

Voegelin: ¿Hay un orden en la historia de las ideas políticas?

por
Fernando de Estrada

Quiero comenzar esta exposición recordando el optimismo y los pronósticos del teórico político Francis Fukuyama cuando en 1989, al calor del derrumbe mundial del comunismo, formuló la hipótesis de que tal vez la historia universal había llegado a su fin. No, ciertamente, porque se estuviera al borde de algún desastre cósmico, sino porque el concepto de historia universal debía interpretarse como el proceso a través del cual la humanidad alcanzaría la satisfacción de sus necesidades materiales y la justicia en su existencia política. Entonces, el triunfo final del capitalismo y de la democracia, se preguntaba Fukuyama, ¿no indicaría la culminación de ese proceso y a la vez su clausura? ¿Y qué ocurriría después, porque aunque la historia se detuviera el tiempo seguiría andando? Fukuyama respondía con estas palabras, que tomo de su libro “El Fin de la Historia y el Último Hombre”:

“El fin de la historia significaría el fin de las guerras y de las sangrientas revoluciones. Al coincidir en sus objetivos, los hombres no tendrían grandes causas por las que luchar. Satisfarían sus necesidades mediante la actividad económica, pero ya no tendrían que arriesgar la vida en combates. En otras palabras, volverían a ser animales, como lo eran antes del combate sangriento con que comenzó la historia. Un perro se siente satisfecho con dormir todo el día al sol con tal de que lo alimenten, porque no está insatisfecho con lo que es. No le preocupa que otros perros lo pasen mejor que él, o que su carrera como perro se haya estancado, o de que en distantes lugares del mundo se oprima a los perros. Si el hombre alcanza una sociedad en la cual se haya conseguido abolir la injusticia, su vida llegará a parecerse a la del perro”.

Tal expectativa, aunque Fukuyama la expresaba sin mayor entusiasmo, había sido anticipada por otros autores del siglo XX y calificada por ellos como la desembocadura en un abismo. Durante la década de 1930, Aldous Huxley en su famosa novela “Contrapunto” hacía decir a uno de sus personajes que hacia la meta de una utopía de bienestar infrahumano corrían con el mismo empeño Roosevelt, Hitler y Stalin en vehículos igualmente aptos para la carrera pero diferenciados por sus nombres de democracia, nacional socialismo y comunismo. El mismo autor acababa de elaborar “A Brave New World”, frecuentemente traducido como “Un Mundo Feliz” en las ediciones de lengua castellana, ficción escalofriante acerca de las posibilidades de una sociedad de bienestar

regulada exclusivamente por la aplicación técnica de las ciencias físico-naturales en los asuntos humanos.

Otro literato de extracción distinta, George Orwell, vislumbró también los rasgos de una perspectiva semejante pero advirtió en ella elementos contemporáneos presentes en los regímenes totalitarios, en particular los soviéticos con los cuales había comulgado antes de que un conocimiento más profundo lo llevara a repudiarlos. Sus dos obras más conocidas, “Rebelión en la Granja” y “1984”, describen simbólicamente la vida en una sociedad futura donde subsiste un Estado que casi no precisa utilizar sus poderes absolutos para manipular a sus súbditos olvidados ya de cuanto no sea recibir su porción acotada de bienestar material.

Pero el siglo XX no ha sido sólo un tiempo de expectativa angustiada previo a la extinción de los valores humanos sino también de intento práctico de eliminarlos sin mayores demoras, con conciencia plena o no de la deshumanización que significaron guerras, revoluciones y persecuciones de alcance desconocido hasta entonces en el pasado de todos los pueblos.

Este dato temporal, precisamente, interpeló de manera especial a los historiadores, llamados a explicar por qué tales fenómenos se manifestaban así de virulentos en esta época. Poco después de terminada la Primera Guerra Mundial, Oswald Spengler respondió a la convocatoria con su obra monumental titulada “La Decadencia de Occidente”, donde formulaba la tesis de que las civilizaciones son como organismos vivientes con origen en un momento del tiempo, un desarrollo sujeto a leyes específicas, y por fin su extinción. Se trata de un itinerario fatal a cuya última etapa habría llegado nuestra civilización, sin posibilidades de rehabilitar sus energías creadoras. Restaría, pues, contemplar como espectadores el grandioso espectáculo de su derrumbe sin permitirse optimismo alguno respecto del desenlace.

Durante la contienda, Arnold Toynbee, catedrático de historia incorporado a los servicios de propaganda británicos, tenía a su cargo la tarea de recopilar antecedentes que favorecieran la legitimidad de la causa aliada. Sin duda, cumplió las órdenes recibidas pero con la añadidura del descubrimiento que mencionaría más tarde como desencadenante de su obra. Fue la perplejidad que lo invadió cuando al leer la crónica de Tucídides sobre los conflictos entre las ciudades griegas se le aclaraban muchas cuestiones de la política contemporánea. Toynbee evocó a menudo aquella experiencia interpretando que en 1914 los europeos todavía pensaban en términos muy “provincianos”, mientras Tucídides pensaba en términos universales; ahora bien, la guerra entonces en curso por el hecho mismo de ser mundial sólo podía comprenderse mediante el método de un antiguo como Tucídides y nunca a través de visiones parciales, aunque fuesen modernas. El paso siguiente de sus reflexiones llevó a Toynbee a entender la contemporaneidad de las experiencias humanas de cualquier

época y su permanencia en el tiempo como modelos válidos para la imitación o el rechazo.

De estas semillas iniciales brotó y creció a lo largo de los años su “Estudio de la Historia”, obra en catorce volúmenes donde expone su teoría de que a los fenómenos históricos –y por consiguiente a los humanos en general- no se los entiende satisfactoriamente en un plano inmediato, sino que es preciso ubicarlos en escenarios más amplios, a los cuales Toynbee llama “campos inteligibles de estudio” que corresponden a una sociedad mayor llamada civilización. Toynbee identifica veintiuna sociedades de este tipo, y al igual que Spengler les atribuye una existencia en el tiempo con las características de una criatura biológica. Pero a diferencia de Spengler distingue en las etapas finales de desintegración una capacidad creadora más elevada en lo espiritual que las anteriores, porque, según Toynbee, son las épocas en que el hombre se plantea con especial intensidad el problema de su existencia dando origen a las filosofías y religiones superiores.

Este nuevo patrimonio lo transmite la civilización agonizante a la que se forma después con sus ruinas. Existe, por lo tanto, evolución y progreso; el ciclo de cada civilización gira hasta retornar al punto de partida, pero no como un círculo en el aire sino como una rueda que avanza al estar en contacto con la tierra. En este momento de oscuridad, para Toynbee el occidente en decadencia tiene todavía mucho para ofrecer.

A pesar de estos vaticinios esperanzados, Karl Jaspers, mientras redactaba “Origen y Meta de la Historia”, no comulgó con el evolucionismo espiritual de Toynbee, principalmente porque lo interpretó como una forma de determinismo incompatible con la libertad humana. A Toynbee le faltaban, según Jaspers, dos elementos decisivos. Uno, la aceptación de una realidad trascendente de la que pueden tomar conciencia todos los hombres, y otro, que esa toma de conciencia se produjo en el siglo VI A.C. en diversas regiones del mundo antiguo sin que haya habido influencia recíproca entre ellas. Esa fecha representa el “tiempo eje” de la cultura universal que sigue marcando todavía un ascenso extraordinario de la humanidad, época en la que aparecieron los profetas hebreos, la filosofía griega, Buda, los moralistas chinos Confucio y Lao Tse. Es un fenómeno que desborda a cualquier civilización en particular y da sustento a modos de vida superiores cuestionados en el presente.

Todos los pensadores mencionados gozaron de amplias audiencias, tanto en los ámbitos académicos cuanto fuera de ellos. Distinto es el caso de Eric Voegelin, quien ciertamente no es un desconocido pero cuya obra no ha trascendido en medida semejante. Voegelin nació en Colonia en 1901 y muy niño se desplazó a Viena, donde la familia fijó domicilio. La hasta hacía poco capital imperial era en la década de 1920 un ámbito excepcional para las experiencias intelectuales del cual Voegelin sacó rico provecho. En

su universidad subsistía un claustro profesional que tanto por su calidad como por su número correspondía no ya a la pequeña república a que había quedado reducida Austria después de la Primera Guerra Mundial sino al imperio que pocos años atrás era también uno de los focos de la cultura universal. No pasaría mucho tiempo sin que de esa brillante pero ya desmesurada institución comenzaran a desprenderse maestros que dieron celebridad a otras universidades de occidente. Pero en sus tiempos de estudiante y docente joven Voegelin pudo alternar con algunos de estos distinguidos personajes. En primer lugar, con Hans Kelsen, padre de la teoría pura del derecho e inspirador oficial de la constitución que por entonces regía en Austria. Kelsen, junto con Othman Spann, dirigió la tesis doctoral de Voegelin, circunstancia que llamó la atención de los medios académicos pues Kelsen y Spann eran notorios adversarios intelectuales, quizás atraídos en esa circunstancia por los planteos polémicos que ya por entonces suscitaba el doctorando.

Voegelin, en efecto, adhería a la teoría kelseniana de la pirámide jurídica en cuanto se refería a la jerarquía de las normas pero difería en cuanto Kelsen consideraba innecesario que tal pirámide tuviera otro fundamento que sí misma. Décadas más tarde estas diferencias llenaron un escenario más amplio cuando Voegelin acabó de demostrar que no sólo la lógica del derecho sino también su historia ponen de manifiesto que el orden jurídico reclama siempre la base de una idea de justicia que lo trasciende. Ya Kelsen había enriquecido su teoría con los aportes de los neokantianos de Marburgo, pero Voegelin había mordido precisamente en ese flanco, lo cual llevó a que Kelsen respondiera con un libro donde no faltaban juicios temerarios respecto a su contradictor; pero el buen sentido prevaleció y la desafortunada réplica no vio la luz, aunque la polémica continuó en la altura que a ambas partes correspondía.

Era también la Viena de entonces el asiento de Sigmund Freud y su escuela, con la cual Voegelin se vinculó aunque sin conocer al escolarca. Lo captaron también el círculo de la física teórica, dominado intelectualmente por Ludwig Wittgenstein, y los economistas de la Escuela de Viena Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, junto con Joseph Schumpeter. Pero quizás resultó una impresión más permanente el trato con Eduard Meyer que cultivó durante un curso que éste dictó sobre historia de la Grecia clásica. Meyer, según Voegelin, había sido, con su espectacular "Historia de la Antigüedad", el auténtico sostén intelectual tanto de Oswald Spengler como de Arnold Toynbee, los dos sus discípulos en lo que hace a la capacidad de abarcar amplios períodos históricos que caracteriza a ambos.

La situación de Austria a principios de la década de 1930, mientras Voegelin se desempeñaba como profesor en la cátedra de teoría política a cargo de Kelsen, se descomponía a causa de las tensiones entre los

partidarios de la incorporación a Alemania y los de mantener la independencia. El partido social demócrata, al cual Voegelin apoyaba con adhesión menguante, se mostraba inepto para las relaciones diplomáticas. El panorama se oscureció con la llegada al poder en Alemania del nacional socialismo, pues la opción integradora pasaba a identificarse con la adopción de este sistema. Voegelin, ante esta perspectiva, reaccionó con la publicación, en 1933 y 1934, de sus tres primeros libros: “Raza y Estado”, “La Idea de Raza en la Historia del Espíritu” y “Las religiones políticas”. Aquí se vislumbran ya los rasgos centrales de sus obras posteriores, pues sostiene que las aberraciones doctrinarias y políticas del nacional socialismo radican en su desconocimiento de la naturaleza humana, realidad que se deja de lado en beneficio de un concepto ideológico como es el de raza, por añadidura tan difícil de definir. El abandono de la razón como instrumento para conocer la realidad –no para inventar su falsificación- es la causa de la alienación que caracteriza al nacional socialismo (igual diagnóstico alcanzaba, según Voegelin, a los marxistas y socialdemócratas de Austria que no comprendían la necesidad de establecer un sistema de gobierno suficientemente fuerte para detener la invasión).

En 1938 se produjo la absorción de Austria por el Tercer Reich y la casi inmediata emigración de Voegelin a los Estados Unidos. Tras algunos años de reinstalación académica, la editorial McGraw-Hill le encomendó la redacción de una Historia de las Ideas Políticas destinada a servir de texto universitario. La obra se extendió mucho más allá de lo requerido, pero aun así Voegelin no quedó conforme con el millar de páginas producido y decidió no entregarla al editor. En la correspondiente carta de explicación señalaba cómo en la medida en que avanzaba con el trabajo comprendía mejor que el método en uso no era adecuado, pues este tipo de historias exponían su materia como una especie de “flecha en el tiempo”, como una serie evolutiva de acontecimientos encadenados que llevaban desde la horda primitiva (o a lo sumo desde los filósofos griegos) hasta el sistema constitucional de los Estados Unidos. Y ese presunto progreso explicaba muy poco. En cambio, el análisis de la historia y de la filosofía política demuestra que cada generación –y cada persona- vive en su tiempo el mismo drama de la naturaleza humana ansiosa de comprender el sentido de su destino y el del universo. Su respuesta, cuando la alcanza, se expresa en forma de símbolos y signos que ocupan también el ámbito de las instituciones políticas, a las cuales se las interpreta como representaciones de lo que cada sociedad cree ser de acuerdo con la religión o filosofía que profesa.

Por fortuna, la Historia de las Ideas Políticas no se perdió, aunque Voegelin no autorizó en vida su publicación, salvo la de algunos fragmentos referidos a la formación de los movimientos revolucionarios del siglo XIX a partir del iluminismo. En rigor, se debe reprochar a Voegelin

su desdén por esta tan virtuosa hija de su inteligencia, que anticipa meridianamente muchos de los descubrimientos espirituales de su autor y que además desborda una riqueza de erudición que el lector agradece emocionado.

Voegelin, al tiempo que clausuraba la Historia encomendada por McGraw-Hill, explicó por doquier que los motivos del abandono se convertían en causa de un tratamiento más auténtico del tema al cual se comprometía desde ese momento. Los resultados, preanunciaba, llevarían el título de “Orden e Historia”. A qué tipo de Orden se refería, estaba ya en condiciones de adelantarle: aquellas representaciones que las sociedades políticas procuran obtener de sí mismas intentan reproducir una realidad que las trasciende y en la cual consiste su fundamento último; mantenerse con firmeza en ese fundamento, es el Orden. Existe también un Desorden cuya permanente aparición en la Historia responde a la actitud contraria: la de negar el fundamento trascendente y construir la ciudad de espaldas a él.

En 1951, antes de aparecer “Orden e Historia”, Voegelin tuvo oportunidad de anticipar algo de su futuro contenido en una serie de conferencias que la Fundación Walgreen le encomendó pronunciar en Chicago y que fueron publicadas como libro bajo el título de “Nueva Ciencia de la Política”; obtuvieron considerable repercusión y han sido traducidas a varios idiomas, entre ellos el castellano. Voy a leer unos pocos fragmentos especialmente representativos de estas cinco conferencias:

“Hoy en día no es frecuente perseguir un problema teórico hasta el punto en que los principios de la política se unen con los principios de una filosofía de la historia. Sin embargo, tal proceder no debe considerarse como una innovación en la ciencia política; se trata antes bien de una restauración, si se tiene en cuenta que ambos campos, que hoy se cultivan separadamente, estuvieron inseparablemente unidos cuando la ciencia política fue fundada por Platón...

“Se entiende por restauración de la ciencia política el tomar conciencia de los principios y no un retorno al contenido específico de un intento anterior. No es posible restaurar hoy la ciencia política volviendo al platonismo, al agustinismo o al hegelianismo; cabe aprender mucho, indudablemente de los filósofos del pasado en lo que se refiere al alcance de los problemas y a su planteamiento teórico; pero la total historicidad de la existencia humana, esto es, el desarrollo de lo permanente en una concreción llena de sentido, imposibilita el formular de nuevo válidamente los grandes principios volviendo a una concreción anterior. De aquí que la ciencia política no pueda restaurarse a su condición de ciencia teórica en sentido estricto a través de un renacimiento literario de los logros filosóficos del pasado; hay que alcanzar de nuevo los principios a través de una labor teórica que parta desde la situación concreta, histórica, de cada

período, teniendo en cuenta la totalidad de nuestro conocimiento empírico...”.

“Nueva Ciencia de la Política” introduce también el tema de las consecuencias políticas del cristianismo, primero en la sociedad romana, después en el ámbito de la Cristiandad, y por fin en escala mundial al extenderse la cultura de occidente a todo el planeta. La representación simbólica del Imperio Romano, dice Voegelin, había quedado en el siglo IV de nuestra era en una mera *teología civil*, esto es, un conjunto de formalidades puramente exteriores destinadas a que la autoridad política recibiera un culto religioso indicativo de que se hallaba por encima de cualquier poder divino o humano. Los dioses paganos hacía tiempo que no simbolizaban sino las fuerzas de la naturaleza, mientras las religiones exóticas recientemente asentadas en Roma consentían en agregar a sus cultos el correspondiente al Emperador. El triunfo del cristianismo fue a la vez el abandono de esas formas que conferían atributos divinos al poder político y otras representaciones de la naturaleza. La relación del hombre con Dios sin otra mediación que la Iglesia liberó fuerzas creativas extraordinarias fundadoras de la nueva civilización a la par que dispersó con el uso de la razón lo que quedaba de sacralización de una naturaleza hostil y amenazante considerada ahora obra hermosa del Creador.

¿Por qué se resquebrajó este orden cristiano? Antes de escuchar a Voegelin, recordemos que la teología destaca que la fe es un conocimiento oscuro de las realidades superiores. Pues bien, a partir de este dato Voegelin señala que al alma humana la acecha la apetencia de certezas supuestamente claras como preferibles a la fe oscura. Y a esas certezas se las busca con pasión religiosa en el mundo, que así torna a ser visto de condición divina. De la trascendencia se cae en la inmanencia. Es el gnosticismo, un fenómeno religioso muy antiguo, del cual hay también referencia en el libro de Los hechos de los Apóstoles.

Aquí aparece el tema de la gnosis y el gnosticismo, de frecuente mención en la obra de Voegelin y cuya aplicación contemporánea más estricta parece referirse a las ideologías de la inmanencia, es decir, movimientos políticos que no admiten la discusión de sus principios, que se consideran portadores exclusivos de un mensaje de salvación para la sociedad y que atribuyen condiciones de hecho sobrehumanas a sus dirigentes. Con los matices que cada caso reclama, la definición cuadra al positivismo, al marxismo y a tantas corrientes que proponen su revolución como un Apocalipsis laico con el cual acabarán las vicisitudes de la humanidad.

Para Voegelin se trata de una enfermedad del alma siempre recurrente. No obstante, Voegelin considera que algunas sectas del gnosticismo religioso de la Antigüedad sobrevivientes y que conservaban

influencia en el Medioevo intervinieron en el primer brote ideológico de inmanentismo que conoció la Cristiandad, el cual tuvo como protagonista al monje Joaquín de Fiore.

Este benedictino que vivió entre 1131 y 1202 ejerció influencia poderosa entre sus contemporáneos intelectuales, pero quizás su ascendiente resultó más extendido y duradero en ámbitos populares, como lo demuestra el hecho de que al mismo San Francisco de Asís los joaquinistas llegaron a molestarlo por considerarlo uno de los suyos, cosa en la cual estaban por completo equivocados. Joaquín aseguraba que la historia humana se dividía en tres períodos, correspondientes a cada una de las Personas de la Santísima Trinidad. El primer período es la Edad del Padre, la del Antiguo Testamento; le sigue la Edad del Hijo, tiempo del Evangelio, en la cual también vivía Joaquín con sus seguidores; pero no tardaría en abrirse la Edad del Espíritu Santo. Cada período era de mayor plenitud espiritual que el anterior: en la primera el tipo humano superior era el seglar con su actividad propia; en la segunda, el sacerdote de vida activa y a la vez contemplativa; la tercera sería la del monje entregado a la vida espiritual perfecta.

Las Edades del joaquinismo tenían estructuras semejantes y era posible calcular la duración de la Era del Hijo, que acabaría hacia el año 1260. Cada uno de los primeros períodos había contado con dos precursores y un posterior caudillo, Abraham del tiempo del Padre y Cristo del tiempo del Hijo. Joaquín se consideraba el profeta del futuro caudillo, a quien llamaba Duque de Babilonia.

Estas elaboraciones en apariencia extravagantes tienen sin embargo importancia extraordinaria. Al respecto escribe Voegelin, siempre en su libro "Nueva Ciencia de la Política":

"Con su escatología trinitaria, Joaquín creó el conjunto de símbolos que gobiernan la auto-interpretación de la sociedad política moderna hasta el día de hoy...El primero de estos símbolos es la concepción de la historia como una sucesión de tres edades, de las cuales la tercera es, de un modo inteligible, el Tercer Reino final. Como variación de este símbolo son reconocibles la periodización enciclopedista de la historia en antigua, medieval y moderna, la teoría positivista sobre la sucesión de las fases teológica, metafísica y científica, la dialéctica de Hegel sobre los tres estadios de la libertad, la dialéctica marxista (con sus tres etapas del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final), y hasta el símbolo nacional socialista del Tercer Reich.

"El segundo símbolo es el caudillo, identificable en 'hombres providenciales' del final de la Edad Media, del Renacimiento y de la Reforma; se lo discierne como uno de los componentes del príncipe de Maquiavelo y reaparece con los superhombres de Comte y de Marx, hasta llegar a la escena contemporánea con los hombres providenciales de

nuestros nuevos reinos...El tercer símbolo, que algunas veces se combina con el segundo, es el del profeta de la nueva era, que supuestamente conoce el curso de la historia como conjunto significativo e inteligible, bien sea en virtud de una revelación directa o por medio de la gnosis especulativa. El propio Joaquín es el primer ejemplo de la especie.

“El cuarto símbolo es el de la fraternidad universal entre personas autónomas. En esta tercera Era, la Iglesia dejará de existir, porque los dones carismáticos necesarios para la vida de perfección le llegarán al hombre sin necesidad de los sacramentos. Aunque Joaquín concebía la organización de la nueva Edad concretamente como una orden monástica, la idea de una comunidad formada por los que habían alcanzado la perfección espiritual y que podían convivir sin necesidad de autoridad institucional quedó entonces formulada en principio. Se la puede hallar en distinto grado de pureza tanto en sectas medievales y del Renacimiento como en las iglesias puritanas de los santos; en su forma secularizada ha llegado a ser un componente formidable del credo democrático contemporáneo, y es el núcleo dinámico de la mística marxista del reino de la libertad y la desaparición del Estado”.

En 1956 apareció el primer tomo de “Orden e Historia”, bajo el título de “Israel y la Revelación”. El autor rechazaba toda intención de completar la obra y publicarla de una vez porque continuaba bajo la impresión registrada cuando preparaba la Historia de las Ideas Políticas. Preveía que su interpretación de hechos y conceptos podría registrar cambios durante la tarea que ineludiblemente sería prolongada, y que además habría descubrimientos e investigaciones para los cuales debería ser receptivo. El sentido general de la obra seguía siendo el mismo que ya tenía anunciado: investigar la naturaleza del orden que vincula al hombre, la sociedad y la historia hasta donde lo permitieran los recursos de las ciencias. La materia a tratar en el primer volumen comienza con una introducción general titulada “La simbolización del orden”, que arranca con la afirmación de que la vida humana está hecha de decisiones permanentes tomadas al filo de la libertad y de la necesidad y encuadradas por la incertidumbre. Así, el mencionado orden entre hombre, sociedad e historia es apenas una introducción a otro más perfecto de índole cuaternaria que abarca a Dios, el hombre, el mundo y la sociedad. Conclusión tan importante, afirma Voegelin, es un dato de la experiencia necesario pero que no siempre se registra. Y ello porque el hombre no contempla su realidad desde afuera del orden sino sólo si participa de él; y cuando no lo hace, queda en ignorancia de ese dato imprescindible para entenderse mejor a sí mismo.

El hombre, al registrar la experiencia de la participación en el orden, ha dado un paso que lo lleva a la diferenciación que advierte entre los elementos del orden y, por el mismo camino, descubre cómo la fugacidad

del tiempo exige la permanencia de una eternidad. Poco a poco, se le torna evidente la existencia de jerarquías en el mundo, y puesto que se sabe entre las inferiores, intenta ascender hacia la superior para participar de su excelencia. La medida de felicidad y comprensión que ha adquirido en este proceso quiere el hombre expresarlo, y lo logra generando símbolos que pueden expresar también aquello que le sigue siendo desconocido. Pero pronto la experiencia profunda de la trascendencia le hace comprender las insuficiencias del símbolo para expresar lo divino; se comprende la falsedad de las representaciones antiguas y aparecen la teología y la liturgia para procurar una sintonía más adecuada del alma con lo divino.

Voegelin explicó muchas veces que la aventura del descubrimiento del orden se ha dado en todas las sociedades humanas, sin distinción entre las civilizadas y las consideradas primitivas. No es eso inconveniente para que en “Israel y la Revelación” inicie su examen con un material que tiene bien documentado: las antiguas civilizaciones de la Mesopotamia, Irán y Egipto. Las denomina civilizaciones cosmológicas, porque todas ellas han expresado su experiencia del orden mediante la imitación de la armonía que reina en el mundo físico; expresión política de ello es la persona de sus autócratas, identificados en el pequeño mundo del reino con el sol que se muestra soberano en el gran mundo cósmico.

El pueblo de Israel, humilde repetidor de las creencias egipcias y mesopotámicas, recibe la revelación de un orden superior al cosmológico que le hace posible la participación en la vida divina, gran experiencia que Voegelin llama “salto en el ser”. Israel, tal como rememora el Antiguo Testamento, vivió desde los tiempos del patriarca Abraham, receptor de la revelación, una tensión permanente entre la adhesión al orden revelado y las tentaciones de retorno a la situación cosmológica. Su historia gira invariable en torno a este eje, y así se la ve llegados los tiempos de Jesús.

El segundo volumen de “Orden e Historia” se titula “El mundo de la polis”, con referencia a la sociedad griega antigua hasta la guerra del Peloponeso. Aunque se trata de la misma experiencia del “salto en el ser”, el modo de vivirla que han tenido helenos e israelitas es harto diversa. La ruptura de Israel con las simbologías cosmológicas dio lugar al pueblo elegido, que, aunque de cerviz dura, resultaba claramente identificable entre todas las naciones principalmente por su fe, a la cual debía su identidad.

El pasado cosmológico de los griegos lo constituía un complejo compacto de mitos, cuyas celebraciones daban oportunidad a la recordación de lo que tenían de común las ciudades Estado helenas, habitualmente hostiles entre sí. Lo que las unía por encima de sus querellas no era un sentimiento nacional sino antes bien lo que llamaban etnia, palabra que podríamos interpretar como cultura en el sentido actual. Voegelin demuestra cómo los mitos fueron siendo penetrados

paulatinamente por el ansia de una verdad superior representada primero por los poetas a partir de Hesíodo y luego por los filósofos anteriores a Sócrates. El proceso estaba maduro para recibir a Platón, quien se valió del simbolismo de los mitos para exponer, de manera cada vez más explícita, los rasgos de la verdad superior de su filosofía. Este es el tema del tercer volumen, “Platón y Aristóteles”. Los dos tomos dedicados a la experiencia griega del “salto en el ser” aparecieron en 1957, pero una vez más el exceso de autoexigencia que caracterizó a Eric Voegelin le hizo interrumpir el trabajo para reconsiderar las perspectivas con que lo había ejecutado hasta esa etapa.

En efecto, el cuarto volumen, “La Edad Ecuménica”, que demoró diecisiete años su aparición, continúa parcialmente el estilo de los precedentes pero se va desvinculando de los aspectos estrictamente históricos para encararlos desde la perspectiva filosófica. De alguna manera, el período denominado aquí “edad ecuménica” y que corresponde a la extinción de la independencia de Israel y de las ciudades libre griegas, está marcado por la aparición de los grandes imperios de la antigüedad. Fue la primera “globalización” de la historia, con la consiguiente transformación de los modos de vida y las creencias. Aparecen entonces incógnitas espirituales inquietantemente evocadoras de muchas circunstancias contemporáneas, lo cual explica la actitud que Voegelin adoptó ante el período en examen.

Eric Voegelin murió el 19 de enero de 1985, año en que apareció el volumen V de “Orden e Historia”, con el título de “En busca del Orden”. Éste es una meditación filosófica acerca de los conceptos expuestos en los tomos precedentes. Aunque suele decirse que “Orden e Historia” quedó inconcluso, estas brillantes reflexiones impresionan, por el contrario, como un más que adecuado cierre. Es verdad que Voegelin se refirió reiteradamente a la imposibilidad de dejarlo completo, pero su queja parece referirse a la inclusión de investigaciones y descubrimientos que se cumplían en las ciencias humanas mientras se sumaban las páginas de “Orden e Historia”. Se advierte la satisfacción con que incorporaba tales adelantos en su texto y la relación en que los ponía con sus propios análisis. Casi con delectación se solaza al prever los resultados que tendrían hallazgos como la escritura de los minoicos, los manuscritos de Nag Hammadi o los rollos del Qumram.

Algunos de los historiadores o ensayistas que mencioné al comienzo de esta conferencia oscilaban entre la perplejidad y la desesperanza en cuanto al futuro de nuestra civilización y en general de la humanidad, uno de cuyos destinos posibles sería el del perro al sol. Eric Voegelin, en cambio, ha visto que la naturaleza humana no varía ni varían tampoco sus posibilidades de realización o de perdición. La herencia del siglo XX, pues, no es necesariamente una carga funesta. Así lo testimonió al participar en

los diálogos de Rheinfelden, una convocatoria periódica que Raymond Aron organizaba para que dialogaran los intelectuales más distinguidos de Europa. En ese ámbito propuso rehabilitar el concepto clásico de “sociedad buena”. Lo formuló con estas palabras:

“El hombre tiene una naturaleza, y si se puede descubrir en qué consiste esa naturaleza se podrán fijar orientaciones sobre el modo de organizar la sociedad, porque la sociedad debe ser de manera que permita que la naturaleza del hombre alcance su desarrollo pleno. No tiene sentido hablar de instituciones buenas o malas, aconsejar una medida política u otra, si no sabemos antes a qué fines deben servir las instituciones, ni conoceremos los fines de las instituciones si ignoramos qué es la naturaleza humana a cuyo desarrollo deben cooperar. Por eso el centro de la ciencia política deberá ser siempre lo que hoy se conoce como antropología filosófica, que de hecho corresponde a cuanto dice Aristóteles en el primer capítulo de la Ética a Nicómaco...

“Me limitaré a un punto esencial que en la actualidad se encuentra sumamente descuidado. Platón y Aristóteles sugieren la idea de que la naturaleza del hombre se desarrolla plenamente si actualiza la participación en el ser trascendente. El hombre es una criatura que participa de la Razón Divina, del Logos trascendente. En la medida en que cultiva esa participación, el hombre lleva una vida racional. Si deja de hacerlo, su concepción del orden de los seres se falseará, porque el orden depende de su relación con el ser trascendente, y de ello resultará una concepción desordenada de la posición del hombre en el mundo.

“Así caerá el hombre en la categoría de la ‘doxa’, es decir de la mera opinión, situación habitual, para emplear la terminología actual, de los inmanentistas o secularistas, quienes por su desviación espiritual no pueden concebir ideas acerca del orden justo de la sociedad, pero que han elaborado técnicas hábiles para que de los temas vitales de la humanidad no se hable...La apertura del alma a la trascendencia es sin embargo un postulado que debemos aceptar como punto de partida aunque nos signifique dificultades. La situación de devastación espiritual de nuestra sociedad debe preocuparnos profundamente y urgirnos a la tarea de hacer que en nuestra sociedad renazca la vida de la razón”.