

Configuraciones e historia: Jaspers y Voegelin*

Daniel Guerrière

California State University, Long Beach

El siglo XX planteó a los filósofos la demanda de una filosofía de la historia. Los historiadores que concibieron historias universales con el fin de entender la crisis de la civilización occidental fueron estudiosos tales como Arnold Toynbee, Pitirim Sorokin, Christopher Dawson, Lewis Mumford y William McNeill¹. Los grandes filósofos que respondieron a semejante demanda, Martin Heidegger, Karl Jaspers y Eric Voegelin. Este texto propone una comparación entre los dos últimos. Al igual que Heidegger, ambos comprendieron la historia en un sentido ontológico.

1. Karl Jaspers

Karl Jaspers (1883-1969) extendió el filosofar de su obra fundamental, *Filosofía* (1932), a una filosofía de la historia.

Recordemos brevemente su fundamento ontológico. "Como en el filosofar antiguo, en el filosofar actual el tema es el ser (*das Sein*)"². Los seres humanos somos prefilosóficamente conscientes del ser y el

* Conferencia dictada en el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el 23 de marzo de 2001.

¹ Para una exposición útil, cf. Costello, Paul, *World Historians and their Goals*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 1994.

² Jaspers, Karl, *Philosophie, I: Philosophische Weltorientierung*, Berlín: Springer, 1932, 1956³, p. ix (*Philosophy, 1*, versión inglesa de E.B. Ashton, Chicago: The

filosofar elucida esta conciencia previa del ser³. El ser ha sido llamado de diversas maneras. Ante todo, es lo que me trasciende a mí y al mundo; es aquello *hacia* lo cual trasciendo mi yo ya-actualizado y el mundo ya-formado. Eso “hacia” lo cual yo trasciendo, lo trascendente (*Transzendenz*), abarca tanto al sujeto como al objeto; por tanto, es lo abarcador. En contraste con el yo aún-incabado, es actualidad (*Wirklichkeit*) genuina. “En tanto en esa actualidad nos habla algo que nos reclama, gobierna y rodea, lo llamamos divinidad (*Gottheit*). En tanto sabemos, como individuos, que nosotros mismos estamos *personalmente involucrados* alcanzando como personas una relación con lo trascendente como persona, lo llamamos Dios”⁴.

Puede darse un nombre ontológico a los seres humanos: se denomina *Existenz* al ser trascendente como quien *ya soy pero aún no*. Mi “autoser (*Selbstsein*) es llamado *Existenz*”⁵.

El *Existenz* humano es una tarea para sí mismo. “No puedo conocerme a mí mismo sino únicamente devenir actual o bien perderme a mí mismo”⁶. Sólo cuando trasciendo hacia mi ser, aparece para mí el ser trascendente. Sólo “cuando auténticamente resido en / inherentemente soy (*inne bin*) mi ser aparece lo trascendente”⁷. Sólo hay *Sein* “para un *Selbstsein*”⁸. Como *Existenz* actual, no puedo negar la actualidad de la actualidad (ser); sin embargo, porque puedo equivocarme,

University of Chicago Press, 1969, p. 3). Todas las traducciones son mías aunque entre paréntesis mantengo la referencia a las versiones disponibles en inglés —en ocasiones ambas difieren considerablemente. Jaspers rechazaba el término “ontología”, pues para él implicaba la afirmación de un conocimiento cuasi científico del ser; prefería el término “metafísica”. Aquí uso ambos términos como sinónimos. [Se mantiene la referencia a las versiones castellanas disponibles. Todos los corchetes son del traductor. (N. del T.)]

³ *Ibid.*, p. vii (3), y Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit*, Munich: Piper, 1947 (reimpreso en 1958), p. 170.

⁴ Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit*, o.c., p. 111 (*Basic Philosophical Writings*, edición y versión inglesa de Edith Ehrlich, Leonard H. Ehrlich y Georges B. Pepper, Athens: Ohio University Press, 1986, p. 176).

⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁶ Jaspers, Karl, *Existenzphilosophie*, Berlín: Walter de Gruyter, 1938, 1964³, p. 31 (*Philosophy of Existence*, versión inglesa de R.F. Grabau, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1971, p. 38). [*Filosofía de la existencia*, versión castellana de Luis Rodríguez Aranda, Buenos Aires: Aguilar, 1974].

⁷ Jaspers, Karl, *Philosophie, III*, o.c., p. 200 (*Philosophy, 3: Metaphysics*, versión inglesa de E.B. Ashton, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, p. 175).

⁸ *Ibid.*, p. 202 (177).

puedo dudar de ella⁹. “En oposición a mi duda no hay refutación: sólo hay un hacer (*ein Tun*). Lo trascendente no está probado: más bien, se infiere a partir de él”¹⁰.

El nombre dado por Jaspers a esta lucha que ha de darse es “fe filosófica”, o simplemente “filosofía”. Ya en el prefacio a *Filosofía* escribía que el filosofar es como una fe (*Glaube*)¹¹. Es la manera en que cada *Existenz* puede asumir su autocumplimiento. “Pero el filósofo que reflexiona sobre su propia esencia (*Wesen*) avanza continuamente para divisar la realidad y devenir real para sí mismo.”¹² “La filosofía es el camino de todo individuo, marchando por el cual no se sustrae a su responsabilidad ante la verdad... El pensamiento filosófico realmente realizado es ya un hacer interior.”¹³ El *Existenz* bebe de la actualidad para devenir él mismo actual.

Sin embargo el ser, como aquella actualidad a partir de la cual inferimos, no es directamente asequible para nosotros. Sólo es asequible en cifras¹⁴. El término *Chiffer* significa a la vez lo vacío y lo críptico. Una cifra es vacía para la conciencia general que sólo conoce objetos, y es críptica en tanto impenetrable para quien no se orienta hacia lo trascendente, anunciado él mismo en la cifra. Por medio de cifras me hago consciente de mi propio *Existenz* posible, de mi propia ipseidad, de mis posibilidades existenciales. Y “la cifra en la cual [la divinidad trascendente] es para mí no deviene actual sin mi

⁹ *Ibid.*, pp. 201-203 (176-178).

¹⁰ *Ibid.*, p. 203 (178).

¹¹ Jaspers, Karl, *Philosophie*, I, o.c., p. vii (1).

¹² Jaspers, Karl, *Existenzphilosophie*, o.c., p. 54 (61) [87].

¹³ Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Munich: Piper, 1962, p. 475 (*Philosophical Faith and Revelation*, versión inglesa de E.B. Ashton, Nueva York: Harper & Row, 1967, pp. 319-320) [*La fe filosófica ante la revelación*, versión castellana de Gonzalo Díaz y Díaz, Madrid: Gredos, 1968, p. 511]. El término “angesichts”, incluido en el título, significa “face to face with” [“enfrente de”], que implica confrontación y debiera haber sido vertido al inglés como “opposite” [“frente a”] y no como “and” [“y”].

¹⁴ Jaspers, Karl, *Philosophie*, III, o.c., pp. 128-236 (113-208); *Von der Wahrheit*, o.c., *passim*, y *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, o.c., pp. 153-428 (92-285) [161-455]. El alemán corriente es *Chiffre*, como en francés, pero Jaspers emplea *Chiffer* para sugerir una diferencia. [Al traducir el término como *cypher*, el autor mantiene una alusión a “cryptic” (críptico) por medio de la letra “y”. Para esta versión se ha optado por duplicar la “f”: *ciffra*.]

hacer"¹⁵. En la medida en que abre posibilidades de mi ser, la cifra es correlativa a mis actualizaciones de mi ser. Sólo puedo leer una cifra en el compromiso y lucha por devenir yo mismo y, correlativamente, el ser trascendente se ofrece en escritura cifrada sólo al *Existenz* que lucha tenazmente por realizar su mismo ser¹⁶. "Y según piense el hombre la cifra de Dios, así, según tal imagen, se hará él mismo"¹⁷.

Todo en el mundo puede convertirse en cifra para mí, por ejemplo la naturaleza, la historia, el desfonde de la libertad misma. Las cifras son un tipo de símbolo. En general, los símbolos son la apariencia indirecta de algo. El primer tipo de símbolo es *deutbar*, el tipo que puede ser construido. Símbolos de esta clase, por el procedimiento adecuado, están sujetos a convertirse en algo definido y definitivo de ellos. El procedimiento permite que señalemos (*deuten auf*) y hagamos claro (*deutlich*), sin remanentes, lo que el símbolo significa. Tal gesto, por ejemplo para el procedimiento freudiano, tiene tal sentido definido. Este segundo tipo de símbolo es *schaubar*, el tipo que sólo puede ser apreciado. Símbolos de esta clase únicamente son sujeto de adopción existencial. Son las cifras de lo trascendente¹⁸.

El reino de las cifras se ha desarrollado desde tiempo inmemorial en la relación entre realizar el *Existenz* e invitar al *Transzendenz*¹⁹, y Jaspers mismo ofreció una extensa interpretación de las cifras²⁰.

Desde el inicio estuvo claro –en verdad, desde el séptimo capítulo del primer volumen de *Filosofía* (1932)– que Jaspers criticaría todas las filosofías y a todas las religiones. Y ello hizo hasta el final, con sus estudios sobre los individuos paradigmáticos y los grandes filósofos. Jaspers valoraría las diversas maneras de trascender el ser pero, al mismo tiempo, discerniría sus límites. Un proyecto semejante acierta sólo cuando el ser es ya conocido –y conocido como ese punto en el

¹⁵ Jaspers, Karl, *Philosophie, III, o.c.*, p. 203 (178).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 150-153 (131-132).

¹⁷ Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, o.c.*, p. 249 (161) [259].

¹⁸ Jaspers, Karl, *Philosophie, III, o.c.*, pp. 146-150 (128-131).

¹⁹ Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, o.c.*, p. 487 (327) [523].

²⁰ Jaspers, Karl, *Philosophie, III, o.c.*, pp. 173-236 (152-208); *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, o.c.*, pp. 213-367 (136-243) [220-387], y 451-461 (302-309) [482-497].

horizonte donde todos los senderos se encuentran. Ser como ese punto es el Uno.

La razón (*Vernunft*) es la voluntad de unicidad (*Oneness*). Aquella relaciona entre sí a todas las verdades, mas no declara su forma definitiva. "Impulsa a lo Uno, que es todo, y suprime los espejismos que fijan ese Uno prematura, incompleta y parcialmente"²¹.

Jaspers quiso relativizar desde el inicio las pretensiones de exclusividad, o al menos de eminencia, por parte de la ley cristiana. Respecto de la religión en general, Jaspers escribió que "la filosofía debe estar *reñida con la religión*. Francamente ajeno [a ella] es lo que reconoce en la religión –pero algo hacia lo cual no es del todo indiferente... [En verdad] la filosofía se extravía cuando abandona" la religión, así como se extraviaría si renegase de la ciencia y el arte²². Las actitudes del filósofo y del creyente religioso son "mutuamente excluyentes"²³. Jaspers siempre fomentó un respeto mutuo en la "lucha amorosa" de la filosofía y la religión, pese a que él mismo nunca pudo ser religioso. En el epílogo de 1955 a *Filosofía*, Jaspers escribió al respecto: "Al escribir esta *Filosofía*, mi intención procedió del sentimiento que primero tuve cuando niño: que no podía vivir sin pensamiento filosófico. Nunca sentí el llamado de la religión eclesiástica (en tanto distinta de la Biblia). Los impulsos y pensamientos que tuve en mi juventud aún me dominan... Todo cuanto he publicado desde esta *Filosofía* ha crecido en el mismo suelo"²⁴.

Era evidente que Jaspers formularía una filosofía de la historia en consciente oposición a la clásica interpretación cristiana de la historia. Así lo haría hacia finales de la década del cuarenta, con *Origen y meta de la historia*²⁵.

²¹ Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube*, Munich: Piper, 1948; Neuausgabe, 1974, pp. 39-40 (*The Perennial Scope of Philosophy*, versión inglesa de Ralph Manheim, Nueva York: Philosophical Library, 1949, p. 45) [*La fe filosófica*, versión castellana de José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1953, p. 40].

²² Jaspers, Karl, *Philosophie, I, o.c.*, p 293 (295).

²³ *Ibid.*, p. 303 (303).

²⁴ *Ibid.*, p. xxii (10-11).

²⁵ Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich: Artemis, 1949; Munich: Piper, 1963⁴ (*The Origin and Goal of History*, versión inglesa de Michael Bullock, New Haven: Yale University Press, 1955) [*Origen y meta de la historia*, versión castellana de Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, 1950].

Tras una introducción sobre la estructura de la historia del mundo, la obra se divide en tres partes, que, sin embargo, no conforman un tratado. La primera parte se ocupa de la historia universal o mundial; en oposición al eje del Cristo, su esquema de la historia del mundo plantea un “tiempo-eje” en la historia humana. La segunda parte aborda el presente y el futuro; con el fin de iluminar nuestra propia situación dentro de la totalidad de la historia, Jaspers estudia ahí la ciencia y la técnica modernas como rasgo distintivo de Occidente desde el siglo XVI. La tercera parte discute el sentido (*Sinn*) de la historia; ahí, con el fin de secundar (*subserve*) a la presencia presente del hombre ante lo Eterno en el tiempo, Jaspers estudia “lo histórico” *versus* lo no histórico, la conciencia histórica (*geschichtliches Bewusstsein*) y las maneras en que esta conciencia puede apropiarse de la investigación y el conocimiento historiográficos (*historische Forschung, historisches Wissen*)²⁶.

Jaspers buscaba “esbozar por mi cuenta el esquema de una concepción total” de la historia (*Totalanschauung*). “En mi bosquejo voy inspirado, como por un artículo de fe, por la convicción de que la humanidad tiene un origen único y una meta final”²⁷. Y ellos sólo pueden discernirse por medio de símbolos. El origen es simbolizado como “la creación del hombre” y la meta como “el eterno reino de los espíritus”²⁸. “En el origen, el ser se hacía manifiesto en un presente sin conciencia... Con la consumación del fin alcanzamos la armonía de las almas y nos vemos en un presente amoroso, en una ilimitada comprensión”²⁹. En oposición a un esquema *a priori* para la historia universal, Jaspers quiso articular, en su filosofar, un esquema empírico que estructurase la historia del mundo entre origen y meta. “Sin embargo, únicamente concebimos la historia universal –accesible empíricamente– en su sentido, sea que ella lo posea efectivamente o que se lo demos los hombres, bajo la idea de la unidad del conjunto

²⁶ Jaspers, Karl, *Philosophie, II, o.c.*, pp. 397-399 (346-349).

²⁷ Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, o.c.*, p. 17 (xv). Para *Totalanschauung*, cf. asimismo p. 325 (258) [17-18].

²⁸ *Ibid.*, p. 48 (26) [49].

²⁹ *Ibid.*, p. 18 (xv) [18].

total de la historia”³⁰. Para Jaspers, tal idea era que el origen y la meta son finalmente uno: *Gotttheit*, la divinidad³¹.

En oposición al Dios-hecho-hombre de la visión cristiana de la historia, Jaspers planteó un eje distinto sobre el cual gira la historia. Este eje empírico es el período-de-tiempo en el cual se consumó “un nuevo comienzo en la humanidad”³². No se consumó en todos los lugares ni entre todos los hombres. Pero “allí tiene su origen el hombre [la forma humana] con el que vivimos hasta hoy”³³.

Durante este período –desde 800 hasta 200 a. de C.–, simultáneamente ocurrieron eventos extraordinarios. En la China aparecieron Confucio y Lao-Tsé, y surgieron todas las escuelas de la filosofía china. En la India los Upanishads adoptaron su forma final, apareció el Buda y se exploró todo el espectro de posibilidades filosóficas. En Persia enseñó Zarathustra el profeta. En Palestina hicieron su aparición los profetas hebreos, desde Elías hasta el anónimo Deutero-Isaías. En la Grecia mayor surgieron Homero, los poetas, los trágicos, los historiadores, los científicos y los filósofos.

En estas tres regiones –China, India y Occidente– se divulgó algo nuevo. Lo nuevo es que “el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites”. Durante este tiempo, el hombre “llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia”. En la conciencia del ser, del yo y los límites, la vaciedad del no-ser se ha vuelto discernible; y este hombre lucha en contra de ella por “liberación y salvación”³⁴.

La era del mito había llegado a su fin. Se iniciaba la “reflexión”, se suscitaban conflictos espirituales y se ensayaban las posibilidades más contradictorias. “La conciencia (*Bewusstheit*) se hace consciente (*Bewusstsein*) de sí misma, el pensamiento se vuelve hacia el pensamiento y lo hace su objeto”³⁵. La religión se tornó ética, y el mito fue

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 280 (219) [283].

³² *Ibid.*, p. 38 (17) [38].

³³ *Ibid.*, p. 19 (1) [20].

³⁴ *Ibid.*, p. 20 (2) [20].

³⁵ *Ibid.* [pp. 20-21] El término “una vez más” alude a la primera vez, al comienzo del lenguaje.

adaptado a propósitos filosóficos y religiosos. En el pensamiento especulativo, el hombre se alza a sí mismo hasta el ser mismo –sea volviéndose hacia sí en el ser, volviéndose uno con la Divinidad, o volviéndose una herramienta para la voluntad de Dios³⁶. El hombre auténtico ansía la liberación y la redención, y encuentra una manera para alcanzarlas en este mundo –como el *nirvana*, por ejemplo, o como la entrega a la voluntad divina. Lo común a estas múltiples vías de liberación y redención es, primero, “que el hombre se eleva sobre sí mismo en cuanto que se hace consciente de sí mismo en la totalidad del ser” y, segundo, “que entra en el camino que desde entonces ha de seguir como individuo”³⁷. Las precondiciones sociales eran análogas en las tres regiones. Prevalcía una multitud de pequeños estados (*polities*) y pequeñas ciudades y, con ellas, un comercio muy extendido. Esta condición permitió el despliegue de movimientos espirituales, siempre por sola cuenta de los individuos. La tensión entre lo nuevo y lo viejo recrudece; la necesidad de una elección adviene a la conciencia. En relación con esto, la existencia humana concreta en el mundo precisamente como historia se convierte en asunto de meditación. Se vislumbra el sentido de catástrofe y los “iluminados” quieren ayudar a sus compañeros humanos a encararlo. Ofrecen discernimiento, educación y reforma³⁸.

Esta era no fue simplemente un desarrollo ascendente. “Había a la vez destrucción y nueva creación. No se alcanzó en absoluto la conclusión y remate. Las sumas posibilidades del pensamiento y de la práctica, que se realizaban en algunos individuos, no llegaron a ser bien común... Lo que al principio era libertad de movimiento se trocó, al fin, en anarquía”³⁹.

El resultado fue el colapso, y, entonces, de forma casi simultánea en las tres regiones, poderosos imperios trajeron el orden. Pero el espíritu del tiempo-eje se mantuvo por doquier; se convirtió en un modelo, objeto de veneración y contenido de la educación⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, p. 22 (3) [21-22].

³⁷ *Ibid.*, p. 22 (4) [22-23].

³⁸ *Ibid.*, pp. 22-25 (4-6) [23-25].

³⁹ *Ibid.*, p. 24 (5) [24].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 24 (5-6) [25].

A partir del tiempo-eje, Jaspers esboza un esquema de historia universal. Pareciera ser que cuatro veces el hombre empezó desde una nueva base: primero desde la prehistoria, desde la formación del hombre hasta la tradición de los documentos lingüísticos; en segundo lugar, desde el establecimiento de las civilizaciones más antiguas; en tercer lugar, desde la llegada del tiempo-eje, que surge dentro de la órbita de las civilizaciones antiguas y “por la cual [el hombre] se convirtió en hombre verdaderamente espiritual en plena franquicia mental [de su humanidad]”; y en cuarto lugar, desde la era técnico-científica, “en la cual, como en un crisol, la humanidad se halla hoy en estado de fusión”⁴¹.

Desconocemos la causa del tiempo-eje. La pregunta respecto de su sentido (*Sinn*), sin embargo, es una pregunta distinta. El sentido oculto de esta era no es un asunto empírico. La investigación por el sentido sólo es asunto de “qué es lo que nos importa del hecho, qué es lo que nos concierne de él”. Observar realmente el hecho del tiempo-eje significa alcanzar lo que es común a toda la humanidad, más allá de las diferencias de fe. El gran cambio efectuado por la era actúa como “exigencia de una ilimitada comunicación”, único remedio contra la afirmación del “exclusivismo de una verdad de fe”. El hecho se vuelve más significativo mientras más inmersos estamos en él⁴². “Sólo tengo por cierto lo siguiente: por la concepción (*Auffassung*) del tiempo-eje está determinada la conciencia de nuestra historia y de nuestra situación presente..., tanto si se admite la tesis como si se la rechaza. Trátase, por tanto, de cómo se nos hace concreta la unidad de la humanidad”⁴³.

Esta unicidad de la humanidad no es zoológica. Por medio de investigaciones empíricas no puede probarse ni refutarse la unidad de la humanidad. Lo que está en juego aquí, finalmente, es una fe (*Glaube*). Y “de esta creencia [fe] nace una voluntad”. Es la voluntad de hacer una sola a la humanidad⁴⁴. “La unidad perfecta conseguida se-

⁴¹ *Ibid.*, p. 46 (24) [47]. Para la definición de “prehistoria”, cf. *ibid.*, p. 50 (28) [51].

⁴² *Ibid.*, pp. 40-42 (18-20) [41-42].

⁴³ *Ibid.*, p. 43 (21) [43].

⁴⁴ *Ibid.*, p. 68 (42-43) [69]. Cf. el capítulo “La unidad de la historia”, pp. 310-333 (247-265) [317-340].

ría el término de la historia. Historia no es más que el movimiento orientado por la unidad”⁴⁵.

Tal es la filosofía de la historia de Karl Jaspers. Ella nos da una configuración *de* la historia.

Por mi parte, quisiera sugerir brevemente ocho críticas de esta filosofía de la historia. En primer lugar, al situar un tiempo-*eje* Jaspers tomó de la concepción cristiana la idea misma de un eje. Al inicio de *Origen y meta de la historia*, escribía: “Si hubiera un eje de la historia universal habría que encontrarlo *empíricamente* como un hecho que, como tal, valiera para todos los hombres, incluso los cristianos. Este eje estaría allí donde ha germinado lo que desde entonces el hombre puede ser”⁴⁶. Su método fue el primero en plantear un eje, caracterizarlo después, y finalmente argüir por su factualidad; y esto lo hizo en consciente oposición a la concepción cristiana. ¿Qué motivaría semejante polémica, semejante proyecto deliberado de reemplazar un eje por otro? En *Filosofía II: Elucidación del Existenz*, Jaspers escribía que uno puede seguir a Jesús o no seguirlo. “Cualquier cosa en el medio sería más hostil a él que la franca oposición. Todo el que vive filosóficamente, sin la reserva del abrigo religioso, debe sostener a lo largo de su vida una lucha interna con esta posibilidad”⁴⁷. Evidentemente, Jaspers lo hizo.

En segundo lugar, el conocimiento histórico, si el *Existenz* ha de apropiarse de él en su búsqueda por ser, de algún modo tiene que estar unificado. Jaspers reparó en esto, desde luego⁴⁸. Pero, una vez más, simplemente asumió que la idea de un “eje” era el medio adecuado para hacerlo.

Tercero: si el hombre deviene genuinamente hombre en el tiempo-*eje*, “todo cuanto lo precede puede aparecer como una preparación”⁴⁹. Ciertamente, Jaspers no reduce al hombre anterior al eje a una estatura infrahumana; él quiere decir que entonces nació el hombre como hoy puede ser. Desde este punto de vista, el período anterior

⁴⁵ *Ibid.*, p. 332 (264) [339].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 19 (1) [19].

⁴⁷ Jaspers, Karl, *Philosophie, II, o.c.*, p. 274 (239).

⁴⁸ Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, o.c.*, pp. 310-333 (247-265) [317-340].

⁴⁹ *Ibid.*, p. 330 (262) [327].

al tiempo-eje *puede* aparecer como una preparación. Sin embargo, al forjar la idea de una preparación, Jaspers asume nuevamente la idea cristiana de una *preparatio Christi*. Más aún, la idea de una “preparación” no es consistente con lo que escribió en 1932: que ningún período de la historia “puede ser relativizado a favor de otro”⁵⁰.

Cuarto: el tiempo-eje de Jaspers, como la cristiana, es un rescate de la fe. Pese a su deseo de hallar un esquema de la historia universal más allá de las diferencias de fe, incluso el esquema de Jaspers descansa sobre ella. La diferencia entre los ejes cristiano y jaspersiano es una diferencia de fe. La fe filosófica nos permite una intuición del tiempo-eje. “Y esta intuición es a la vez comprensión y valoración”⁵¹. Su tesis sobre el tiempo-eje no es susceptible de una prueba decisiva, pero “puede ser confirmada mediante la ampliación y profundización de la intuición”⁵². Y así sucede con todo rescate de fe.

Quinto: los hechos sólo son hechos para una precomprensión. No hay cosa tal como un hecho puro. Para Jaspers, esa precomprensión era su fe filosófica, que es un entendimiento y una evaluación a la vez. La diferencia entre ambos ejes no es la diferencia entre la fe cristiana y los hechos empíricos. Los hechos empíricos sobre los cuales descansa la fe cristiana son el mensaje y las actividades de Jesús, y la fe sobre la cual descansan los hechos jaspersianos es la fe filosófica de Jaspers.

Sexto: Jaspers se propuso ofrecer una concepción de la historia “hasta nuestros días”. Por lo tanto, tuvo que concentrarse en el pasado y en el presente –el pasado con vistas al presente, desde luego. Ello no significa que Jaspers ignorara el futuro. La meta de toda historia es el acuerdo de las almas en paz consigo mismas y con las demás en el seno de lo eterno. Sin embargo, la dimensión primaria de tiempo para Jaspers era el presente –aun cuando no se trata tanto de un presente cronológico como sí de una presencia presente (*Gegenwart*) ante lo eterno trascendente. Y puede argumentarse, en cambio, que la dimensión primaria del tiempo es más bien el futuro, como en el cristianismo, y como en el caso de Heidegger, Ernst Bloch y Pierre Teilhard de Chardin.

⁵⁰ Jaspers, Karl, *Philosophie*, III, o.c., p. 100 (88).

⁵¹ Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, o.c., p. 29 (10) [30].

⁵² *Ibid.*, p. 30 (10) [31].

Sétimo: Jaspers simplemente se apropió de la idea cristiana de “escatón”, un fin de la historia más allá de la historia⁵³. La consumación de la historia sería la terminación de la historia.

Finalmente: para que su concepción funcionase, Jaspers tuvo que ignorar al menos a dos individuos que, ciertamente, hicieron posible lo que el hombre es hoy. Ambos fueron originales. Jaspers ignoró, como “hechos empíricos” por así decir, tanto a Moshe/Moisés como a Yeshua/Jesús, por no mencionar a Pablo de Tarso. Difícilmente puede ignorarse a Moisés, que fue la figura decisiva en el establecimiento del monoteísmo. O a Jesús, que descansa en el origen del concepto occidental de libertad, del ideal de perdón y del valor infinito aun de *les misérables*. En verdad, Jaspers mismo reconoció, aunque sin haberlo admitido, que Moisés, Jesús y Pablo fueron formativos de lo que ahora somos capaces de ser –tan formativos, en verdad, que Jaspers presupuso sus logros: sin ellos no habría filosofía jaspersiana de la historia.

2. Eric Voegelin

No menos que Karl Jaspers, Eric Voegelin (1901-1985) encaró el desafío de una filosofía de la historia. A decir verdad, su filosofar está construido alrededor de una filosofía de la historia. Pero Voegelin no nos dio una configuración *de* la historia, sino más bien configuraciones *en* la historia. La oposición a la fe filosófica jaspersiana –una “lucha amorosa”, por contraste con Jaspers– forma una corriente subterránea en el filosofar de Voegelin, y en sus obras principales se muestran argumentaciones explícitas.

Puesto que había escrito cuatro obras que censuraban la opinión nacionalsocialista, Voegelin tuvo que huir durante el *Anschluss*⁵⁴.

⁵³ *Ibid.*, p. 333 (264-265) [340].

⁵⁴ Voegelin, Eric, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlín: Junker und Dünnhaupt, 1933 (*The History of the Race Idea: From Ray to Carus*, edición de Klaus Vondung, versión inglesa de Ruth Heim, en: *The Collected Works*, 3, Columbia: University of Missouri Press, 1998); *Rasse und Staat*, Tubinga: Mohr, 1933 (*Race and State*, edición de Klaus Vondung, versión inglesa de Ruth Heim, en: *The Collected Works*, 2, Columbia: University of Missouri Press, 1997); *Die autoritäre Staat: Eine Versuch über das osterreichische Staatsproblem*, Viena: Julius Springer, 1936 (*The Authoritarian State*, edición e introducción de Gilbert Weiss,

Llegó a los Estados Unidos en 1938. Ahí escribió varios miles de páginas de una historia de las ideas políticas y luego, en 1943, decidió investigar, como más fundamentales, las experiencias que generaron esas ideas. “No habría ideas de no haber símbolos de *experiencia inmediata*”⁵⁵. De modo que mantuvo en reserva ocho volúmenes de historia crítica⁵⁶ y empezó su *Orden e historia*, publicado finalmente en cinco volúmenes (1956-1987), que habría de ser esta “investigación filosófica sobre el orden de la existencia humana en la sociedad y en la historia”, esta indagación en la simbología del orden⁵⁷. Escribió numerosos ensayos y reseñas, y publicó numerosos artículos, todos recogidos en diez volúmenes⁵⁸. Sus Conferencias Walgreen en Chicago (1951) lo hicieron bastante conocido⁵⁹. Una colección de ensayos, *Anamnesis*, ahondó su visión ontológica y los argumentos que fue capaz de publicar en el volumen final de *Orden e historia*⁶⁰. Voegelin

versión inglesa de Ruth Heim, en: *The Collected Works*, 4, Columbia: University of Missouri Press, 1999); y *Die politischen Religionen*, Estocolmo: Bermann-Fischer, 1939 (*Political Religions*, edición bilingüe, versión inglesa de T.J. DiNapoli y E.S. Easterly III, Toronto: The Edwin Mellen Press, 1986, o “The Political Religions”, versión inglesa de Virginia Ann Schildheim, en: Henningsen, Manfred (ed.), *Modernity without Restraint. The Collected Works*, 5, Columbia: University of Missouri Press, 2000, pp. 19-73). Thomas W. Heilke ofrece un resumen de las dos obras sobre *Rasse* (casta, ganado, etnicidad, raza) en: *Voegelin on the Idea of Race*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

⁵⁵ Voegelin, Eric, *Autobiographical Reflections*, edición e introducción de Ellis Sandoz, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989, p. 63.

⁵⁶ Ahora publicados en *The Collected Works*, como los volúmenes 19-26, Columbia: University of Missouri Press, 1997-1999. Voegelin permitió que una parte de ellos se publicara previamente: *From Enlightenment to Revolution*, edición de John H. Hallowell, Durham: Duke University Press, 1975. Esta obra aborda a los pensadores desde Bossuet y Voltaire hasta Marx, desde el sueño del progreso hasta “la rebelión gnóstica”.

⁵⁷ Voegelin, Eric, *Order and History, I: Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, p. xiv. Voegelin había planeado una obra en seis volúmenes pero, tras publicar los primeros tres en 1956-57 (siendo los volúmenes segundo y tercero *The World of the Polis* y *Plato and Aristotle*, respectivamente), alteró sus planes y recién en 1974 publicó el cuarto volumen, *The Ecumenic Age*; el volumen final fue póstumo (*In Search of Order*, edición e introducción de Ellis Sandoz, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987).

⁵⁸ Cf. *The Collected Works*, volúmenes 5, 7-13, y 27-28.

⁵⁹ Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952; ahora en *Modernity without Restraint*, o.c., pp. 75-241.

⁶⁰ Voegelin, Eric, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Munich: Piper, 1966. La versión inglesa sustituye los dos primeros ensayos por uno nuevo y obvia otros cinco: *Anamnesis*, edición y traducción de Gerhardt Niemeyer, Notre

trabajó sobre el mismo material que Jaspers, aunque con mayor detalle y autoridad.

La primera frase de *Orden e historia* es: “El orden de la historia es la historia del orden”. Voegelin buscaba encontrar, en medio del desorden del siglo XX, los principios del orden –principios a los cuales pudiésemos todos acudir. Como en el caso de Jaspers, estos principios deben ser admisibles por todos y de nadie excluyentes. Voegelin empieza con la totalidad.

La “comunidad primordial del ser” es el cuaternario “Dios y hombre, mundo y sociedad.” (Voegelin usa “ser” en inglés para *Sein*, y “existencia” para *Dasein*.) El cuaternario, el cuádruple campo primordial, es un dato de la experiencia en la medida en que “es conocido por el hombre en virtud de que éste participa en el misterio del ser de aquél”. Mas no es un dato de la experiencia en tanto “no es dado a la manera de un objeto”. Como participante, el hombre no es un espectador del ser. “Es un actor, que desempeña un papel en el drama del ser y que, a través del hecho bruto de su existencia, está comprometido a jugarlo sin saber lo que es”. Más aún, esta participación no es un compromiso parcial; antes bien, el hombre “está comprometido con la totalidad de su existencia, pues la participación es la existencia misma”. Ya que no hay lugar estratégico fuera de la existencia humana para que el hombre vea desde ahí “el significado” de su existencia, “el papel de la existencia [humana] debe ser jugado en la incertidumbre de su significado”⁶¹. Por lo tanto, “en el centro de su existencia el hombre es desconocido para sí mismo y debe mantenerse así, pues la parte del ser que se llama a sí misma hombre podría ser totalmente conocida sólo si la comunidad del ser y su drama fuesen conocidos como un todo”⁶². El interés del hombre sobre su significado puede aliviarse a sí mismo en la creación de símbolos que “harían inteligibles las relaciones y tensiones entre los términos distinguibles del campo”⁶³. El “orden del ser” es un asunto de experiencias que generan sus propias

Dame: University of Notre Dame Press, 1978; Columbia: University of Missouri Press, 1990 (reimp.). Asimismo requiere mejoras en los pasajes ontológicos.

⁶¹ Voegelin, Eric, *Order and History*, I, o.c., p. 1.

⁶² *Ibid.*, p. 2.

⁶³ *Ibid.*, p. 3. En adelante, las referencias a *Order and History* figurarán en el texto mismo entre paréntesis, por volumen y número de página.

“formas simbólicas”. Voegelin descubrió tres formas simbólicas decisivas: “el mito cosmológico”, propio de la densidad de la experiencia (*experiential compactness*), y la dos formas propias de la diferenciación de esta densidad, “lo noético” en Grecia y “lo pneumático” en Israel y en el cristianismo temprano. Posteriormente descubrió otra gran forma, el “mito-especulación”, una forma transicional entre cuyos elementos hay una constante que atraviesa a las tres formas decisivas. (Este elemento es la “historiogénesis”, de la cual se trata más adelante.)

“Lo que pasa ‘en’ la historia es el proceso mismo del diferenciar de la conciencia que constituye la historia” (IV, 332). La conciencia compacta con su mito cosmológico evidentemente retorna al Paleolítico y se reconstituye a sí misma en el estadio tribal del Neolítico. El período de transición es “la era ecuménica” en el estadio de los imperios imperiales, desde el ascenso de Persia hasta el fin del Imperio Romano (IV, 114)⁶⁴.

El mito cosmológico articula el orden del ser en el cual Dios, el mundo, la sociedad y el hombre forman un continuo de experiencia, aún no diferenciado en (cuatro) subcampos distintivos. “La simbolización cosmológica no es una teoría ni una alegoría. Es la expresión mítica de la participación experimentada como real, del orden de la sociedad en el ser divino que además ordena el cosmos” (I, 27). Los imperios del antiguo Medio Oriente estuvieron ordenados en esta forma –las civilizaciones mesopotamias (I, 18-45), la micénica tardía (I, 39-49), la armenia o persa (I, 46-51) y la egipcia (I, 52-110). Las civilizaciones andina (I, 14), india y china también estuvieron ordenadas según el mito cosmológico. Aunque a punto de hacerlo, ni Egipto ni la China Chou (I, *passim*; IV, 272-299, 302), ni la India hindú ni la budista (IV, 302, 319-329), superaron la densidad; “fueron irrupciones incipientes” (IV, 321). Alcanzaron una “forma transicional”, lo mítico-especulativo, que culmina en la forma simbólica de historiogénesis, “una construcción unilateral de la historia desde el origen hasta el

⁶⁴ Cf. asimismo *Autobiographical Reflections*, o.c., pp. 82 y 103; y el artículo sinóptico “Configurations of History” (1970), en: *Published Essays 1966-1985*, edición e introducción de Ellis Sandoz, *The Collected Works*, 12. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, pp. 95-114.

presente” del especulador (IV, 7-8, 59-113, 314). Pese a que su manera precisa cambia en las formas simbólicas decisivas, la historio-génesis es una constante desde la era ecuménica hasta el presente (IV, 11).

La densidad de la experiencia es disuelta en dos “explosiones” dentro de las cuales se diferenciaron los subcampos. Estas experiencias cobraron expresión en dos formas simbólicas distintivas, la “filosofía” helénica y la “revelación” israelita-cristiana. La diferenciación noética o “racional” empieza con Anaximandro y alcanza su culminación en Platón y Aristóteles (II; III; IV *passim*, y V, 70-107)⁶⁵. La diferenciación pneumática o espiritual empieza con Moisés y alcanza su culminación con la visión de Pablo del Resucitado (I, 111-515; IV, 239-271)⁶⁶. Estas diferenciaciones son más que sólo incrementos en el conocimiento del orden del ser; son eventos en la realidad misma; son “saltos en el ser” (I, 11). “El salto en el ser, el evento epocal que rompe la densidad del mito cosmológico temprano y establece el orden del hombre en su inmediatez bajo Dios –debe reconocerse– ocurre dos veces en la historia de la humanidad, aproximadamente al mismo tiempo” (II, 4). La “luminosidad noética y pneumática de la conciencia” no es una hipótesis o una ficción; esta doble luminosidad es “un evento concreto en la era ecuménica, y sus portadores son los seres humanos que, por virtud de su función como portadores, devienen los tipos históricos ‘filósofo’ y ‘profeta’” (IV, 270). Los dos sucesos son independientes uno de otro.

Estos saltos o explosiones son “eventos teofánticos”, más allá del control humano (IV, 216-17). Las dos simbolizaciones representan la autoluminosidad de un movimiento en la realidad comprensiva, en el orden del ser, de manera tal que un “modo de ser” deviene “un polo de tensión (*Spannung*, esforzarse a)” tanto *dentro* de la realidad como *hacia* el otro polo, que es “más real” o “eminente”. El polo hombre-histórico-en-sociedad dentro del cosmos tiende hacia el polo divino, que primeramente tiende hacia el hombre. Y “la tensión de la existencia [humana] hacia la realidad en un sentido eminente deviene

130

⁶⁵ Cf. el artículo sinóptico “Reason: The Classical Experience” (1974), en: *Published Essays 1966-1985, o.c.*, pp. 265-291.

⁶⁶ Cf. asimismo el artículo sinóptico “The Gospel and Culture” (1971), en: *ibid.*, pp. 172-212.

consciente en el movimiento de atracción y búsqueda” (IV, 216), tal como lo encontramos en los filósofos y en los profetas.

Las rupturas que empiezan a ocurrir en la India de Buda y en la China de Confucio y Lao Tsé (II, 1) no escapan enteramente a la densidad. Debe reconocerse que las rupturas de la densidad difieren ampliamente en su radicalidad y en su comprehensividad y penetración. “Los sucesos paralelos no son de igual rango.” (II, 4)

Dado que “ha ocurrido un cambio en el ser” con la diferenciación de la conciencia noética y pneumática, estos eventos tienen “vastas consecuencias para el orden de la existencia [humana]” (I, 11). En términos voegelianos, la verdad sobre el orden del ser, y por ende la verdad sobre el orden del alma y de la sociedad, se diferencia como el orden de la historia de una humanidad única. Una diferenciación mayor es posible y a la vez actual; la fijación protectora es posible y a la vez actual; y la distorsión egofántica es posible y a la vez actual. En términos jaspersianos, Occidente –según Voegelin, síntesis de la diferenciación noética y pneumática– es único⁶⁷. En él, la racionalidad llega al extremo con el ideal de un conocimiento universal, consistente y experimental, y luego con la ciencia y la tecnología. Además, el mundo y la sociedad son objeto de tecnologización, esto es, han de ser modelados por el hombre, realizados. Pero si esto es así, entonces la tragedia, en tanto destrucción de una verdad a fin de realizar otra verdad, surge sólo en Occidente. Más aun, la individualidad, el carácter único ante Dios más allá de cualquier papel y tipo, “interioridad consciente de la mismidad personal”⁶⁸, se ahonda y deviene en autoridad. Las afirmaciones de “la excepción” tienen entonces lugar para desarrollarse y dar orientación a otras; y la multiplicidad de semejantes demandas da al hombre occidental su perpetua inquietud. Por otro lado, “solo en Occidente se han dado personalidades independientes con tal plétora de caracteres”⁶⁹. Surge así la libertad política; o, dicho con más exactitud, la libertad en sus sentidos personal, soberano y cívico, es una invención de Occidente⁷⁰. En contraste con la fluidez

⁶⁷ Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, o.c., pp. 88-93 (61-66) [89-94], 107-162 (81-125) [108-165].

⁶⁸ *Ibid.*, p. 90 (63) [93].

⁶⁹ *Ibid.*, p. 93 (65) [96].

⁷⁰ Al respecto, cf. Patterson, Orlando, *Freedom, I: Freedom in the Making of Western Culture*, Nueva York: Basic Books, 1991.

indefinida, surge asimismo la pretensión de verdad exclusiva y luego su irresistible cuestionamiento opuesto. Además, la tensión generada por lo anterior es severa e invita al hombre occidental a una resolución para tomar las cosas al extremo; por ende, a hacer que los principios sean conscientes y a establecer frentes de batalla en lo hondo de sí mismo. “Y finalmente, y ante todo, es... la vida personal y la fuerza con que se ilumina a sí mismo en un movimiento que jamás acaba. En el Occidente se ha desarrollado un grado de abierta franqueía espiritual, de reflexión sin término, de interioridad para la cual únicamente [colectivamente] aparece claro el sentido de la comunicación entre los hombres y el horizonte de la verdadera razón”⁷¹. Hasta aquí llega Jaspers. Desde luego, cualquiera de estos logros puede corromperse: la autonomía puede degenerar en anomia, donde la masa atomística puede dejarse seducir por demagogos; la democracia puede degenerar en democratismo, donde prevalece el denominador común más bajo; el capitalismo en consumismo, donde encuentra satisfacción el apetito más trivial; y el pluralismo en relativismo, donde verdad, bondad y belleza son términos vacíos.

En sus Conferencias Walgreen, Voegelin había estudiado el modo en que las sociedades se constituyen a sí mismas como cosmiones (*cosmions*) por medio de un simbolismo que expresa la experiencia de participación en la totalidad⁷². El sitio del orden es un alma singular en una sociedad simple, y “el orden social es una armonización del hombre con el orden del ser”. Dado que en la comunidad de almas armonizadas sociedades diferentes alcanzan diferentes niveles de ser, alcanzan también diferentes niveles de unidad con la humanidad. “La lucha por la verdad del orden es la sustancia de la historia, y en la medida en que los avances hacia la verdad son alcanzados... la sociedad simple se trasciende a sí misma y deviene compañera en el esfuerzo común de la humanidad” (II, 2).

132 ¿Pero qué es la humanidad? Así como en el caso de Jaspers, no basta un mero concepto zoológico. Pues la humanidad no es un objeto de experiencia finita alguna. Sólo con los saltos en el ser una “humanidad” puede ser constituida (I, 16; II, 1-3; IV, 5-6, 171-172, 201-211,

⁷¹ Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, o.c., p. 93 (66) [96].

⁷² Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*, o.c., capítulo 2.

300-313). Cuando un filósofo o un profeta, “iluminado con la verdad sobre el orden del ser y su origen en Dios, emerge en la secuencia de las sociedades humanas, la luz del descubrimiento irradia sobre la secuencia y la transforma en la historia de la humanidad”. La humanidad es constituida así “como el sujeto del orden en la historia” (II, 2-3).

“La humanidad universal no es una sociedad existente en el mundo, sino un símbolo que indica la conciencia de participación del hombre, en su existencia terrena, en el misterio de una realidad que se mueve hacia su transfiguración. La humanidad universal es un índice escatológico” (IV, 305).

Estos eventos concretos noéticos y pneumáticos –su experiencia y sus simbolizaciones concomitantes– constituyen “significado en la historia” (IV, 251). En ellos, un lugar en el ser experimenta la diferenciación del “ser divino que trasciende el mundo” (I, 51). En ellos, “la realidad es experimentada cual si se moviese más allá de su propia estructura hacia un estado de transfiguración” (IV, 269). Y en ellos, “la conciencia del hombre [es] el lugar donde el movimiento de la Totalidad deviene luminoso para su dirección escatológica” (IV, 269). La realidad cumple un éxodo dentro de sí misma hacia su propia eminencia; y este “éxodo transfigurante dentro de la realidad” como respuesta humana a la presencia divina es lo que da a la historia el sentido que tiene, cualquiera sea éste (IV, 302, 303).

Las formas simbólicas de conciencia noética y pneumática son “equivalentes”. Así como, para Jaspers, las diversas cifras son índices de aquel trascendente, para Voegelin las formas simbólicas y sus diversos símbolos son índices para la *Spannung* (tensión) humana hacia aquel Divino. “Por equivalencia se propone la identidad reconocible de la realidad experimentada y simbolizada en diversos niveles de diferenciación”⁷³. Por ejemplo, la experiencia de ser atraído hacia Dios es simbolizada de diversas maneras en las *Leyes* de Platón y en el Evangelio de Juan⁷⁴. Las formas simbólicas “filosofía” y “profecía” son

⁷³ Voegelin, Eric, *Autobiographical Reflections*, o.c., p. 108; cf. “Equivalences of Experience and Symbolization in History” (1970), en: *Published Essays 1966-1985*, o.c., pp. 115-133.

⁷⁴ *Conversations with Eric Voegelin*, Thomas More Institute Papers N° 76, edición e introducción de R. Eric O'Connor, Montreal: Thomas More Institute, 1980, p. 83.

equivalentes en el sentido adicional de que ambas expresan la misma "estructura", a saber, "la paradoja de una realidad que se mueve hacia su transfiguración" (IV, 254).

Nosotros, tan herederos de los filósofos como de los profetas, podemos hacer que cada salto en el ser ilumine al otro. "Los símbolos filosóficos y revelatorios engendrados por los eventos teofánticos... se iluminan mutuamente así como a la estructura común [que] expresan equivalentemente" (IV, 254). Grandes pensadores como Agustín y Aquino –y en no menor medida Voegelin– trabajaron en esta iluminación recíproca.

Ante estas teofanías, el hombre puede crear una respuesta formativa o una resistencia deformativa. La filosofía se deforma en doctrina con los estoicos, quienes "tratan a los símbolos cual si fuesen conceptos que refieren a los objetos en los cuales el filósofo tiene que adelantar proposiciones" (IV, 38-39; en general, 36-48). La doctrina estoica creó la dicotomía entre razón y revelación, que ocasionó numerosos descarríos en el pensamiento occidental (IV, 48). La revelación (en los profetas) se deforma en escritura canónica con los redactores postexílicos (IV, 48-57) y con la reinterpretación de los símbolos cristianos en términos pseudofilosóficos (IV, 267). Ambas deformaciones fueron inocentes en el sentido de haber sido concebidas para proteger, bajo las condiciones adversas de los imperios imperiales, "el salto en la verdad existencial a través de la conciencia noética y pneumática" (IV, 326, 55). No puede decirse lo mismo de las ideologías modernas, que reprimen la ansiedad existencial construyendo sistemas utópicos. Las deformaciones de los símbolos son más difíciles de entender que los símbolos originales. Pero "el trabajo de penetración debe hacerse porque las deformaciones de [las] diferenciaciones [que *de facto* han sido] alcanzadas es una fuerza en la historia del mundo de igual magnitud que la diferenciación misma" (IV, 38). La mayor parte de la terminología de la simbolización se ha convertido en "símbolos degradados" (IV, 254); hacia el siglo XVIII, la divisoria entre los términos y la experiencia original se había vuelto tan amplia que los estándares de juicio se perdieron (IV, 266). El "balance de

la conciencia” alcanzado por las culminaciones de las teofanías es raro en verdad (IV, 239). Frente a un orden del ser que se formó donde quiso, el hombre, rehusando vivir y morir en la incertidumbre existencial, construye “realidades segundas”⁷⁵. Ellas son los mundos fantásticos de las utopías, desde Joaquín de Fiore hasta los totalitarismos del siglo XX⁷⁶.

La diferencia entre los saltos en el ser, entre las teofanías, puede plantearse en términos estrictamente ontológicos. “A pesar de que la realidad divina es una, su presencia es experimentada en los dos modos del más allá y lo inicial” (IV, 17). Estos dos modos requieren tipos distintos de lenguaje. “El más allá está presente en la experiencia inmediata de la *psyché*, mientras que la presencia del inicio divino es mediada por la experiencia de la existencia y estructura inteligible de las cosas en el cosmos” (IV, 17). Los símbolos “el más allá” y “lo inicial” expresan la experiencia de la presencia divina en el alma y en el cosmos, respectivamente. Siguen siendo “la insuperable expresión exacta del tema hasta el día de hoy” (IV, 9).

En resumen: *que* los saltos en el ser, en la era ecuménica, son distribuidos entre los filósofos y los profetas, “debe reconocerse, mas no puede explicarse. El proceso de la historia es un misterio, así como la realidad que deviene luminosa en él” (IV, 258).

“Sea Platón o Pablo, sea la teofanía noética o la pneumática, sea que Dios se revele a sí mismo como el Demiurgo de la estructura o como el Redentor de la estructura, la revelación es experimentada no como una identificación con, sino como una participación en la realidad divina. Más allá de la presencia teofántica experimentada reposa, en el lenguaje de Aquino, la profundidad tetragramática de la insondable realidad divina que ni siquiera tiene el nombre propio ‘Dios’” (IV, 264)⁷⁷.

⁷⁵ Voegelin, Eric, “The Eclipse of Reality” (1969), en: *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, edición e introducción de Thomas A. Hollweck y Paul Caringella, *The Collected Works*, 28, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, pp. 111-162; cf. *Order and History*, IV, o.c., pp. 33-70.

⁷⁶ Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*, o.c., pp. 107-189; *Order and History*, IV, o.c., pp. 20-27, y *History of Political Ideas*, VIII: *Crisis and the Apocalypse of Man*, edición e introducción de David Walsh, *The Collected Works*, 26, Columbia: University of Missouri Press, 1999, anteriormente publicada como *From Enlightenment to Revolution*, o.c.

⁷⁷ En este pasaje Voegelin se sitúa, sin advertirlo, sobre la identificación hegeliana

¿Qué está en juego en estos saltos en el ser para el hombre en el cosmos y en su sociedad? ¿Qué se discute finalmente en la exigencia que el siglo XX planteó al filósofo? El evangelista hace que Jesús diga a sus discípulos, en las horas cruciales anteriores a su pasión: “En el mundo tendréis aflicción; pero confiad, pues yo he vencido al mundo”⁷⁸. Y Eric Voegelin, a sus setentitres años, habla por ambas, las revelaciones noética y pneumática: “Eso es todo. Pero es todo lo que importa” (IV, 17).

¿Luego de esto, qué hay? Sólo un ingrato dejaría de ser instruido por Voegelin, por una visión tan comprehensiva de las configuraciones en la historia. Sin embargo, comúnmente surgen dos dudas, y cada una de ellas puede ser ampliada hasta convertirse en una objeción. En algunos sentidos ambas se oponen.

En primer lugar, desde el lado secular –o, más específicamente, para el agnosticismo de la Ilustración– la duda es la siguiente: Voegelin acepta el cristianismo. Si elegimos forjar una filosofía de la historia, ésta ha de ser no sectaria –algo así como la de Jaspers, por ejemplo. En segundo lugar, desde el lado religioso –o, más específicamente, para la teología cristiana– la duda es ésta: Voegelin reduce el cristianismo al mismo estatuto que la filosofía. Si elegimos forjar una filosofía de la historia, no debería impedirse un reconocimiento de aquello que repose más allá de la competencia de la filosofía –como por ejemplo en la obra de Paul Ricoeur.

Por mi parte, desearía esbozar los recursos que se hallan en el pensamiento voegeliano que podrían disipar estos problemas.

En primer lugar, Voegelin “acepta” el cristianismo o, más exactamente, la experiencia israelita-cristiana, en el mismo sentido en que “acepta” la experiencia griega. Ambas fueron acontecimientos históricos de larga duración, la unicidad de las cuales puede aseverarse en los símbolos que cada una creó. Estos símbolos son hechos empíricos. Las experiencias que los generan son igualmente fácticas. Por cierto, la articulación de estas experiencias, esto es, la penetración de los símbolos hasta su génesis, requiere de una armonización con las experiencias, así como la penetración de la música de un pueblo

de Dios y el hombre. Cf. también su último artículo, dictado en su lecho de muerte, “Quod Deus Dicitur”, en: *Published Essays 1966-1985, o.c.*, pp. 376-394.

⁷⁸ Juan 16:33. [Traducción de Cipriano de Valera.]

requiere de una armonización. Y debe admitirse que no todo el mundo puede hacer esto. Tal como lo sostenía ya Heráclito: “Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras”⁷⁹.

Asimismo, las llamadas filosofías no sectarias de la historia que han surgido desde la Ilustración son mayormente secularizaciones de la visión cristiana escatológica. La historia es bien conocida⁸⁰. Karl Marx, por ejemplo, plantea una transformación del hombre, a través del esfuerzo humano, hacia un reino perfecto de paz inmanente a la historia. Esto es claramente una deformación del gran símbolo del “reino de Dios” como el *leitmotif* de la obra de Jesús; este reino, oculto y sin embargo operativo en la historia, será consumado sólo posthistóricamente como la meta y la culminación de la historia por la sola acción de Dios. Marx intentó la “inmanentización del escatón”⁸¹.

En segundo lugar, Voegelin no reduce la experiencia pneumática o escatológica a lo noético o filosófico. Más bien, cada una ha de ser apreciada dentro de sus límites, aunque por cierto lo escatológico era la dirección que la filosofía helenística tendría que haber tomado con el objeto de resolver sus problemas (más sobre esto después). Ambas experiencias y sus simbolizaciones concomitantes están sujetas a deformación. En efecto, la conciencia pneumática no sirve bien para su propio mantenimiento y amplificación cuando adopta un cierto símbolo tópico con el objeto de interpretarse a sí misma. Y aquel símbolo tópico es *religio*.

¿Cómo ha de entenderse esta autodistorsión por la conciencia escatológica? En general, los símbolos y mitos que la conciencia diferenciada creó para sí pueden fácilmente degenerar en meros conceptos y doctrinas, especialmente sin la presencia de un individuo que, abierto hacia el comienzo o hacia el más allá en sí mismo, recoge a su alrededor otros individuos que a su vez devienen los filósofos y pro-

⁷⁹ Heráclito, B 107. [Versión castellana de Conrado Eggers Lan: *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1994.]

⁸⁰ Cf., por ejemplo, Löwith, Karl, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949; y de Voegelin mismo, *From Enlightenment to Revolution*, que actualmente aparece como *History of Political Ideas*, VI (*The Collected Works*, 24).

⁸¹ Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*, o.c., p. 179 (*Modernity without Restraint*, o.c., p. 234).

fetas del futuro. Como es evidente en *El Orden* (la *República*) de Platón, la comunidad del filósofo es muy difícil de formar; y no menos la del profeta. No obstante, sin ellos la tradición desciende rápidamente a un tradicionalismo. “La tradición es la fe viviente de los muertos; el tradicionalismo es la fe muerta de los vivientes”⁸². Además de este problema general, surgió otro específico de la expansión imperial helenística y luego romana.

Fue el siguiente. “De las diferenciaciones noéticas de Platón y Aristóteles no se podía regresar a los dioses intracósmicos” de las “unidades étnicas” de los ecúmenos. Más bien, si debía hacerse algún avance hacia la humanidad universal, “sólo podía avanzarse hacia la cultura de una sociedad ecuménica bajo el dios universal de todos los hombres”⁸³. Y esto significó, en efecto, que la conciencia noética –la respuesta al principio– solamente podía avanzar si se volvía “en la dirección pneumática, a través de la respuesta experiencial de las implicaciones soteriológicas y escatológicas de una revelación del más allá”⁸⁴. Sin embargo, esto no ocurrió. Los estoicos no estuvieron a la altura de la tarea. Su literalidad y más adelante su interpretación alegórica de los mitos griegos y de los símbolos filosóficos (tales como *cosmos*, *logos*, y *psique*) reducen los símbolos y los mitos a conceptos y doctrinas. “La literalidad separa al símbolo de la experiencia hipostasiando el símbolo como una proposición sobre objetos.” Por ende, se pierde “la verdad real que los símbolos del mito tienen en tanto expresión real de una experiencia real de una presencia divina real”⁸⁵. No obstante, la alegoresis (*allegoresis*) y la doctrina estoicas tienen “el propósito y el efecto civilizador de proteger a un estado de comprensión históricamente logrado de las presiones desintegradoras a las que está expuesta la verdad diferenciada de la existencia, en el torbellino espiritual e intelectual de la situación ecuménica”⁸⁶. Fue Cicerón quien inventó un símbolo tópico que funcionase como protección, una estabilización protectora, de la diferenciación noética o filosófica ya

⁸² Pelikan, Jaroslav, *The Melody of Theology: A Philosophical Dictionary*, Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 252.

⁸³ Voegelin, Eric, *Order and History*, IV, o.c., p. 41.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 43-44.

lograda. Aquel símbolo fue *religio*. “El *topos* ciceroneano *religió*n tuvo un éxito histórico de primera magnitud”⁸⁷. Fue retomado por los Padres de la Iglesia por la misma razón ciceroneana: proteger. Pero en este caso, debía proteger los logros de la diferenciación pneumática. Alegoría y doctrina debían seguir. Hoy, sin embargo, “se ha prácticamente perdido la conciencia de que la *religió*n no es un concepto analítico de algo, sino una respuesta tópica a ciertos problemas en la subsección de una sociedad ecuménica-imperial”⁸⁸. Los Padres de la Iglesia desarrollaron luego el contraste entre “razón natural” y “revelación”, que desde entonces ha plagado a la conciencia escatológica⁸⁹. La experiencia original de la presencia divina en la historia y “el fervor del análisis experiencial”⁹⁰ decaló en argumentos acerca de si la “razón natural” podía probar proposiciones sobre dioses y sobre “revelaciones” de proposiciones acerca de esos dioses. El *topos religio* es uno “de tal generalidad que puede referirse a las experiencias y simbolizaciones de la relación humana con la realidad divina en todos los estadios de la densidad, diferenciación y deformación”⁹¹.

Por ende, aun cuando el *topos* es útil para fijar de un modo protector, no es bueno para el crecimiento del alma. Así, la conciencia escatológica ha de abandonar la fijación que representa la *religio* – precisamente con el objeto de autorrecuperarse y ampliarse. Una “religión cristiana” se expone a ser descartada como mera doctrina.

Eric Voegelin se comprendió a sí mismo como un filósofo (noético) y no como un profeta (pneumático), pero como un filósofo que habría de resistir en el siglo XX “la distorsión y la destrucción de la humanidad”⁹², y que recuperaría, en medio de terrores masivos, la “humanidad universal que devino posible sólo a través de la epifanía de Cristo”⁹³.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p. 335.

⁹³ *Ibid.*, p. 46.

3. Conclusión

Karl Jaspers será atractivo para un número mayor de contemporáneos nuestros que Eric Voegelin, puesto que Jaspers parece ser “ecuménico” mientras que Voegelin parece ser “religioso”. Pero sólo podemos esperar que otros empiecen ahí donde ellos se han quedado. Podría irle peor a uno que confiase en la guía de Jaspers. Pero podría irle mejor si se confía al cuidado de Voegelin.

(Traducido del inglés por Martín Oyata,
revisado por Rosemary Rizo-Patrón)