento de la existencia de los seres, comentando el enfoque de la demostración de la existencia de Dios que Tomás de Aquino aborda en su *Summa contra Gentiles*. En efecto, el pensador cristiano sostiene que se puede hablar de Dios usando el Antiguo Testamento si se habla con los judíos; el Nuevo Testamento si se habla con los que se separaron de las enseñanzas cristianas; o bien, con los argumentos de la razón natural, si se habla con los musulmanes o con los que no creen en Dios. Voegelin sostiene que éste último método no debe ser asumido hoy, puesto que en la actualidad los símbolos de la metafísica escolástica no resultan válidos. Ahora, es preciso recurrir a la experiencia que la conciencia hace de esta trascendencia⁵⁴⁰, puesto que la existencia de un primer motor (en Aristóteles

⁵³⁸ Cf. VOEGELIN E., *History of political ideas*, vol.20, 231-232.

⁵³⁹ Cf. MITCHELL J., *Voegelin and the scandal of Lutero: Philosophy, Faith, and the Modern Age*, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.

⁵⁴⁰ Cf. VOEGELIN E., *On debate and Existente*, in *Published Essays 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin vol. 12*, Louisiana State Univ. press, Baton Rouge, 1990, 41.

y en Tomás) no se afirma sobre premisas demostrables según la razón⁵⁴¹. En consecuencia:

“Yendo nuevamente más allá de la lista de Aquinas, tenemos que decir que no podemos argumentar con el Antiguo Testamento, ni con el Nuevo Testamento, ni con la Razón. Ni siquiera con la Razón, porque el argumento racional presupone la comunidad de existencia verdadera, estamos forzados a descender un escalón para poder con nuestro oponente (aún la palabra “debate” es difícil de aplicar) en el nivel de la verdad existencial. Las especulaciones de la metafísica clásica y escolástica son edificios de la razón levantados sobre la base de la experiencia de la existencia en la verdad, ellos están en contacto con los edificios de la razón contruidos sobre la base de diferentes experiencias. Sin embargo, no podemos encerrarnos en estos edificios y dejar pasar el mundo, porque en este caso estaríamos abandonando nuestro deber del “debate”. El “debate” tiene, por lo tanto, que asumir las formas de (1) un cuidadoso análisis de la estructura noética de la existencia y (2) un análisis de las Segundas Realidades, con respecto a ambas sus construcciones y motivadora estructura de la existencia en el error. El “debate” de esta forma es difícilmente una materia de razonamiento (el pensamiento permanece uno del Intelecto), sino más bien el análisis de la existencia que precede las construcciones racional, es de carácter médico en esto que tiene de diagnosticar los síntomas de la existencia errónea y por su estructura noética, iniciar, si es posible, un proceso de curación”.⁵⁴²

⁵⁴¹ Cf. *Idem*, 48.

⁵⁴² “Going over again the list of Aquinas, we must say that we cannot argue by the Old Testament, nor by the New Testament, nor by Reason. Nor even by Reason, because rational argument presupposes the community of true existence, we are forced one step further down to cope with the opponent (even the word debate is difficult to apply) on the level of the existential truth. The speculations of classic and scholastic metaphysics are edifices of reason erected on the experiential basis of existence in truth; they are useless in a meeting with edifices of reason erected on a different experiential basis. Nevertheless we cannot withdraw into these edifices and let the world go by, for in that case we would be remiss in our duty of “debate”. The “debate” has, therefore, to assume the forms of (1) a careful analysis of the noetic structure of existence and (2) an analysis of Second Realities, with regard to both their constructs and their motivating structure of existence in untruth. “Debate” in this form is hardly a

A partir de este texto podemos concluir que en Voegelin la ausencia de una profundización en la naturaleza del Fundamento divino, en sentido metafísico clásico, se debe a una consideración sólo metodológica. Nuestro pensador considera que una estructura metafísica no es comprensible para aquellos que, desde el desorden existencial, niegan la realidad de una trascendencia. Por lo tanto, el que Voegelin haya elegido reproponer la necesidad de la trascendencia analizando la experiencia de la conciencia, no significa que la razón humana sea el fundamento último de todo, pues si la trascendencia no fuera un ser real (que existe fuera de la conciencia) no habría tensión

Esto resulta aún más evidente si tenemos en cuenta las afirmaciones voegelinianas de otro de los ensayos sobre Tomás de Aquino: *Quod Deus dicitur*. Este ensayo tiene un valor especial dentro de las obras de Voegelin, porque refleja, el profundo deseo de conocer y enseñar sobre la trascendencia que él tenía; además, fue el escrito sobre el que estuvo trabajando hasta el 17 de Enero de 1985, el día antes de morir. Este ensayo asume el título de un artículo de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, porque nuestro filósofo se propone comentar el texto tomista. En realidad, Voegelin confiesa que aborda la cuestión del conocimiento de lo divino, asumiendo a Dios no como una cosa sino como el socio en el orden, cuya búsqueda se expresa en mediante los símbolos. Hasta el final de su vida, Voegelin quiso insistir en la necesidad de abrir el alma a la trascendencia, pues sólo así es posible lograr el orden. Lo que él pretendía era no dar una demostración sistemática mediante “pruebas”, sino poner de manifiesto que es la misma estructura de la conciencia la que está abierta a la divinidad por la tensión existencial que la constituye, por lo tanto, la trascendencia de la cual él habla es el Ser que Tomás de Aquino denomina *Causa Primera*, *Primer Motor*.

matter of reasoning (thought it remains one of the Intellect), but rather of the analysis of existence preceding rational constructions; it is medical in character in that it has to diagnose the syndromes of untruth existence and by their noetic structure to initiate, if is possible, a healing process”, *idem*, 51.

Este ser es el mismo que recibe diferentes denominaciones y justificaciones en los filósofos, puesto que el conocimiento de lo divino no puede ser sistematizado ni acabado:

“Que la divinidad no es una cosa conocida por sus propiedades es claramente visto por Tomás como la fuente de las dificultades, pero él no determina con igual claridad la dificultad, vista también por Platón en el *Phaedrus* y en el *Timaeus*, que surge de la estructura del lenguaje: nuestra inclinación a pensar en proposiciones cosificadas sobre experiencias, las cuales no son experiencias de cosas. La estructura primaria del encuentro divino-humano debe ser distinguida de la simbolización reflexiva de los polos del encuentro tensional como entidades cosificadas”.⁵⁴³

De esta manera, Voegelin precisa la dificultad que él encuentra respecto del Fundamento divino, es decir, no la existencia real fuera de la conciencia como un ser diferente del mundo, sino que la conciencia no puede comprender y expresar mediante conceptos de manera acabada la naturaleza de este Ser trascendente. No obstante esta dificultad, el orden, que emerge de la historia del orden justifica claramente la existencia y el sentido de la trascendencia.

⁵⁴³ “That the divine necessity is not a thing known by its properties is clearly seen by Thomas as the source of the difficulties, but he does not determine with equal clarity, the difficulty, seen already by Plato in the *Phaedrus* and in the *Timaeus*, that arises from the intentional structure of language: our inclination to think in thingly propositions about experiences which are not experiences of things. The primary structure of the divine-human encounter must be distinguished from the reflective symbolization of the poles of the tensional encounter as thingly entities”:VOEGELIN E., *Quod Deus dicitur*, in *Published Essays 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 12, Louisiana State Univ. press, Baton Rouge, 1990, 381-382.

CONCLUSIONES

Ahora, trataremos de sintetizar las conclusiones a las que hemos llegado, luego de esta búsqueda del fundamento del orden en la filosofía de Eric Voegelin. En efecto, el objetivo que nos habíamos propuesto con este trabajo era poder determinar si el fundamento del orden, según nuestro filósofo, es la conciencia, o bien, un ser trascendente y real que existe fuera de la inteligencia. Como hemos reseñado en la Introducción, hay quienes interpretan dicho fundamento en una perspectiva idealista y posmoderna, desvirtuando, a nuestro juicio, la teoría y la intención de este pensador.

Así por ejemplo, Carlos Casanova afirma que Voegelin asume los principios de la filosofía de Kant y de Hegel, por eso la trascendencia de la cual habla no es una realidad que exista fuera de la conciencia. Es esta conciencia el único punto de partida para la reflexión filosófica. Dios y el alma, en consecuencia, son símbolos diferentes, pero no realidades diversas. Casanova invierte las tesis de la filosofía voegeliniana cuando sostiene, sin una clara justificación, que si se interpreta la noción de “trascendencia” como una realidad objetiva desligada de la experiencia de la conciencia, se produce una inmanentización de los símbolos. De esta manera, la tensión de la cual habla nuestro autor se reduce a un proceso que se da en el interior del hombre, pues sólo allí existe la Realidad trascendente.

Por otra parte, hay otros autores que interpretan la teoría de Voegelin en la línea del pensamiento posmoderno, reconociendo que el gran aporte de estas reflexiones a la filosofía moderna consiste en haber rescatado la idea de “trascendencia”, aunque ésta, dicen estos estudiosos, es sólo un concepto y no un ser real. En primer lugar, Peter Petrakis dice que Voegelin no pretende estudiar el ser de las cosas, sino la experiencia que el hombre tiene de él y que expresa en el lenguaje mediante la representación. Por lo tanto, la investigación sólo apunta a una verificación interna de la verdad y no a un ser objetivo, con lo cual el fundamento del orden sólo está en la conciencia, evitando así caer en un fundamentalismo. En segundo lugar,

Murray Jardine apoya esta tesis de una recuperación de la trascendencia en Voegelin, pero sin fundamentalismos, y asegura que ésta es una filosofía del discurso. En este sentido, el mérito de Voegelin radica en haber rescatado el símbolo “trascendencia”, que había dejado de lado la modernidad. En tercer lugar, Jeffrey Bell confirma la intención voegeliniana de recuperar la trascendencia, aunque aclara que el único fundamento que ésta puede tener es la conciencia, pues los polos existenciales no son dos seres reales diferentes. Bell añade que la filosofía de Voegelin es una crítica a la metafísica desde una posición posmoderna, es decir, un intento por hacer consistir la metafísica en un análisis de símbolos. William Paul Simmons, en quinto lugar, asevera que Voegelin quiere rescatar la importancia de la relación de lo humano con lo divino, aunque, también en este caso, el único fundamento sobre el que se asienta esta reflexión es el alma humana. Finalmente, Edward Findlay confirma la tesis de que Voegelin critica a la metafísica clásica, pues el Beyond, dice, que es el fundamento del orden, no es un objeto o un ser trascendente, sino la experiencia que la conciencia tiene de la trascendencia. La filosofía de Voegelin, asegura este autor, sólo pretende recuperar símbolos del pensamiento clásico.

Si uno siguiera las opiniones de estos estudiosos, tendría que concluir en que el fundamento del orden en Voegelin es la conciencia, ya que la trascendencia de la cual habla no es más que un símbolo que expresa la tensión hacia el Más Allá. Pero, como señalamos en la Introducción, no son pocos los autores que sostienen que el fundamento del orden de esta teoría está en un Ser trascendente real, distinto de la conciencia. Así por ejemplo, su discípulo más importante, Ellis Sandoz, asevera que la “revolución voegeliniana” consiste en una crítica profunda al desorden causado por el pensamiento moderno, el cual niega la existencia de un ser trascendente y real. La filosofía de Voegelin, dice Sandoz, es una exploración de la conciencia para descubrir a Dios, por lo tanto, el fundamento radica en la trascendencia del ser divino, lo cual es una verdad ontológica. Michel Federici, por su parte, afirma que Voegelin propone una resistencia a la filosofía moderna mediante la recuperación de la trascendencia, desde la

perspectiva de la filosofía clásica y cristiana. Ted Mc Allister, a su vez, explica que la filosofía voegeliniana es una rebelión contra la modernidad, contra el proceso de immanentización de la trascendencia que se produjo en ella. En contraposición al positivismo, Voegelin, agrega Mc Allister, quiere recuperar el fundamento antropológico y metafísico para la ciencia política. Por eso, este autor define a nuestro pensador como un filósofo metafísico, ya que orienta su investigación al fundamento que el orden tiene en el ser. Gianfranco Zanetti coincide con este enfoque de la teoría voegeliniana sobre el orden y su oposición a que dicho orden se sustente sólo en el hombre, pero, añade, que él no encuentra una clara explicación de la naturaleza de ese fundamento. Por último, también Danilo Castellano reconoce la búsqueda de un fundamento metafísico para la filosofía política en Voegelin.

A partir de estas divergencias en la interpretación de la filosofía de Voegelin, nos propusimos investigar sobre el ser de ese Fundamento divino para poder aproximarnos al pensamiento original de este pensador. Con ese fin, optamos por exponer las grandes tesis voegelinianas buscando extraer conclusiones de una síntesis más que de un ensayo en particular; y luego, hicimos una comparación con la idea de orden en San Agustín y Tomás de Aquino, con el objetivo de determinar si el fundamento del orden en Voegelin coincide con una pensamiento realista y cristiano.

De nuestra investigación, hemos obtenido las siguientes conclusiones:

En primer lugar, el fundamento del orden, en Voegelin, no puede ser la conciencia, porque él afirma que la desvirtuación de la trascendencia se produce en la filosofía cuando el Más Allá se convierte en una realidad que existe sólo en la mente de los especuladores. Este proceso consiste en una eliminación del objeto como realidad externa a la conciencia y es fruto de un acto deliberado de olvido de la trascendencia. De esta manera, concluye Voegelin, Dios se convierte en un símbolo vacío, en un “sonido sin sentido”. Esta sola afirmación bastaría para responder a todos los que dicen que

Voegelin sólo pretende rescatar un símbolo, siendo que la trascendencia es sólo una experiencia de la conciencia. Si la trascendencia fuera sólo una idea, desaparecería el fundamento real del orden.

Voegelin estudia y asume la idea de trascendencia en Platón, destacando la “distancia” (diferenciación) que separa al Más Allá de este mundo visible. El símbolo del “Demiurgo” le sirve a Platón para explicar de qué manera ese orden divino desciende al mundo material, mediante esta “fuerza ordenadora” que impone la inteligencia a la necesidad según un modelo divino. En síntesis, el orden no se origina en este mundo. Y no sólo no se origina en el mundo sensible, sino que su fin también está fuera de esta realidad visible. Voegelin se apropia de la tesis platónica que afirma que el cosmos no puede ser su propio fin y que el orden social, que es continuación del orden cósmico, requiere una orientación hacia un fin trascendente, distinto de este mundo.

Por otra parte, la representación del orden en Voegelin tiene su fundamento en la trascendencia y no en la conciencia, aunque ésta sea el lugar donde se construye una idea del orden. En efecto, el símbolo es la expresión conceptual de la tensión que orienta al hombre hacia la trascendencia. El símbolo es siempre una representación analógica de una realidad extramental, el símbolo no es la realidad. La representación se fundamenta en la realidad de un ser trascendente; por eso, de su investigación sobre el orden en la antigüedad, Voegelin concluye en que, en la historia de las representaciones del orden se produce un “salto en el ser” cuando se alcanza una idea más clara de la divinidad, esto es, cuando se supera el dualismo y, sobre todo, cuando más se acerca al monoteísmo. En ambos casos, el avance consiste esencialmente en que se distingue con mayor claridad, la diferenciación de la trascendencia respecto de las realidades de este mundo. A esto habría que agregar que, para Voegelin, se produce un nuevo “salto en el ser” con la visión israelita, pues no sólo se afianza el monoteísmo, sino que, además, la idea de que el Ser divino es un

ente personal que actúa en la historia conlleva un progreso decisivo en la representación del orden.

El fundamento del orden en Voegelin no puede ser la conciencia, puesto que, para él, no se puede establecer al hombre como único principio del orden. En efecto, desde sus primeros ensayos, nuestro filósofo afirma la necesidad de tener en cuenta que el orden se basa en el principio antropológico (la naturaleza humana) y en el principio soteriológico (el ser divino). Además, critica a los sofistas por haber puesto al hombre como la medida de todas las cosas, señalando que, de esta manera, se produce una “inmanentización del orden”. Por otra parte, el orden que emerge de la historia revela que no se trata de un proceso encerrado en el tiempo, sino que existe el orden porque la historia está abierta a una realización fuera del tiempo. En efecto, la trascendencia está en la historia, la conciencia experimenta la presencia del Fundamento divino, pero lo experimenta en un proceso de diferenciación, sin el cual los símbolos se deforman y el ser humano pierde el contacto con la realidad.

El fundamento del orden en Eric Voegelin se manifiesta también en su teoría sobre el desorden, puesto que los que aseveran que la trascendencia es sólo un ente de razón parecen no tener en cuenta la profundidad de su crítica al idealismo. No se puede decir, de ninguna manera, que la propuesta de este pensador sea rescatar la trascendencia sólo como símbolo de la conciencia. En efecto, él distingue claramente el entendimiento humano del Fundamento divino, más aún, considera que la reducción de la trascendencia a la conciencia es una forma de eliminación de ese Fundamento. Además, declara que no basta con lograr un orden interno en el hombre, ni siquiera el que pueden instaurar las virtudes, ya que para que exista realmente el orden, se requiere la dirección hacia un fin trascendente. El Más Allá no puede ser sólo un símbolo, dice Voegelin, sino un “fundamento ontológico”.

Además, resulta imposible aseverar que la trascendencia que Voegelin pretende rescatar sea sólo una idea, pues lo que él critica a la filosofía moderna es haber establecido un nuevo fundamento para el orden. Así es como sus investigaciones sobre las raíces de la pretensión racionalista de fundar todo en la conciencia lo llevan hasta el gnosticismo antiguo. Allí encuentra el inicio de esta sutil eliminación de la trascendencia que se produce cuando se la reduce al conocimiento. Este proceso de imanentización de la trascendencia empieza con la exaltación de la razón y sus posibilidades en la antigüedad, continúa con la disolución del fundamento en el ser, en la modernidad; y concluye con el intento de instaurar un nuevo orden a partir de una revolución social.

Por último, Voegelin hace un análisis profundo y crítico de la filosofía hegeliana que nos permite afirmar, sin dudar, que nunca pensó en establecer a la conciencia como fundamento del orden, puesto que rechaza la posibilidad de reducir el orden a una experiencia de la conciencia, ya que, de esa manera, se produce una verdadera desaparición de la trascendencia. En efecto, aquellos estudiosos que aseguran que nuestro pensador sólo quiere rescatar la trascendencia como “símbolo” de la conciencia, dejan de lado esta investigación voegeliniana del idealismo de Hegel. Voegelin declara expresamente que conservar sólo el símbolo, como hace Hegel, es convertirlo en un “sonido sin sentido”, es decir, eliminar el Más Allá. Nuestro filósofo sostiene que esto es una “deformación metafísica” lo cual disuelve el fundamento en el ser que el orden debe tener. Además, Voegelin, señala las causas de esta inversión total del orden: la voluntad de establecer la propia conciencia como principio de todo, hasta transformar el Fundamento divino en un ser pensado, identificando la realidad en sí con la realidad pensada.

Todas estas tesis de la teoría del orden en Voegelin nos llevan a la conclusión de que el fundamento del orden es un Ser trascendente, que no pertenece a este mundo, que no es una idea que existe sólo en la conciencia del hombre y que es el origen y el fin del orden. Este Ser existe en sí mismo, no es una idea que existe sólo en la conciencia; por eso Voegelin declara

que, con su teoría pretende proponer un “fundamento en el ser” para el orden. Sin embargo, hay que reconocer también que algunos textos de nuestro autor parecieran indicar un rechazo por la metafísica clásica y otros no expresan con total claridad cuál es la naturaleza de la trascendencia. Por este motivo, hemos querido comparar esta filosofía del orden con la concepción del orden en dos pensadores cristianos y realistas.

En este sentido, la coincidencia y admiración que Eric Voegelin declara por la visión del orden con sentido trascendente en San Agustín, es una prueba más de que la trascendencia no es sólo un símbolo mental, sino un Ser divino real. Sin embargo, la comparación con el pensamiento agustiniano nos ha servido, además, para determinar el contenido del término “trascendencia” en nuestro pensador. En efecto, la noción de un Dios personal que entabla relaciones interpersonales con los hombres es la base sobre la cual San Agustín edifica su concepción del orden en la historia, esto es, la idea de una Ciudad de Dios. Voegelin resalta el sentido trascendente de esta ciudad, porque, de esta manera, el fin de la existencia humana se establece fuera de las contingencias históricas. Ambos pensadores coinciden en precisar que la noción de finalidad es la que estructura el orden; ambos puntualizan la fuerza que impulsa hacia ese fin trascendente (lo que Agustín denomina “amor” es casi lo mismo que Voegelin llama “tensión”); sin embargo, mientras San Agustín avanza en la descripción de la forma de relación entre el espíritu humano y lo divino, con una serie de matices que abarcan también las dimensiones afectivas, Voegelin señala sólo la apertura de la razón a la trascendencia. De todas maneras, hay que decir que la mayor diferencia entre ambos radica en que el Ser trascendente de Voegelin es sólo un fundamento para el orden que la inteligencia halla en el mundo y plasma en la sociedad, mientras que para el pensador cristiano las relaciones con lo divino tienen una mayor profundidad en cuanto abarcan más dimensiones de la vida humana.

De cuanto llevamos dicho hasta aquí, podemos extraer las siguientes conclusiones: en primer lugar, el Fundamento divino del orden del

cual habla Voegelin es un Ser trascendente cuya existencia no es creación de la conciencia; sin embargo, dicho Fundamento no es un Dios personal, en sentido cristiano; en segundo lugar, con su teoría sobre el orden él quiso rescatar no sólo la trascendencia, sino la referencia a un ser real como origen y fin del orden, y a los seres reales que experimentan esa tensión hacia el Fin. De esta manera, Voegelin propuso un Fundamento en sentido metafísico realista, aunque sin explicitar el alcance ontológico del Ser y de los seres que componen el orden.

La comparación con la idea de orden en Santo Tomás de Aquino nos ha permitido precisar las afirmaciones anteriores. En efecto, a pesar de las diferencias de estilos y perspectivas, ambos autores coinciden en señalar la finalidad como causa principal del orden, en establecer el ser como fundamento de ese orden y en distinguir el Fin de este mundo; sin embargo, en Tomás de Aquino hay una mayor especificación metafísica de lo que significa establecer el fundamento en el ser. En efecto, Tomás sostiene que, para que exista el orden, tiene que haber varios entes que tengan algo en común. Además, agrega, la jerarquía que se genera en todo orden se afirma en el grado de autonomía ontológica. Y sobre todo, especifica, con mayor claridad, la naturaleza del orden al afirmar que éste no puede ser un fin en sí mismo, sino que tiene que estar orientado hacia un Fin último, que es un ser distinto del orden. Tomás explica mejor la naturaleza del orden al aclarar que el orden es esencialmente sólo una relación, una referencia a un principio, y no un ser que existe en sí mismo. El orden que abarca todos los seres es, esencialmente, una estructura de relaciones.

A nuestro juicio, si Voegelin hubiese desarrollado más este aspecto de la naturaleza del orden, habría quedado más claro el contenido del Fundamento del orden, pues hay que reconocer que su teoría debería haber fundamentado mejor la relación entre la conciencia y la trascendencia. En efecto, no siempre queda en claro la existencia previa y autónoma del Fundamento trascendente respecto de la conciencia, puesto que las nociones de “polos existenciales” y “tensión” sólo explican la orientación del hombre a

un fin eterno, pero no al ser mismo ni a la diferenciación entre la conciencia y la trascendencia. Un ejemplo de esto es la falta de claridad en conceptos claves como: ser, polo existencial, conciencia, ser eterno, etc, como veremos a continuación.

Para comprender mejor la teoría voegeliniana vamos a recurrir a su obra *Anamnesis*, allí están recogidos una serie de ensayos que analizan estos términos sobre los que se asienta toda su teoría acerca del orden. Así lo hace cuando se propone exponer sobre la finalidad de la tarea filosófica, pues a ésta le compete manifestar la participación que tiene el hombre en la realización del ser en el tiempo:

“Una conciencia, aún cuando ella no intenta ser el conocimiento de una cosa, es sin embargo, conciencia de alguna cosa. Con el fin de captar el algo no-objetivo algo de la conciencia filosófica, nosotros debemos considerar que la filosofía se convierte en constitutiva de la historia y en un factor de su estructura porque, en primer lugar, la historia es el proceso en el cual el ser eterno se realiza en el tiempo, y en segundo lugar, la filosofía hace consciente el conocimiento diferenciado de este proceso. El ser eterno no es un objeto externo que podría ser descubierto y estudiado o no estudiado ad libitum, sino más bien es una experiencia forzada cada vez que irrumpe en el tiempo, realizándose por lo tanto ella misma en él. El lugar de la realización, cuando ésta ocurre, es el alma del filósofo, el amante de la sabiduría, que desea existencia eterna y, enamorado, abre su alma a su irrupción. No hay filosofías sin filósofos, es decir sin hombres cuyas almas respondan al ser eterno. Si la historia es el proceso en el cual el ser eterno se realiza en el tiempo, la filosofía es un evento histórico en el preciso sentido de que el ser eterno llega a ser real en el tiempo como la respuesta del filósofo”.⁵⁴⁴

⁵⁴⁴ VOEGELIN E. , *Anamnesis*, 117: “A consciousness, even when it does not intend. The knowledge of a thing, is still consciousness of something. In order to grasp the non-objective something of philosophical consciousness, we must consider that philosophy becomes a constituent of history and a factor of its structure because, first, history is the process in which eternal being realizes itself in time and, secondly, philosophy makes conscious the differentiated knowledge of this process. Eternal being

Voegelin insiste en que la experiencia del orden es un proceso en el cual la conciencia participa del ser, pero quiere evitar a toda costa lo que él considera el peor error o la más grande dificultad a la hora de pensar el orden, esto es, la tendencia a concebir la realidad como algo compuesto por seres diferentes y estáticos. Por eso, llama a los términos que la componen “polos existenciales” y define la cualidad esencial de la realidad como “tensión” hacia la trascendencia:

“Desde el polo temporal la tensión es experimentada como un impulso amoroso y esperanzador que impulsa hacia la eternidad divina, desde el polo del ser eterno como una llamada e irrupción de gracia. En el curso de la experiencia ni el ser eterno llega a ser inteligible como un objeto en el tiempo ni la experiencia del alma es transfigurada de lo temporal en el ser eterno. Más bien, el proceso debería ser caracterizado como una ordenamiento del ser de sí o del alma que se deja ordenar por su apertura amorosa a la irrupción del ser eterno. Este proceso del alma, sin embargo, nuevamente no resulta en un orden que sería un nuevo objeto más allá de la tensión”.⁵⁴⁵

Voegelin usa un término platónico para referirse a este proceso, el de *metaxy*, que traduce como *in between* (intermedio), porque sostiene que dicho proceso tiene lugar por la participación que los hombres tienen de la realidad divina. En efecto, la conciencia individual está, por naturaleza,

is not an external object that could be discovered and studied or not studied *ad libitum*, but rather it is a compelling experience whenever it interrupts into time, thereby realizing itself in it. The place of this realization, as it occurs, is the soul of the philosopher, the lover of wisdom, who desires eternal being, and, in love, opens his soul to its irruption. There is no philosophy without philosophers, namely without men whose soul respond to eternal being. If history is the process in which eternal being realizes itself in time, philosophy is an historical event in the precise sense that eternal being becomes real in time as the response of the philosopher”.

⁵⁴⁵ VOEGELIN E., *Anamnesis*, 126: “From the temporal pole the tension is experienced as a loving and hopeful urge toward the divine eternity, from the pole of eternal being as a call and irruption of grace. In the course of the experience neither does eternal being. Rather, the process should be characterized as an ordering of self or the soul permitting itself to be ordered by its loving opening to the irruption of eternal being. This process of the soul, however, does not again result in an order that would be a new object beyond the tension.”

abierta a la trascendencia, pero no sólo abierta, sino también atraída por esa Causa Final. Y esa tensión es lo que hace que los seres se ordenen, porque sin ella no se dirigirían sino a sí mismos, que es como no tener dirección, u orden. La eternidad está presente en el tiempo como una tensión, un impulso hacia fuera del mundo:

“Si nosotros entendemos el evento de la filosofía como una presencia que fluye, luego la realización del ser eterno en el tiempo no es ni un evento en el pasado o en el futuro del tiempo mundano, ni la certera condición de un ser cosa (sea un hombre, una sociedad de humanos, o la humanidad entera); más bien, este es la permanente presencia de la tensión hacia el ser eterno, relacionada con el tiempo mundano. Dos aspectos dan cuenta de la tensión permanente de la presencia que fluye convirtiéndose en historia: en primer lugar, la tensión en el ser no es un objeto que podría ser conocido “intersubjetivamente” y por lo tanto presentaría la misma imagen fenoménica a todos. Más bien, éste es, en realidad una tensión que debe ser experimentada personalmente y que en consecuencia, se presenta a sí mismo en una variedad de modos de experiencias y de escalas de concisión y diferenciación, de transparencia y oblicuidad, de ansiedad y fe, de libido dominandi y caridad, de desesperanza y esperanza, de tranquilidad y rebelión, de humildad y presunción, de apertura y cerrazón de sí mismo, de apostasía y retorno, de rebelión prometeica y de temor de Dios, de gozo de la vida y de contemptus mundi. En segundo lugar, el ámbito de las experiencias no es una multiplicidad desordenada sino una manifestación inteligible de los rastros de orden, siempre que entre las experiencias que difieren en el modo y fluyen de la “verdad” de la experiencia óptica, surjan aquellas relaciones que dan al ámbito dirección y esta dureza de irreversibilidad, es la que Platón captó en su mito del juicio”.⁵⁴⁶

⁵⁴⁶ VOEGELIN E., *Anamnesis* 133: “If we understand the event of philosophy as flowing presence, then the realization of eternal being in time is neither an event in the past or the future of worldly time, nor the assured condition of a being thing (whether it be a man, a society of humans, or the entire humanity); rather, it is the permanent presence of the tension toward eternal being, related to worldly time. Two aspects account for the permanent tension of the flowing presence becoming “history”: First, the tension in being is not an object that could be known “intersubjectively” and thus would

Como no podía ser de otra manera, la comprensión de la realidad como un ser estructurado con dos polos existenciales que no existen como realidades independientes plantea necesariamente la pregunta por el concepto de ser. Pregunta a la que no siempre Voegelin responde con claridad, no al menos en forma sistemática, porque su estilo de exposición no es el de un tratado con definiciones y explicación de sus elementos. Entre los diversos pasajes acerca de esta noción, quizás el más significativo sea el siguiente:

“Permítasenos considerar, sobre todo, el término ser: éste designa, no un objeto, sino un contexto del orden en el cual están situadas todas las complejidades experimentadas de la realidad después de la disociación del cosmos, y la cual, antes de la disociación, estaban situados en el contexto del orden cósmico. El nuevo contexto del orden llamado ser, reemplaza al viejo llamado cosmos. El término ser, si este es para funcionar como un índice de un nuevo orden, debe decisivamente cambiar el significado que ha tenido en el contexto de la experiencia cósmica primaria. Particularmente instructivo para la génesis de los índices es el proceso, en el curso del cual el significado cosmológico del *ta onta* en el lenguaje de Homero se convierte en el significado ontológico del lenguaje del filósofo. Permítasenos considerar las metáforas espaciales, como este mundo- el otro mundo (*diesseits-jenseits*) o immanente-trascendente. Ellos no definen atributos de los seres, sino más bien son índices que, a la luz de la experiencia de la tensión del ser,

present about the same phenomenal image to everyone. Rather, it is indeed a tension that must be experienced personally and that therefore, presents itself in a manifold of experiential modes on the scales of compactness and differentiation, of transparency and obliqueness, of anxiety and faith, of *libido dominandi* and charity, of despair and hope, of acquiescence and rebellion, humility and defiance, opening and closing oneself, apostasy and return, promethean revolt and fear of God, joy of life and *contemptus mundi*. Secondly, the field of experiences is not a disorderly multiplicity but manifests intelligible traits of order, insofar as between the modally differing experiences flowing from the “truth” of ontic experience, there arise those relations that give to the field direction and that hardness of irreversibility, which Plato has caught in his myth of judgment.”

están asociados con las complejidades mundanas y divinas de la realidad respectivamente”.⁵⁴⁷

Como podemos ver en este texto, la noción de ser parece identificarse con la de totalidad, es decir, con la de cosmos, en el cual están incluidos no sólo los seres de este mundo, sino también el ser divino. Ahora bien, es el mismo Voegelin el que sostiene que el orden emerge de una historia del orden, es decir, de las diferentes formas de representarlo a lo largo de las historias y las culturas, entre las cuales se producen “saltos en el ser” cada vez que una representación se aproxima más a una idea más clara de la trascendencia. Y una mayor claridad al respecto, como él mismo sostiene, consiste en destacar, en primer lugar, la dimensión trascendente de lo divino, o sea, su no identificación con las realidades que pertenecen a este mundo. De allí que él proponga, como camino para una reconstrucción del orden en la actualidad una vuelta a la filosofía platónica, particularmente a su aporte más valioso, esto es, a la idea del Más Allá como la realidad que no solo origina las cosas, sino que es el Fin hacia el cual todas ellas se dirigen. Si bien es cierto que en la perspectiva de este filósofo prevalece la idea griega de un cosmos como totalidad ordenada, no es menos cierto que totalidad no significa igualdad de los seres que tienen diversos grados en su realización existencial. Estos grados o escala ascendente, indican por un lado un elemento en común, pero por otro lado, también señalan alteridad, es

⁵⁴⁷ VOEGELIN E., *Anamnesis* 135: “Let us consider, above, all, the term *being*, it designates, not an object, but a context of order in which are placed all experienced complexes of reality after the dissociation, ere placed all experienced complexes of reality after the dissociation of cosmos, and which, before the dissociation, were placed in the context of the cosmic order. The new context of order called *being* replaces the older called *cosmos*. The term being, if it is to function as the index of the new order, must decisively change its meaning that it had in the context of the cosmic primary experience. Particularly instructive for the genesis of the indices is the process, in the course of which the cosmological meaning of *ta onta* in Homer’s language mutates into the ontological meaning of the philosopher’s language. Let us consider the spatial metaphors, like *this world-the other world* (diesseits- jenseits), or *inmanent-transcendent*. they do not define attributes of beings, but rather are indices that, in the light of the experienced tension of being, are associated with the mundane and dive complexes of reality respectively.”

decir, diferenciación entre sí, y sobre todo, diferenciación respecto de la Idea de Bien como fundamento de los seres.

Por lo tanto, aquello que Voegelin no deja del todo claro en la perspectiva de la tensión es la naturaleza de esa relación necesaria con la trascendencia, es decir, si la conciencia y la trascendencia existen más allá de la relación entre ellos, y se puede afirmar que se trata de dos realidades independientes desde el punto de vista de su ser. Pues sin esta autonomía metafísica, la relación se convierte en dependencia y no quedan claros los límites que los distinguen. Tiene razón Voegelin cuando sostiene que no se puede construir una idea de orden sin la noción básica de finalidad, el orden es primariamente eso, pero no sólo eso, pues se trata de una realidad compleja compuesta de diversos elementos y con aspectos también diferentes. Así pues, junto con la noción de finalidad hace falta una clara concepción de la noción de alteridad, para lo cual no basta con afirmar que un ser está en frente de otro o que aquel se dirige a otro que es diferente, si no reconozco que su mismo ser es diferente (independiente) del entendimiento ante el cual está situado.

Un claro ejemplo de la ausencia de esta perspectiva surge de la noción de participación que no podía estar ausente en esta teoría voegeliniana del orden. En uno de los últimos ensayos que componen *Anamnesis*, en *The consciousness of the Ground*, la noción de participación (clave para la comprensión del orden) está limitada al ámbito del conocimiento, pareciendo ser éste el fundamento último del orden. En efecto, el término "participación", según nuestro pensador, se refiere exclusivamente a la experiencia noética y consiste en la iluminación intelectual de la tensión de la conciencia hacia el fundamento (ground):

"La participación es un proceso de la conciencia sobre el cual nosotros no podemos saltar hacia un más allá objetivo. La relación del conocimiento y el objeto es una relación inmanente al proceso entre los grados de verdad de la participación. La realidad de la participación tiene una estructura inmanente de diferentes grados de verdad, en la cual aún el

conocimiento presente, visto desde el punto ventajoso de una presencia futura presente, se convierte en un fenómeno del pasado, y esta es la estructura a la cual nosotros nos referimos como el ámbito de la historia”.⁵⁴⁸

La intención de Voegelin es destacar, por sobre todos los aspectos de la idea de orden, la tensión constitutiva de la conciencia humana hacia lo que él denomina el *ground of being* (el fundamento del ser). Ahora bien, como hemos visto en el texto anteriormente citado, la tensión se explica porque la realidad está estructurada en función de dos polos que se atraen, la conciencia y la trascendencia; sin aclarar suficientemente que tensión o atracción supone seres diferentes. No basta con señalar la dirección hacia la Causa Final por esta apertura del hombre al fundamento sino se explica el fundamento último de esta tensión más allá de la conciencia. Aunque queda también claro que la intención de Voegelin es detenerse en la experiencia que el hombre hace y no caer en lo que él considera conceptos abstractos, es decir, en términos metafísicos. Quiere resaltar lo que sucede en el interior del hombre, el reclamo de la razón por una causa trascendente:

“La tensión hacia el fundamento es la estructura material de la conciencia pero no un objeto para las proposiciones; sino que más bien es un proceso de la conciencia que tiene grados de transparencia para sí misma. En la experiencia noética, la conciencia alcanza su mayor luminosidad en la cual la tensión hacia el fundamento puede interpretar su propio logos”.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ VOEGELIN E., *Anamnesis*, 153: “Participation es a process of consciousness over which we cannot jump into an objective beyond. The relation of knowledge and object is a relation immanent to the process between degrees of truth of participation. The reality of participation has an immanent structure of different levels of truth, in which even the present knowledge, seen from the vantage point of a future presence, turns into a phenomenon of the past, and it is of this structure we speak as the field of history”.

⁵⁴⁹ VOEGELIN E., *Anamnesis*, 156: “The tension toward the ground is the material structure of consciousness but not an object for propositions; rather it is a process of consciousness having degrees of transparency for itself. In the noetic experience, consciousness attains its optimum luminosity in which the tension toward the ground can interpret its own logos”.

Según Voegelin, el problema de la realidad y la conciencia se origina debido a una mala interpretación del concepto aristotélico *ousia*, puesto que, en el filósofo griego ese concepto se refería a las cosas reales compuestas de materia y forma, aunque entendido en el contexto de una visión integral del cosmos. En efecto, desde la perspectiva aristotélica, los seres forman parte de un todo, están ligados entre sí y forman parte de una escala jerárquica de los seres. El error consistió en convertir dicha noción en un objeto de especulación preguntándose por su pre o post existencia, lo cual ha dado lugar a numerosas controversias de las que el racionalismo no sabido salir. La sustancia, sostiene Voegelin, son las cosas y las cosas o seres comprenden a lo divino, lo terrenal y lo humano, todas las cosas participando del mismo ser, si bien en el caso del hombre, la participación se da en el ámbito de la conciencia por su tensión hacia el fundamento⁵⁵⁰. Por esta razón, concluye en que no se pueden concebir los polos de la existencia como realidades independientes de la experiencia noética, pues si ellos se separan, y quedan reducidos a conceptos formales, se destruye la tensión existencial de la conciencia, y por lo tanto, el centro del orden en el hombre⁵⁵¹.

A nuestro juicio, Voegelin quiso destacar especialmente este aspecto del orden: la tensión existencial de la conciencia a la trascendencia. Por este motivo, al concentrarse en el aspecto de finalidad que conlleva dicha tensión, dejó de lado el desarrollo de la naturaleza de lo que sostiene el orden: el Fundamento divino. Como hemos demostrado, si uno tiene en cuenta el conjunto de su obra, puede deducir que ese Fundamento es un Ser trascendente que existe realmente fuera de la conciencia; sin embargo, su teoría del orden no explica claramente las relaciones entre la conciencia y la trascendencia. La trascendencia en Voegelin es un Ser divino distinto del mundo y de la mente del hombre, pero no es un Dios personal, en sentido

⁵⁵⁰ Cf. VOEGELIN E., *Anamnesis*, 161-165

⁵⁵¹ Cf. el texto completo que hemos citado en el capítulo 3, p.

cristiano. Si Voegelin hubiese profundizado en la constitución misma del orden, es decir, en el hecho de que el orden es sólo una relación que supone seres reales existentes y diferentes, habría intentado una formulación más clara de las propiedades de ese Fundamento divino y de su relación con la experiencia que la conciencia hace de él. En este sentido, se podrían recuperar algunos conceptos metafísicos, además de la noción de trascendencia, pues también ellos, por abstractos que parezcan, son expresión de la experiencia de la conciencia, si se acepta, que el inicio de una teoría está en el acto de ser y no en el acto de conocer. También podría demostrarse la tensión existencial hacia la trascendencia explicando las diferencias entre la conciencia y la trascendencia en el modo de ser; o bien, podría explicitarse que el orden es una relación trascendental (en sentido tomista) por la referencia del ser mismo, no sólo de la conciencia, que existe entre los seres y el Ser, entre lo múltiple y lo Uno.

De todas maneras, hay que decir que Voegelin manifestó siempre que el Fundamento de todas las cosas no está en la razón del hombre, sino en un Ser trascendente:

“Nosotros no tenemos un vocabulario mítico inmediato; todo nuestro vocabulario es de la revelación o filosófico. Qué le ha pasado al fundamento trascendente en esta conexión? El ha sido, permítasenos decir, inmanentizado. Nosotros tenemos aún, la pregunta por el fundamento; nosotros queremos conocer de donde provienen las cosas. Pero desde que Dios (en el lenguaje de la revelación) o el ser divino trascendente (en el lenguaje filosófico) fue prohibido por los agnósticos, ellos deben poner el fundamento en cualquier otro ser. Y ahora, podemos ver, comenzando por la mitad del siglo XVIII, en el Iluminismo, una cantidad de errores sobre el fundamento. El fundamento fue desplazado a algún lugar en la jerarquía de los seres inmanentes. El primero de estos desplazamientos sería hacer de la razón del hombre el fundamento último. El siglo XVIII ha sido llamado “la era

de la Razón” porque la razón humana, no la divina es considerada como la última medida y fundamento de todas las acciones y cosas en el mundo”.⁵⁵²

⁵⁵² VOEGELIN E., *In Search of The Ground*, in *Published Essays 1953-1965*, *The Collected Works of Eric Voegelin vol.11*, Univ. of Missouri press, Columbia, 2000, 234: “We have not immediate mythical vocabulary; all our vocabulary is revelatory or philosophical. What has happened to the transcendent ground in that connection? It has become, let us say, immanentized. We still have of course, the quest of ground; we want to know where things come from. But since God (in revelatory language) or transcendent divine Being (in philosophical language) is prohibited for the agnostics, they must put their ground elsewhere. And now we can see, beginning about the middle of the eighteenth century, in the Enlightenment, a whole series of misplacements of ground. The transcendent Ground is misplaced somewhere in an immanent hierarchy of being”.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

- ✓ VOEGELIN E., Anamnesis, Univ. of Missouri Press, Columbia, 1990.
- ✓ VOEGELIN E., Faith and political philosophy, The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964, Pennsylvania State Univ. Press, Pennsylvania, 1993.
- ✓ VOEGELIN E., Modernity without restraint: The political religions, The new Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism, in Collected Works of Eric Voegelin vol 5, Univ. of Missouri Press, Missouri, 2000.
- ✓ VOEGELIN E., Published Essays 1953-1965 in Collected Works of Eric Voegelin vol. 11, Univ. of Missouri Press, Missouri, 2000.
- ✓ VOEGELIN E., Published Essays 1966-1985, in Collected Works of Eric Voegelin vol.12, Univ. of Missouri Press, Missouri, 1990.
- ✓ VOEGELIN E., Order and History, vol.1., Israel and Revelation, in The Collected Works of Eric Voegelin vol. , Ed. Univ. Missouri press, Missouri, 2001.
- ✓ VOEGELIN E., Order an History vol. II, The world of the Polis , in Collected Works of Eric Voegelin, vol. 15, ed. Univ. of Missouri press, Missouri, 2000.
- ✓ VOEGELIN E., Order and History vol.III, Plato and Aristotle, in Collected Works of Eric Voegelin vol.16, Univ. of Missouri Press, Missouri,2000.
- ✓ VOEGELIN E., Order and History vol IV, The Ecumenic Age, in The Collected Works of Eric Voegelin vol 17, Univ. of Missouri Press, Missouri, 2000.
- ✓ VOEGELIN E., Order and History vol.V, In search or Order, in Collected Woks of Eric Voegelin vol.18, Univ. of Missouri Press, Missouri, 2000.
- ✓ VOEGELIN E., History of Political Ideas vol.1, Hellenism, Rome and early Christiniaty, in The collected Works of Eric Voegelin vol.19, Univ. of Missouri Press, Missouri, 1997.
- ✓ VOEGELIN E., History of Political Ideas vol.II, The Middle Ages To Aquinas, in The Colleted Works of Eric Voegelin vol.20, Univ. of Missouri Press, Missouri,1997.
- ✓ VOEGELIN E., History of political Ideas vol.V, The religion and The Rise of Modernity, in The Collected Works of Eric Voegelin vol.23, Univ. of Missouri Press, Missouri,1998.
- ✓ VOEGELIN E., History of political Ideas, vol VII, The new order and the last orientation, in the Collected Works of Eric Voegelin, vol.25, Univ. of Missouri Press, Missouri,1999.

- ✓ VOEGELIN E., History of political ideas, vol. VIII, in The Collected Works of Eric Voegelin, vol 26, Crisis and Apocalypse of Man, Univ. of Missouri Press, , Missouri, 1999.
- ✓ VOEGELIN E., Autobiographical Reflections in Collected Works of Eric Voegelin vol.34, Univ. of Missouri Press, Columbia, 2006.
- ✓ VOEGELIN E., Trascendenza e gnosticismo in Eric Voegelin, Ist. Studi Politici, Univ. La Sapienza, Roma.

2. Fuentes secundarias

- ✓ ARISTÓTELES, Moral a Nicómaco, Espasa-Calpe mexicana, México, 1994.
- ✓ ARISTÓTELES, Política, Alianza, Buenos Aires, 1995
- ✓ ARMOGARTHE J.R., Les enjeux doctrinaux de la gnose chrétienne, in Communio XXIV,2 mars-avril 1999, 7-12.
- ✓ ARNOLD E., Posfacio. La «nueva ciencia» de Voegelin a la luz de la crítica de Kelsen, in KELSEN H., ¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin, Katz, Buenos Aires, 2006, 245-296.
- ✓ ARNOULD J., Gnose et ecologie, in Communio XXIV,2, mars-avril 1999, 57-71..
- ✓ CALDERON BOUCHET R., La Ciudad griega, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.
- ✓ CALDERÓN BOUCHET R., Sobre las causas del orden político, Nuevo orden, Buenos Aires, 1976.
- ✓ CAPANAGA V., Introducción al libro del Orden, in San Agustín Obras completas vol.1, BAC, Madrid, 1979.
- ✓ CARRREIRA DAS NEVES J., La seduction actuelle de la gnose in Communio XXIV,2, mars-avril 1999, 45-56.
- ✓ CASANOVA C., Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin, Eunsa, Navarra, 1997.
- ✓ CASTELLANO D., L'ordine della política. Saggi sul fondamento e sulle forme del político. Ed. Scientifiche italiane, Torino,1997.
- ✓ DE ANDIA Y., La gnose au nom menteur: séduction et divisions in Communio XXIV,2, mars-avril 1999.
- ✓ DEL NOCE A., Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità, in Eric Voegelin La nova scienza política, Torino, 1968.
- ✓ DE LUBAC H., La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, vol.1, Encuentro, Madrid, 1989.
- ✓ FABRO C., La dialéctica de Hegel, Nuevos Esquemas, Buenos Aires, 1969.

- ✓ FEDERICI Michel .P. Eric Voegelin: The restoration of order, Willmington, Delaware,2002.
- ✓ FIGURA M., L'Eglise face au défi renouvelé de la gnose, in *Communio* XXIV,2, mars-avril 1999, 73-82.
- ✓ FUEYO ALVAREZ J., La mentalidad moderna, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.
- ✓ GARCIA BAZAN F., Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico, Castañeda, Buenos Aires, 1978.
- ✓ GADAMER H.G., La dialéctica de Hegel, Cátedra, Madrid, 2000.
- ✓ GUTHRIE W.K.C. Historia de la filosofía griega, vol. V, Gredos, Madrid, 1992.
- ✓ GIGON O., La cultura antigua y el cristianismo, Gredos, Madrid, 1970.
- ✓ GILSON G Introduction a l'etude de Saint Agustin, Vrin, Paris, 1987.
- ✓ GRABOWSKI S., La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín, Rialp, Madrid, 1965.
- ✓ HARTMANN N., La filosofía del idealismo alemán, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
- ✓ HEGEL G.W.F., Ciencia de la Lógica,ed Solar, Buenos Aires, 1993.
- ✓ HEGEL G.W.F., Fenomenología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- ✓ HENRY M.D., Voegelin and Heidegger as Critics of Modernity, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.
- ✓ HEILKE T., Calvin, Gnosis, and Anti-philosophy Voegelin's interpretation of the Reformation, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.
- ✓ HIPPOLITE J., Introducción a la filosofía de la historia de Hegel, ed. Calden, Buenos Aires, 1970.
- ✓ HOFFMAN A., History and faith: Eric Voegelin and historical Jesús Research, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.
- ✓ HUGHES G.-Mc KNIGHT S. and PRICE G.L., eds, Politics order and History, Essays on the work of Eric Voegelin, Scheffield Acad. Press, Sheffield, 2001.
- ✓ KINNEGING A.M., Phaenomenology and natural law: the vindication of the moral order in the works of Scheler, Hartmann, and Hildebrand, with a note on Voegelin, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.
- ✓ KELSEN H., ¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin, Katz, Buenos Aires, 2006.
- ✓ LAMI G.F., Introduzione alla configurazione de la Storia di Eric Voegelin, Nuovi Cartegi, Univ. La Sapienza, Roma.
- ✓ LUCCIONI J., La pensée politique de Platon, Press Univ. De France, Paris, 1958.
- ✓ MATEO SECO L.F. Gnosticismo, en Gran Enciclopedia Rialp, vol. 11, col.62.

- ✓ MARTINEZ BARRERA J, Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás, ed. Facultad de filosofía y letra Univ. Nac Cuyo, Mendoza, 1999.
- ✓ MARROU H.I., Teología de la Historia, Rialp, Madrid, 1978.
- ✓ McALLISTER Ted.V., Revolt against modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the search for a Postliberal Order, Univ. Press of Kansas, Kansas 1995.
- ✓ MITCHELL J., Voegelin and the scandal of Luther: Philosophy, Faith, and the Modern Age, in <http://www.artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.
- ✓ ORBE A., Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, 2 vols, BAC, Madrid, 1976.
- ✓ ORTEGA A. Introducción al de Musica de San Agustín, in Obras Completas vol XXXIX, BAC, Madrid, 1988.
- ✓ PETRAKIS Peter A. and EUBANKS Cecil eds, Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns, Searching for foundations, Univ of Missouri Press, Columbia, 2004
- ✓ PLATÓN, República, Edaf, Madrid, 1998.
- ✓ PLATÓN, Las Leyes, Porrúa, México, 1998.
- ✓ PLATÓN, Timeo, Colihue, Buenos Aires, 1999
- ✓ PLATÓN, Gorgias, Alianza, Madrid, 1998.
- ✓ PUECH H.C., En torno a la gnosis, Taurus, Madrid, 1982, 226.
- ✓ RAMÍREZ S., Pueblos y gobernantes al servicio del bien común, Euramerica, Madrid, 1956.
- ✓ RAMOS A. La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino. Estudio de eclesiología, Univ. FASTA, Mar del Plata, 1997..
- ✓ REALE G., Introducción a Aristóteles, Herder, Barcelona, 1992.
- ✓ QUASTEN J., Patrología, vol 1, BAC, Madrid, 1991.
- ✓ ROSS W.D., Aristóteles, Sudamericana, Buenos Aires, 1957.
- ✓ SAN AGUSTÍN, De ordine, Obras completas vol.1, BAC, Madrid, 1979.
- ✓ SAN AGUSTÍN, De Musica, Obras Completas vol.XXXIX, BAC, Madrid, 1988.
- ✓ SAN AGUSTÍN, La Ciudad de Dios, Obras Completas, BAC, Madrid, vol. XIV.
- ✓ SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Contra Gentiles, II, 68, BAC, Madrid, 1968.
- ✓ SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, BAC, Madrid,
- ✓ SANDOZ Ellis, TheVoegelinian Revolution. A Biographical Introduction, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2000 (2ª ed.).
- ✓ SANDOZ Ellis., Medieval rationalism or mystic philosophy? Reflections on the Strauss-Voegelin correspondence, Faith and political philosophy, the correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964, The Pennsylvania State Univ. press, Pennsylvania, 1993.

- ✓ SANGUINETTI J.J., La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino, Ares, Milano, 1986.
- ✓ SERREAU R., Hegel y el hegelianismo, Eudeba, Buenos Aires, 1993.
- ✓ SYSE H.-BJORNES A., Was Eric Voegelin Fair to Martin Luther? Reflections on Voegelin's treatment of Luther in the History of Political Ideas, in <http://artsci.lsu.edu/voegelin>, 2000.
- ✓ URDANOZ Teófilo, Historia de la filosofía vol.IV, BAC, Madrid.
- ✓ VON BALTASAR H.S., Teología de la historia, Encuentro, Madrid, 1992
- ✓ ZANETTI Gianfrancesco., La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin, ed. Clueb, Bologna, 1989.

Eric Voegelin es uno de los pensadores mas sobresalientes de la actualidad y su aporte a la teoría política consiste en rescatar la idea de orden. El orden político, enseña, no se puede alcanzar si el hombre no descubre que vive en tensión a la trascendencia. Este trabajo se propone dilucidar el fundamento de esa trascendencia, para descubrir si es que su pensamiento debe ser comprendido en un sentido posmoderno, como una trascendencia que existe solo en la conciencia, o bien, si es que esa noción se refiere a un ser divino que existe realmente fuera de la mente.

