



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

LA CRISIS DE REPRESENTACIÓN POLÍTICA CONTEMPORÁNEA EN EL PENSAMIENTO DE ERIC VÖGELIN

DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Christian Breitenstein

COLECCIÓN PERIFERIAS

**La crisis de representación política
contemporánea en el pensamiento de**

Eric Vögelin

Diálogo con la filosofía latinoamericana

Christian Breitenstein

Breitenstein, Christian

La crisis de representación política contemporánea en el pensamiento de Eric Vögelin
: diálogo con la filosofía latinoamericana / Christian Breitenstein. - 1a ed. - Beccar :
Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2022.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48799-3-6

1. Ciencia Política. 2. Teología. 3. Filosofía Contemporánea. I. Título.

CDD 320.01

Colección Periferias

Diseño editorial: María Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-987-48799-3-6



Agradecimientos

A Dora y Luis
Por creer en mí antes de nacer

A Cuqui
Por quererme como un hijo

A Mariana
Por su invalorable apoyo, tolerancia y amor.

A Lucas, Ana y Sofía
Por ser portadores de la antorcha de la vida.
Que donde vayan llevan luz y calor y nunca se apaguen.

A mi director de tesis y amigo Enrique del Percio
Por su ternura y vigor

A los miembros del jurado por su paciencia, generosidad y cálidas observaciones.

Al Archivo Eric Voegelin del “Geschwister Scholl Institut für Politik Wissenschaft“ (GSI) –
Instituto de Ciencia Política Hermanos Scholl- de la Universidad Ludwig Maximilian de Munich,
especialmente al Dr. Christian Schwaabe y Dr. William Petropoulos.

A la Universidad de San Isidro
Por permitirme la presente publicación.

ÍNDICE

1.- CONSIDERACIONES PREVIAS	7
2.- INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I	11
1.- Representación política. Concepto. Aceptaciones	11
2.- Posturas anti representacionistas. El fetichismo de la representación	13
3.- Crisis de la representación política	16
CAPÍTULO II	18
MEDIACIÓN Y REPRESENTACIÓN	18
1.- Antigüedad	19
Misterio y mito	19
Tipos de mediación y formas institucionales:	20
Grecia	22
Roma	23
Cristianismo	25
2.- La Edad Media	27
CAPÍTULO III	28
LA MODERNIDAD Y EL CONCEPTO DE LA “REPRESENTACIÓN”	28
CAPÍTULO IV	32
EL DEBATE MODERNIDAD- POSTMODERNIDAD	32
1.- Post-modernidad y fin de la Historia	32
Jürgen Habermas	33
Jean Francois Lyotard	35
Jean Baudrillard	37
CAPÍTULO V	39
LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE ERIC VOEGELIN	39
1.- Sobre el autor	39
2.- Obra	40
3.- Conceptos principales	42
Gnosticismo	42

Conciencia	43
Filosofía de la Historia y Orden	44
Trascendentalismo vs. inmanentismo	44
Transformación de la realidad. Ideologías, revoluciones, contractualismo liberal	44
Experiencia humana: Conciencia, orden social, orden divino y cosmos	45
4.- La Edad Ecuménica	45
CAPÍTULO VI	50
LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN ERIC VOEGELIN	50
1.- Fundamentos filosóficos políticos de Voegelin	50
2.- Representación, tipos y características	56
CAPÍTULO VII	64
CONCLUSIONES	64
ANEXO. Voegelin y la filosofía latinoamericana	72
I.- Introducción	72
II.- ¿Qué es Latinoamérica?	73
III.-Voegelin y la culturas en la historia	74
IV. Filosofía de la liberación en Juan Carlos Scannone	76
V.- La representación política en Latinoamérica	80
VI.- Final (o volver a empezar)	82
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	85
BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR SOBRE ERIC VOEGELIN	90
PUBLICACIONES ESPECIALIZADAS SOBRE ERIC VOEGELIN	90
SOBRE EL AUTOR	96

1.- CONSIDERACIONES PREVIAS

El presente trabajo comenzó hace largos años, a partir de la “experiencia”. Siendo muy joven y habiendo ocupado cargos de responsabilidad en la función pública. Ingresé en la actividad política en el año 1998 y al poco tiempo se desencadenó la tremenda crisis argentina del 2001. Por aquella época, era un joven abogado y el lema que se escuchaba en esos momentos era: “que se vayan todos”.

Bajo esa frase, se encubría la bronca y el hastío de muchos sectores sociales respecto de la denominada “clase dirigente”, llegando al extremo de proponer algo absolutamente irracional, puesto que ante esta propuesta parece surgir la siguiente conclusión: si se van todos, solo queda el vacío.

Y ese vacío ¿quién lo ocupa?, ¿Hay vacío en lo público? o tal vez preguntarse ¿siempre surge algún “representante” que llena ese vacío?

De ahí surgió la pregunta por la representación política y la idea de trabajar una tesis sobre esta temática en particular. Claro, cabe señalar que una tesis como tal, debe tener un carácter académico y casi universal.

¿Cómo hacer una tesis desde un país periférico, atravesado por una crisis cada diez años y sin real influencia en el mundo de las ideas contemporáneas?

La primera opción, fue ir por el camino de la Ciencia Política y es por ello que una parte del presente trabajo pretendió subsumirse a ella, pero como quien suscribe es licenciado en filosofía, derivó inevitablemente en un trabajo de filosofía política.

En tal sentido, la Academia me solicitó precisar el objeto de estudio: ¿es ciencia política o filosofía? Y obviamente, opté por la segunda.

Luego de muchos años en la función pública, habiendo asumido responsabilidades importantes - dos veces electo como intendente de Bahía Blanca y Ministro de Producción, Ciencia y Tecnología de la provincia de Buenos Aires entre los años 2011 y 2015 - no contaba con tiempo para avanzar - en términos académicos - con mi tesis, aunque sí en experiencia existencial, y decidimos con mi familia mudarnos a Alemania, tierra de mis ancestros.

En el año 2006, había obtenido una beca para estudiar en la universidad católica de Eichstätt en Baviera - Alemania, por gestión de Gabriela Rebok (entonces mentora, hoy amiga), pero debí regresar a mi ciudad natal, para asumir como intendente ante una crisis institucional generada por la destitución de mi predecesor.

Por ello, a fines del 2015, decidimos con mi familia retomar ese proyecto internacional y nos radicamos en Munich, desempeñándome desde entonces en el ámbito privado. Y desde allí, con un poco más de tiempo, decidí volver a pensar en diversos aspectos y temáticas que se habían visto relegados.

Así fue que encontré un pensador que vivió en la misma ciudad donde actualmente resido (Múnich) en donde operó como continuador de la cátedra de Max Weber y fundador del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Ludwig Maximilian (hoy uno de los más prestigiosos de Europa).

En ese lugar se encuentra, hasta el día de hoy, el Archivo que lleva su nombre: Eric Voegelin. Este es el mayor archivo del mundo sobre toda su obra, aunque no deja de ser una pequeña biblioteca.

En el pasado había leído textos de este autor y en este momento particular de mi vida, al hacer una relectura del mismo, pude encontrar varios puntos interesantes, puesto que supo formularse - mucho tiempo atrás - preguntas similares a las mías.

De tal manera, durante meses, me dispuse a recorrer toda su obra, recurriendo al mencionado “Archivo Eric Voegelin” y decidí abordar la problemática particular de la *representación política* desde su perspectiva, partiendo de mi tesis originaria y viendo si al final del estudio, podíamos o no compartir la misma.

Sin embargo, la tarea no estaría completa con esa simple comprobación. Mi director de tesis y gran amigo Enrique Del Percio, me recordó mis orígenes. Y cuando digo orígenes no pienso en una sola orilla, sino más bien en dos. Argentina por un lado y Alemania por otro: Nacimiento y Opción.

De la orilla argentina recordé, que mi compromiso con lo público comenzó como asesor jurídico de un sindicato y como docente universitario en la cátedra de Sociología. Desde allí me tocó, junto con mi esposa, dictar clases sobre diversos temas, pero uno de los autores que más me impactó fue el maestro Mario Casalla. Gracias a Isidoro Vegh, pude contactarlo y luego de juntarme con él, tomé la decisión de estudiar filosofía. Me invitó gentilmente a participar de las reuniones de la Asociación de Filosofía Latinoamericana, encontrándome en dicho espacio con personalidades maravillosas como Juan Carlos Scannone, Enrique Del Percio, Roberto Doberti, Santiago Kovadloff, Arturo Sala, entre tantos otros. Fueron estas, mis primeras aproximaciones a la llamada Filosofía de la Liberación.

Por ello decidí hacer dialogar mi tesis alemana con la filosofía de la liberación en Argentina, a modo de homenaje no solo a los que cultivaron y estimularon mi pensamiento sino especialmente a Juan Carlos Scannone, quien falleció en pleno proceso de redacción de la presente tesis.

2.- INTRODUCCIÓN

Esta temática, es abordada en forma permanente desde diferentes perspectivas y ámbitos sociales, particularmente en nuestro país, y luego de algunas frustraciones vinculadas a la actividad política, entiende quien suscribe el presente, que este tema reviste suficiente interés para aquellos que habitamos la “*polis*” y que al mismo tiempo formamos parte (desde distintos lugares) de su construcción.

Lo primero que se advierte, es un exceso de información y discusión sobre el problema de la representación política; pero paradójicamente y fiel al estilo mediático imperante, existe a la par, una escasa profundización de las causas y orígenes de la misma, principalmente en su vinculación con los tiempos sociales e históricos que la humanidad atraviesa.

Se percibe entonces, la falta de una mirada a mediano y largo plazo. Pero no se trata sólo de una visión hacia el futuro, sino también dirigida a la comprensión de los fenómenos del pasado, cuya falta impide - obviamente - el surgimiento de la utopía como nuevo proyecto de sociedad.

En tal sentido, juegan aquí un papel particular la memoria y el olvido, puesto que lo que aquella no recuerda, de forma pensante, éste lo guarda tornándolo una repetición de nuestros propios actos.

La forma en que se aborda el presente estudio, tal como surge de su propio título, pretende tener un importante sesgo histórico, pero dicho esto, es necesario advertir al lector, que por historia entiendo que no se trata de un mero relato de los hechos políticos o sociales más relevantes, ni se refleja en ella una postura lineal o dialéctica.

Tampoco se trata de un análisis situado de forma exclusiva en nuestro país. Advierto (no siendo necesaria mayor agudeza para ello) que la crítica a la representación política se ha convertido en un fenómeno casi universal, del cual no trataremos la especial connotación que Oriente posee al respecto.

Pero este planteo se extiende allende los mares y continentes e independientemente del mayor o menor bienestar por el que atraviesen las sociedades (obviamente ésta circunstancia no es un tema menor para velar la crisis que de todos modos se halla en la profundidad).

El objetivo general de esta obra es el análisis de la cuestión de la representación política, en las diferentes etapas y desde la perspectiva de pensadores relevantes de la historia, para de esta manera poder comprender la génesis de la actual forma global que adquiere la representación política.

Debemos preguntarnos cuáles pueden ser los riesgos de todo orden (políticos en particular) para una evaluación tan repartida: repartida en el mundo, pero también entre los campos más diversos, desde la estética a la metafísica, pasando por la política, donde el ideal parlamentario, con el que se vincula tan frecuentemente la estructura de la representación, no es ya muy movilizador, en el mejor de los casos. Y, sin embargo, cualesquiera que sean la fuerza y la oscuridad de esta corriente dominante, la autoridad de la representación nos fuerza, se impone a nuestro pensamiento a través de una historia densa, enigmática, fuertemente estratificada. Esa autoridad nos programa, nos precede y nos previene demasiado como para que podamos hacer de ella un objeto de representación ante nosotros, ante nosotros como un tema [...] desde

el momento en que nuestros conceptos de sistema y de historia estarían precisamente marcados en su esencia por la estructura y el cierre de la representación.¹

Partiendo de la premisa de que la representación política contemporánea está en crisis, el primer objetivo del presente estudio es demostrar el origen y causa de esta.

El segundo objetivo es explicar el pensamiento filosófico en Eric Voegelin y su evolución, mientras que como objetivo final, se buscará exponer su particular comprensión del fenómeno de la representación política para intentar confirmar la hipótesis planteada.

De los estudios originarios que realice, intuía que había una vinculación notoria entre la modernidad y la crisis de la representación política; no solo por compartir ambas claros orígenes, sino también quizás por estar influenciado desde un pensar heideggeriano con aportes nietzscheanos.

Entonces vale preguntarse: ¿Estaba en la modernidad misma la génesis de la crisis de la representación política contemporánea? ¿La crisis de la modernidad “percutió” la crisis de la representación política?

Las tesis de ambos pensadores me sirvieron de guía para mi razonamiento: Por un lado, Heidegger con su idea de fin de la modernidad y la consumación de la misma, y por otro la idea nietzscheana de la “muerte de Dios” y esa extraña ruptura de la modernidad con la trascendencia.

Es por ello que encontré en Voegelin a un pensador interesante, con rasgos claros de los mencionados autores, pero a su vez con ideas interesantes de creación propia.

¿Qué propone el pensamiento de Eric Voegelin para comprender la crisis de representación moderna?

El tema principal gira alrededor de una premisa, la cual no resulta ingenua o casual, pues una cosa sería hablar sobre la “representación política”, y otra (como es el presente caso) sobre la “crisis de representación política”.

El término “crisis” presupone un calificativo, un distintivo, una acepción que desde el punto de vista científico e investigativo se transforma en premisa desde la cual partir para el estudio del tema, pero que también sirve como objetivo a comprobar como resultante del mismo. En tal sentido, el cuestionamiento obvio que habría que formular, sería si verdaderamente asistimos a una crisis de representación política.

Resulta ineludible - previo a toda aproximación concreta a la temática - intentar describir la representación política. Esto es fundamental, dado que mal podemos calificar de situación o estado de crisis a un concepto que no haya sido debidamente definido y menos aún, si no ha sido contextualizado en términos históricos.

Esta premisa, parte de un diagnóstico que no ha sido medido técnicamente en este trabajo, pero cuyos rasgos principales surgen de la realidad social y de sus expresiones más tradicionales como la “*opinión*”

¹ Derrida, Jacques. **La reconstrucción en las fronteras de la filosofía**. Paidós. ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona. Pag. 83.

pública”, “*los medios de comunicación*”, “*encuestas*”, etc. Los mismos reflejan el creciente deterioro de la imagen que la sociedad tiene de los “*políticos*” y de las “*instituciones representativas*” de la vida pública.

El desencanto, la desesperanza, el descreimiento y esa sensación de ruptura entre representantes y representados, la falta de participación y ejercicio concreto de la “*política*” por parte de los ciudadanos, la “*delegación*” absoluta del poder, la puesta en duda de la soberanía popular y la sensación del sufragio como modo de legitimación del poder dominante y no como concretización de un proyecto conjunto, son algunas de las “*sensaciones relevantes*” que surgen del diagnóstico social.

Paradójicamente, el fin del mundo bipolar ha difundido extensamente la “*ola democratizadora*”.

Ya no hay demonios que impidan la transpolación del sistema democrático al resto del mundo, principalmente a través - conjunta y funcionalmente - de la globalización de la economía mundial.

En plena transferencia globalizadora de pautas económicas (neoliberalismo) e institucionales (democracia), surge la crisis del estado-nación por un lado, y la de representación por otro, como “*desajustes*” del sistema a implementar.

Asimismo en nuestro país, muchos fueron los temores que surgieron respecto de la idea de avanzar sobre el estudio de esta temática, dada la poca “*tradición democrática*” y los peligros en los que un pensamiento crítico podía derivar.

De tal modo que el estudio de este fenómeno, si bien permanece en numerosos autores que indagan al respecto, solo llega al “*gran público*” investigador cerca de la década del noventa, una vez transcurrido el necesario espacio de tiempo para consolidar el proceso democratizador y evitar así suspicacias de otro tipo.

El abocamiento al presente trabajo tiene por finalidad entonces, dar continuidad a los estudios llevados a cabo de cara a la construcción de la política del siglo XXI.

Así, plantearé en primer lugar la teoría de la representación política, su significado y diversas acepciones que ha tenido en el trabajo teórico de distintos pensadores. Desarrollaremos los conceptos de mediación y representación analizando las formas que el primero de estos (mediación) ha adoptado desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media, hasta llegar a la Modernidad.

Seguidamente, en el capítulo titulado “*Crisis de la modernidad*”, se revisará la forma en que evolucionó el paradigma de la modernidad y cómo diversos autores filosóficos comprendieron la misma, hasta llegar a la postmodernidad.

Luego, haré una introducción general al pensamiento de Eric Voegelin, y finalmente, me abocaré a su particular interpretación sobre las que este considera como las causas que han generado la crisis de representación moderna.

CAPÍTULO I

1.- Representación política. Concepto. Acepciones

En el intento por dilucidar la existencia - o no - de una crisis en la representación política, es necesario que el primer paso sea realizar una aproximación al fenómeno de la representación y determinar cuál es el concepto de la misma.

Representar expresa la idea de “*volver presente lo ausente*”. Re- presentar: volver a hacer presente. El término latino “*re-praesentare*” significa volver presente o manifiesto, o bien presentar de nuevo. En el latín clásico, su empleo está confinado casi exclusivamente a objetos inanimados.²

La acepción más asumida es “*volver presente lo que está ausente*” y puede encontrarse una expresión similar en la palabra alemana “*Vergegenwärtigung*”.

Para Hoffman³ la representación no es el nombre de una cosa, sino una expresión “*sinsemántica*” o “*sincategoremática*” cuya contextualización resulta de vital importancia. En ella se condensan muchos significados o predicados.

Gadamer ha señalado que el término, ya familiar para los latinos, adquiere a la luz de la idea cristiana de encarnación (y del cuerpo místico) un significado completamente nuevo. “*Representatio*” ya no significa copia o representación reproductiva, sino que pasa a indicar “*estar en lugar de*”. Repraesentare significa hacer que se esté presente.”⁴

Heidegger también se hará la pregunta:

¿Qué significa aquí representante (Repräsentant)? La palabra no significa el sustituto (Vertreter) de cualquier cosa que esta no sea. Tampoco tiene el significado de “expresión”, la que, en tanto tal, nunca es lo mismo que lo que expresa. Si lo fuera, no necesariamente podría, ni debería ser expresión. El “representante” tiene su esencia genuina solamente allí donde la “representación” es necesaria por esencia. Algo de la misma especie, sucede apenas el ser se determina en general como “re-presentar” (vor-stellen, repraesentare). Pero este re-presentar tiene su plena esencia en el colocarse frente a la presencia de sí mismo en el espacio formado y medido por sí mismo. Así, la esencia del ser se determina como subjetividad. La misma exige como representación al representante que a veces, representando, haga aparecer al propio ente en su ser, esto es, en la presencia, en la parusía, y así en el ente. ⁵

La esencia a la que alude Heidegger es la relación entre el ente y el Ser, y más aún en la aparición del Ser en el ente.

La idea de la representación no surge exclusivamente de la política, solo que su vinculación nos interesa, en virtud de las particularidades que la misma reviste. Se puede afirmar que no sólo es consustancial con la política, sino fundamentalmente con el todo social y la realidad misma. Los padres representan a sus hijos, los presidentes de las personas jurídicas a sus propias instituciones, el Papa a la Iglesia, etc.

² Pitkin, Hannah. **El concepto de representación**. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1985. Pag. 240.

³ Hoffman, Hasso. **Repräsentation. Studien zur Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert**. Duncker & Humboldt. Berlin. 2003.Pag.35.

⁴ Gadamer, Hans Georg. **Verdad y Método**. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2002. Pág.176.

⁵ Heidegger, Martin. **Nietzsche**. Barcelona. Destino. 2000. Págs.799-800.

En realidad, para que la vida en sociedad sea posible, la misma se desarrolla en un marco de representaciones en el cual parece existir una distancia (que pretende acortarse) entre la realidad y la imagen, exteriorización o presentación de esta.

La misma conformación estructural de la psiquis humana se basa en representaciones. De ahí que surjan conceptos como el de semejanza, similitud o cercanía para intentar describir algunas características de la representación.

En estos términos, la vida social necesita estar representada y por ende, podemos hablar del fenómeno de la representación desde que el hombre convive en sociedad, es decir, desde la existencia misma del hombre sobre la tierra.

“El teatro concentra en el escenario la paradoja de la representación. Representar es substituir a un ausente, darle presencia y confirmar la ausencia”.⁶ Es decir, es una doble confirmación: de una presencia y de una ausencia; y he aquí lo paradójico.

Tiene entonces diferentes usos: artístico, sociológico, gnoseológico, psicológico, teológico, estético, entre otros, y obviamente los que nosotros usaremos, filosófico y político.

Desde el aspecto filosófico-político, Lefort ha entendido la representación como *“un conjunto de instituciones cuyos miembros están habilitados a deliberar a los efectos de decidir sobre los asuntos públicos, en nombre de aquellos a quienes se les reconoce el derecho de otorgarles mandato”*,⁷ configurándose en la Europa de los Estados monárquicos e imprimiéndose particularmente en la tradición de Inglaterra.

Otro buen abordaje primario al tema lo plantea Sartori⁸, para quien la teoría de la representación se desarrolla en tres direcciones, ello de acuerdo con la idea a la que se asocie el concepto de representación, a saber: representatividad, es decir semejanza o similitud; mandato o delegación y responsabilidad.

La primera de estas direcciones, tiene en miras un análisis actitudinal, es decir, pretende describir lo que significa para el sujeto representado este vínculo y con qué idea lo relaciona.

La segunda conceptualización, ya sea como mandato o delegación, se refiere más a una faceta contractual o una relación específica de actividad.

La tercera, exterioriza la necesaria respuesta en términos de responsabilidad que debe dar un mandatario a su mandante. Sin obligación de responder no hay relación dual posible, no hay diálogo ni comunicación y por ende, no hay representación.

2.- Posturas anti representacionistas. El fetichismo de la representación

Otros autores son más críticos con la idea de la representación política, llegando incluso a verla como una mera ilusión o fantasía. En ejemplo de ello, es el pensamiento de Bourdieu⁹, puesto que sirve

⁶ Enaudeau, Corinne. **La paradoja de la representación**. Paidós. Buenos Aires. 1999. Pag.27

⁷ Lefort, Claude. **Democracia y representación en La Sociedad contra la Política**. Altamira. Montevideo. Uruguay. 1993. Pag. 134.

⁸ Sartori, Giovanni. *Representación en Elementos de teoría política*. Alianza. Buenos Aires.1999.

⁹ Bourdieu, Pierre. **La delegación y el fetichismo político en Cosas Dichas**. Gedisa. Barcelona. 2000. Pag. 158.

para contraponerse con la doctrina clásica, la cual se sustenta básicamente sobre el liberalismo político en esta materia.

Su postura nos permite, desde el extremo de su concepción política, escudriñar algunos alcances significativos del fenómeno en estudio.

La delegación por la cual una persona da poder, como se dice, a otra persona, la transferencia de poder por la cual un mandante autoriza a un mandatario para firmar en su lugar, para actuar en su lugar, para hablar en su lugar, le da una procuración, es decir la plena *potentia agendi*, el pleno poder de actuar por ella.¹⁰

Pero sí es cierto que delegar es encargar a alguien una función, de una misión, transmitiendo su poder, hay que preguntarse cómo puede ser que el mandatario pueda tener poder sobre aquel que le da poder... la relación de delegación corre el riesgo de disimular la verdad de la relación de representación y la paradoja de las situaciones en las que un grupo no puede existir sino por la delegación en una persona singular -el secretario general, el Papa, etc.- que puede actuar como persona moral, es decir como sustituto del grupo. En todos los casos, según la ecuación que establecían los canonistas -la Iglesia, el Papa- en apariencia, el grupo hace al hombre que habla en su lugar, en su nombre -es el pensamiento en términos de delegación- mientras que en realidad es casi tan verdadero que es el portavoz quien hace el grupo, porque el representante existe, porque representa (acción simbólica); el grupo representado, simbolizado, existe y hace existir a su vez a su representante como representante de un grupo.¹¹

En tal sentido, refiere este autor que el portavoz es la causa de lo que genera su poder. La conformación de un grupo humano, cualquiera sea su objeto, finalidad u origen lleva implícita la necesidad, para la existencia y cumplimiento de los fines mismos del grupo de hombres, de un portavoz que la represente, puesto que el grupo que le otorga poderes no existiría (o al menos plenamente) en tanto grupo representado, si no estuviese allí alguien para representarlo.

A decir de Sartre, para salir de la existencia llamada serial y acceder a la existencia colectiva, no hay otro camino que pasar por el portavoz.

La objetivación de un “*movimiento*”, una “*organización*”, es lo que por una “*factio iuris*” típica de la magia social, permite a una simple “*collectio personarum plurium*” existir como una persona moral, como un agente social.

Dice Bourdieu que este círculo original ha sido ocultado, se lo ha reemplazado por multitud de cuestiones, ocultando la del fetichismo político y “*el proceso a través del cual los individuos se constituyen (o son constituidos) en tanto grupo, pero perdiendo el control sobre el grupo en y por el cual se constituyen*”.¹²

De esta manera, el trabajo de delegación, al ser olvidado e ignorado, se transforma en el principio de la alienación política.

Los mandatarios y los ministros, en el sentido de ministros de culto o de ministros del Estado, son, según la fórmula de Marx a propósito del fetichismo, esos «productos de la cabeza del hombre que aparecen como dotados de una vida propia»¹³

¹⁰ Bourdieu, Pierre. Ob. Cit. Pág. 158.

¹¹ Bourdieu, Pierre. Ob. Cit. Pág. 159.

¹² Bourdieu, Pierre. Ob. Cit. Pág. 160

¹³ Bourdieu, Pierre. Ob. Cit. Pág. 160.

“Los fetiches políticos son personas, cosas, seres, que parecen no deber sino a ellos mismos una existencia que los agentes sociales les han dado. Los mandantes adoran su propia criatura”¹⁴

Por lo tanto, continúa Bourdieu:

esta suerte de acto originario de constitución en el doble sentido, filosófico y político, que representa la delegación, es un acto de magia que permite hacer existir lo que no era sino una colección de personas plurales, una serie de individuos yuxtapuestos, bajo la forma de una persona ficticia, una corporación, un cuerpo, un cuerpo místico encarnado en uno o más cuerpos biológicos, “hábeas corporatum in corpore corporato.”¹⁵

Esta ficción, hace surgir el concepto de usurpación como un elemento en la relación de poder entre representante y representado.

No pocas veces, se utilizó la comparación de la representación política con la representación religiosa, teniendo ambos, aspectos comunes y vinculaciones con el imaginario colectivo y social.

En última instancia, la idea de representación y la de unidad de esta - básicamente vinculada a un Estado, un representante, una Nación - tiene relación con la trascendencia perdida en el Uno, y su intento de re-presentar, de volverlo presente. Volver presente la unidad de lo que está dividido, volver presente lo que fue ausentado.

Sin embargo, así como no podemos salir de la sociedad tampoco podemos salir de la mediación. La necesidad de la mediación, como forma de organización social, es uno de los elementos de mayor importancia histórica en el presente estudio.

De ahí que, inmediatamente desde la filosofía política, surjan las comparaciones entre mediación religiosa y mediación política como ineludibles.

En este sentido, refiere audazmente Bourdieu que “una serie de efectos simbólicos que se ejercen todos los días en la política, reposan en esta suerte de ventriloquia usurpadora. Esta consiste en hacer hablar a aquellos en nombre de quienes se habla, en hacer hablar a aquellos en nombre de quienes se tiene el derecho de hablar, a hacer hablar al pueblo en nombre de quien se está autorizado a hablar”, produciendo así lo que describe como efecto de oráculo.

Bourdieu describe severamente este fenómeno reiterando el concepto kantiano de “usurpación”, la cual reside en el hecho de afirmarse como capaz de hablar “en nombre de”. El efecto de oráculo, es la explotación de la trascendencia del grupo con relación al individuo singular, operada por un individuo que efectivamente es, de un cierto modo, el grupo.

Seguramente la visión de este autor reviste caracteres extremos, pero es de utilidad a los efectos de dar sustento a algunos aspectos iniciales de nuestra premisa; la necesidad de la construcción de la representación en una sociedad, y la inevitabilidad de que esa representación se separe de aquello que representa.

Esta “*impostura legítima*”, tal la descripción de Bourdieu de este fenómeno, como contraposición a lo que comúnmente se denomina “*postura ilegítima*” (dado que nadie duda de la legitimidad de la acción de representar, pero sí de la eventual impostura del representante), no merece los calificativos de cínicos o

¹⁴ Bourdieu, Pierre. Ob. Cit. Pag. 161.

¹⁵ Bourdieu, Pierre. Ob. Cit. Pag. 162.

usurpadores en sentido estricto. Por el contrario, aquel que representa “*es alguien que se toma con toda buena fe por otra cosa de la que es*”.¹⁶

El mismo ser humano que representa o es representado en términos políticos, está sometido a un fetichismo, es decir a su propia “*representación*” de la realidad que lo condiciona, sujeta y orienta hacia fines particulares, posibilitando que la ocupación de espacios relativos de poder con respecto a otros se transforme en desvinculación, en ruptura, y no en el fin de unidad y re-ligación que la “*idea trascendental de representación*” nos presenta.

3.- Crisis de la representación política

La hipótesis de la cual parto, consiste en aseverar que la representación política está en crisis. Esto, presupone que creemos en la idea de la representación política y que la misma se encuentra atravesando un proceso de transformación “*crítica*” hacia nuevas (o viejas) formas.

En tal sentido, aclaro que entiendo por “*crisis*” a la acepción heideggeriana, derivada del griego “*crisein*”, y entendida como “*ruptura y consumación*”.¹⁷

La palabra “*crisis*” – y su concepto mismo - tiene su significación originaria principal en “*separar*” y secundariamente “*juzgar*” (sobre todo en sentido negativo), “*condenar*”, “*elegir*”. Crisis, pues, significa principalmente dos cosas: separación y juicio.

Algunos ven en ella también una oportunidad, la cual sin duda se vincula con el propio proceso dialéctico de la historia; ya que a cada ruptura, le corresponde una oportunidad.

Sin embargo, la idea primera de consumación indica la finalización de un proyecto, más profundo y entero que un simple cambio de expectativas. Se trata de una creencia en el surgimiento de nuevas oportunidades (las cuales indudablemente existen), así como del análisis de esta parcela del proceso político como finalización de un proyecto y transición en largo camino hacia otro.

No parto entonces de la negación de la representación, como postura anti-representacionista o anti-esencialista, sino de su vigencia actual y concreta, pero paralelamente del agotamiento de la noción tal y como ha sido concebida.

El sistema de representación política, tal como lo concebimos desde un inicio, tiene al menos dos acepciones: una amplia y una estricta.

La primera, como proceso de representación en general, por medio del cual, aquellos que mandan revisten en sí mismos determinados valores, ideales, visiones del mundo, etc. por medio de los cuales representan algo que no está, y que desde nuestra cosmovisión asociamos a lo trascendente.

En este sentido amplio, lo que se representa va más allá de lo meramente visible, concreto, palpable, puesto que al re-presentarse, nunca se presenta tal como es, lo cual puede observarse desde la propia terminología.

¹⁶ Bourdieu, Pierre. Ob. Cit. Pág. 167.

¹⁷ Casalla, Mario. **Tecnología y Pobreza**. Fraterna, Buenos Aires.1988. Pág. 39.

En su acepción más estricta, la representación política responde a un surgimiento histórico determinado, que desde esta hipótesis asocio a la modernidad.

En tal sentido, se advierte una desvinculación entre el ciudadano que la democracia representativa pretende instalar como soberano y los que efectivamente llevan a cabo la llamada tarea de la soberanía. Existe una distancia que parece agudizarse y que de algún modo dispara la actual crisis.

Sin embargo, no solo las instituciones políticas se encuentran en crisis. Cuando me refiero al término “políticas”, también lo hago considerando una doble acepción. La estricta, la que ha propuesto el discurso moderno, consistente en las instituciones que llevan adelante las funciones públicas (diferentes de las privadas), y la acepción más amplia que comprende a la totalidad de la Polis, y por ende la totalidad de sus instituciones representadas.

En tal sentido la institución familiar, eclesial, de sociedades intermedias, entidades civiles y comerciales, etc. no parecen estar al margen de esta crisis.

La crisis se manifiesta entonces, no solamente en ámbitos determinados o específicos, sino en casi la totalidad de la vida social como discordancia, desajuste entre lo deseado o querido y lo obtenido.

Además de una crisis de representación, asistimos a una representación de la crisis.

Existe desde luego un prejuicio anti-representativo y se trata de un prejuicio perfectamente comprensible. Porque sí, como se dice frecuentemente, todo fenómeno representativo encierra una ficción en la medida en que supone hacer presente algo que, rigurosamente, no se encuentra en su representación ¿cómo no deducir inmediatamente en ese algo que aún no está (y ya todavía no) un defecto inevitable, una degeneración o una cierta corrupción de una identidad considerada esencial, de una presencia primera que está detrás de esa ficción?¹⁸

La distancia entre representante-representado es estructural y esencial a dicho vínculo. No hablamos de autómatas predeterminados que cumplen fines establecidos, sino de seres libres, con voluntad y dignidad (de ambos lados de la relación). Sin embargo, esa distancia estructural (para el mismo cumplimiento de los fines) se ha profundizado hasta prácticamente producir una ruptura. Ruptura que no propone nuevos lazos de vinculación, sino que se queda muchas veces en el mero cuestionamiento (institucionalizando la misma) y que habla a las claras del momento de consumación que atravesamos.

¹⁸ Asensi Sabater, José. **La retirada del discurso de la representación política en El debate sobre la crisis de la representación política.** Tecnos. Madrid. 1996. Compilador Porras Nadales, Antonio. Pag.91

CAPÍTULO II

MEDIACIÓN Y REPRESENTACIÓN

Una de las hipótesis ya expuestas, consiste en mostrar la marcada diferenciación que existe entre las diversas etapas históricas de la humanidad respecto a la forma de percibir el lazo con aquellos que detentan el poder, y principalmente, la justificación y legitimación de ello.

En tal sentido, las etapas de la humanidad no parecen responder al cuadro que propone la modernidad, a saber: antigüedad, edad media y moderna, sino por el contrario, a otro corte o estructura transversal que es el que pienso desarrollar y que consiste en la distinción entre las etapas históricas donde primó el concepto de “mediación” y aquellas donde imperó el de “representación”.

Estas ideas de “mediación” o “representación en sentido amplio” consisten en afirmar que aquel que detenta un poder, cualquiera que éste sea, en realidad no se fundamenta, legitima, ni justifica sino en la trascendencia (entendida ésta como lo que se encuentra más allá de sus propios límites, es decir de lo visto, lo oído o lo percibido).

En tal sentido, tanto la antigüedad (denominada así por la modernidad) y la edad media, han sostenido esquemas políticos de “*mediación*” en los cuales los referentes ausentes (tótem, divinidad, cosmos, Dios) son puestos en presencia a partir del poder, siendo éste el mito fundante del mismo en la mayoría de las grandes civilizaciones.

Por ello, aquel que detenta y ejerce el poder, reviste la particularidad de ser “*punte*”, “*pontífice*”, entre la vocación propuesta por lo ausente, lo no visto, y las demandas propuestas por lo presente, por el pueblo, por los hombres. Destaco aquí la idea de “propuesta”, ya que implica respetar y resguardar la libertad humana, por ello no hablo de mandatos en términos de órdenes, sino de aquel camino que se toma por opción.

Sin embargo, este criterio de “*mediación*”, a lo largo de su desarrollo histórico, no ha sido uniforme, dado que adoptó diversas formas institucionales; algunas de las cuales, a la luz de nuestra mirada moderna, parecen resultar poco trascendentes.

La “*mediación*” entonces atravesó diversas etapas, formas, y por muchas crisis, una de las cuales desembocó en la estructuración del proyecto moderno, manteniendo algunas de las formas de “*mediación*” pero sin el contenido que la misma supone.

La forma o manifestación que adopta el poder en la modernidad alude a la “*representación*” en sentido estricto, es decir, bajo las características exclusivamente modernas; mientras que en un sentido amplio puede asimilarse “*representación*” a “*mediación*”.

La característica principal de la teoría expuesta, consiste en la expresión de una relación entre aquel que ejerce el poder (y no limitado al ámbito del gobernante exclusivamente) y la trascendencia (cualquiera sea su denominación histórico temporal). Ello implica, que el que detenta el poder (destaco lo de detentar como forma de tenencia - casi precaria - y no de posesión o dominio) es considerado representante (en su sentido amplio), descendiente o arrendatario de los dioses.

La importancia de este tema, consiste en que la referencia del poder está fuera de aquel que lo ejerce, pero sus efectos en virtud de la necesaria coherencia con un criterio de adecuación, se encuentran en el Otro (gobernado, ciudadano, pueblo, etc.).

Este Otro es el otro polo de la trascendencia. El uno es el divino, el sobrenatural o metafísico, el otro es el concreto, palpable, sensible y objeto de las acciones del poder.

A esta idea de la referencia no visible del poder, como continuación lógica, se le suma la del límite. El verdadero poder ha sido “*ausentado*”, no es solo terrenal y por ende es el que impone el verdadero límite.

A continuación, desarrollaré brevemente algunas de las distintas formas que la “*mediación*” ha tomado a lo largo de las etapas históricas, respetando la secuencia moderna entre antigüedad y edad media, con el objeto - metodológicamente hablando - de dejar expuesto de una mejor manera lo que deseo destacar.

1.- Antigüedad

Misterio y mito

Algunos destacan a dicha etapa como una de carácter cuasi-religioso, donde el misterio se liga a lo mágico estando el hombre vinculado en sus facetas personal, social y cósmica.

En una existencia y ambiente de misterio, desde el primer momento prehistórico a la actualidad, el hombre se enfrenta a una naturaleza benéfica y hostil, una grandiosidad inconmensurable del firmamento, la luz y las tinieblas, la maravilla asombrosa de la vida, las situaciones límites del nacimiento y los cambios radicales en la evolución del hombre, el mal y la felicidad, la enfermedad y la muerte. Todo inexplicable a su comprensión¹⁹

De esta incompreensión de lo que ocurre y de lo que rodea al hombre primitivo, se va a desarrollar lo que denominamos “*mito*”.

Es universal, en mayor o menor grado de evolución, en todas ellas, una primera modalidad “sentiente”, la primera cultura de la humanidad, la del MITO, estudiada en ciencia específica, la mitología. La conciencia mítica, ingenua o genuina, salvaje primitiva o de intuición global certera, ignorante en la infancia de la humanidad o de captación natural ilimitada, lleva consigo siempre de alguna manera un fondo original en claroscuro de comprensión total inefable de la realidad...sin duda, podría ser su principal característica la unidad de vivencia colectiva, subjetiva y objetiva, y natural relación de valores, en una comprensión directa de la naturaleza y la dimensión existencial de la vida social. En el mito hay identidad de pensamiento, vida total y lenguaje, desde los sonidos asemánticos, gestuales, interjectivos y onomatopéyicos, homólogos con el pensamiento en desarrollo común vinculante²⁰

Esa identidad va a contribuir a la presencia de lo sagrado en el mundo.

*“Es fundamental y común siempre la experiencia de lo sagrado con creencias en poderes sobrenaturales de la naturaleza física y una generalizada convicción de un Ser Supremo como causación total (henoteísmo, teiomonismo)”*²¹

Vale destacar el rasgo de lo común como experiencia estructural de lo antiguo.

¹⁹ Luhmann, Niklas. **Poder**. Anthropos. Barcelona. 1995. Pag.72.

²⁰ Weber, Max. **Economía y sociedad**. Fondo de Cultura Económica. México. 1997. Título original: **Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie**. Tubinga. Traducción de José Medina Echavarría. Pag.121.

²¹ Weber, Max. Ob.Cit. Pag.122

Lo mismo sucede con los héroes fundadores humanos de su pequeña sociedad que la fundaron en el Gran Tiempo para siempre. Esta primitiva religiosidad, comprobada en toda vida primitiva de manera absoluta, y el prestigio de los orígenes influye en mayor o en menor grado en el resto de su actividad profana y fundamenta su constitución social y modalidad moral. Así el hombre mítico vive en un mundo elemental limitado, cerrado, repetitivo y estático, pero que le es plenamente satisfactorio y autosuficiente en conciliación con el misterio, validando así la seguridad de su existencia material y espiritual²²

Paradójicamente, ese mundo “*cerrado*” abre al hombre a otras experiencias o creencias y seguridades.

Tipos de mediación y formas institucionales:

Esta concepción, atraviesa uniformemente toda la antigüedad, incluyendo a Grecia y Roma, por considerar que el rasgo principal de la misma, está constituido por la ausencia de una esfera de autonomía individual.

En adición, el común denominador por el cual estaban regidas, desde un punto de vista institucional, era el sistema de monarquías absolutas sin participación popular. Tal es el caso de Egipto, Asiria, Fenicia, Caldea, Persia, etc. con la sola excepción de Grecia y Roma posteriormente.

Así, en el caso de los grandes reinos de Oriente, Egipto, Babilonia, Asiria y Persia, se caracterizan por la denominada teocracia.

Este término, en realidad no parece decir con precisión lo que se observaba en el propio contexto, puesto que al afirmar que existió “*mediación*” política, no afirmamos de ningún modo el “*gobierno de los dioses*” (teo-cracia) dado que ellos no ejercían el poder sino a través de mediadores, los cuales eran responsables de tamaña gestión.

Las llamadas ciudades de estos reinos eran grandes templos construidos a modo de fortalezas y palacios, rodeados por sepulcros monumentales y por las moradas de un gran sacerdocio, de los funcionarios de la corte y las burocracias sagradas. Los sacerdotes y los burócratas se ocupaban sobre todo del culto a los dioses y del servicio de los reyes-dioses. La tierra era fundamentalmente y originalmente propiedad de los dioses y los reyes-dioses. Todos los pueblos orientales estaban dominados por poderes divinos, los cuales no sólo gobernaban en virtud de la fuerza intrínseca, sino también a través de una dinastía sagrada engendrada por ellos, y de sacerdotes y administradores a los que autorizaban y consagraban. Sobre la vida humana pendía una nube constante de poder eterno, y cada movimiento, cada institución, tenía algo que ver con el culto ²³

La unidad de grupo está dada entonces por la especie, no por el individuo.

Esta es la forma de vida del clan, cuya cohesión es de naturaleza mítica, ligados por el tótem, antepasado que le sirve de nombre y del que todos creen descender. Los miembros del clan se consideran parientes, y ese parentesco proviene de la participación totémica. El carácter colectivo de esta sociedad igualitaria, es una consecuencia de la vida religiosa.

²² Weber, Max. Ob.Cit. Pag.130.

²³ Kahler, Erich. **Historia Universal del Hombre**. Versión española de Javier Marquez. Fondo de Cultura Económica. México. 1943. Pags. 56 y 57.

De tal manera que, las primeras formas institucionales que se dan en las comunidades primitivas, estaban mediadas por los ancianos, jefes, sacerdotes o asambleas tribales investidas de autoridad.

Esos grupos sociales se encontraban dominados por el culto, por hábitos colectivos y costumbres hereditarias; todos los jefes, sacerdotes y las mismas asambleas son instrumentos de culto, están al servicio de los ritos. En tal sentido, no debemos dejar pasar el poder de estos “*ritos*”, que consistían en “los mitos en acción”, puesto que aquí queda clara la postura de la mediación: mito como referencia, rito como acción. El primero como referencia trascendente (aún no revelada) y el segundo direccionado a la trascendencia del otro.

En ambos existe una vinculación estrecha entre lo ausente, el mediador y la transformación de lo presente, en el sentido referenciado por el primero.

Resulta interesante destacar, que las primeras conformaciones institucionales tuvieron por centro a la “*natio*”, es decir al grupo o lugar de nacimiento en el cual conviven lo que hoy denominamos fragmentariamente lo político, social y religioso. Todavía no se alcanzaba una mega-unidad sustentada sobre grandes extensiones imperiales, y cuando ello fue así, el mito fundante siguió siendo estrictamente trascendente.

No es que la mente humana haya trabajado siguiendo direcciones completamente diferentes, sino, simplemente, que en el estado de los conocimientos en aquel tiempo las premisas de que arrancaba el razonamiento del hombre eran tan distintas de las nuestras, que inevitablemente le llevaban a conclusiones que a nuestros ojos son del todo extravagantes. Ciertas cosas se relacionaban o hasta se identificaban en sus mentes de una manera que a nosotros nos parece irracional.²⁴

En tal sentido, debo expresar que en la hospitalidad humana (probablemente originaria en el hombre primitivo) convivían la injusticia y por decirlo en términos cristianos el pecado o el mal, motivo por el cual no pretendo hacer simplemente una lectura acítica, sino por el contrario analítica, de los elementos sustanciales de cada época.

De este modo, por ejemplo, en las primeras civilizaciones encontramos resabios de estas formas institucionales. En el caso de Egipto, con la primera unificación (3000 a.c.), se pasa del régimen de clanes a una organización monárquica centralizada. El faraón (casa grande) es soberano hereditario y absoluto, encarnación del dios halcón Horus (Gran Dios). A partir de la dinastía IV se le venera como hijo del Dios Ra (dios sol).

En el caso Sumerio, se fundan ciudades-estado independientes entre sí, cuyo núcleo lo constituye el templo. Cada divinidad local es propietaria del territorio dominado por la ciudad y la máxima autoridad ciudadana es un rey hereditario, en el cual recae el poder político y económico, además de las facultades de sumo sacerdote. Similares esquemas de representación imperan en Babilonia y el Imperio Asirio.

De igual manera funciona el imperio persa, por medio de lo que luego se denominará monarquía absoluta de carácter teocrático. Especial atención merece el caso de Grecia, el cual será revisado en el siguiente acápite.

²⁴ Guthrie, W.J.C. **Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles**. Fondo de Cultura Económica. México. 1953. Pag. 18. Edición original en inglés: **The Greek Philosophers - from Thales to Aristotle**.

Grecia

Tal como expresan Kinder y Hilgemann:

El despoblamiento de las aldeas griegas, cuyos habitantes se van agrupando en aglomerados urbanos (polis), da origen a un proceso de sinecismo. La Polis se caracteriza por la independencia interior (autonomía), y exterior (eleutería), por la autosuficiencia económica (autarquía) y por la peculiaridad de su culto local (comunidad político religiosa). Los viejos cultos familiares de los genes principales son adoptados ahora como cultos de la Polis, y las leyes de cada ciudad se consideran emanadas de esa deidad propia, lo que va conformando un patriotismo localista de profunda injerencia posterior.²⁵

Algunos autores refieren aún la vigencia del mito y su importancia:

Podemos suponer que tan importante son los mitos en la primitiva cultura griega como toda su grandiosa obra nacional. ¿Por qué no pensar que la inmensa riqueza intelectual y artística griega era resultado de la cantidad, calidad y fecundidad de los mitos fundantes?... La extensa objetivación presocrática racionaliza el mito poético -religioso en mayor o en menor grado con expresiones semi-simbólicas en su especulación natural sobre un principio superior inmanente- trascendente de unidad cósmica.²⁶

Autores como Pannikar²⁷ dan a la Polis griega el más alto nivel pre-cristiano de religación entre la política y la trascendencia.

La Polis estaba considerada como un microcosmos, un pequeño mundo en el que la persona humana se encaminaba hacia su realización al convertirse en otro microcosmos. El hombre y la ciudad simbolizaban el cosmos, toda la realidad. No olvidemos que el microcosmos que era la ciudad (intermediario entre el cosmos personal y el macrocosmos) tenía también sus Dioses y sus espíritus... La ciudad no es únicamente un hecho sociológico; también es una realidad teológica y forma parte integrante de una cosmología. La gran revolución griega que se sitúa tras la civilización egipcia, no consistió en querer establecer otro imperio, digamos más democrático, sino concebir la vida humana como un juego político y no como un destino imperial. La concepción griega se basa en una nueva antropología, en una visión antrópica y no sólo cósmica del hombre.²⁸

En resumen lo político, en su esencia misma, no es el arte o la ciencia de gobernar bien una Polis determinada, sino el arte y la ciencia que (re) integra al hombre en la armonía activa del universo... En una palabra, si el hombre es no sólo cuerpo y alma sino también tribu, la sabiduría griega considera la Polis como esta unidad social. La realización del hombre en la Polis pertenece por lo tanto a su salvación: extra civitatem nulla salus. La expulsión de la ciudad era el castigo más envilecedor para el ciudadano; el derrumbamiento del hombre.²⁹

En similar sentido, señala Jaeger:

Todas las ramas de la actividad espiritual en el período primitivo de la cultura griega brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad. Podríamos compararlo también con una multitud de arroyos y ríos que desembocan en un único mar -la vida de la comunidad- de la cual reciben orientaciones y límites y se sumergen de nuevo en sus fuentes a través de canales invisibles y subterráneos.³⁰

²⁵ Kinder, Hermann y Hilgemann, Werner. **Atlas Histórico Mundial**. Istmo. Madrid. 1985. Pág.49.

²⁶ Camarero Benito, Antonio. **Misterio, mito, símbolo, revelación, razón**. Bonum. Buenos Aires. 1997. Pags. 18 y 19.

²⁷ Pannikar, Raimon. **El Espíritu de la Política**. Península Atalaya. Barcelona. 1999.

²⁸ Pannikar, Raimon. Ob.Cit. Pág. 70.

²⁹ Pannikar, Raimon. Ob.Cit. Págs. 75 y 76.

³⁰ Jaeger, Werner. **Paideia, los ideales de la cultura griega**. Fondo de Cultura Económica. México. 1994. Tomo I, Pág. 95.

En tal sentido, los místicos de todas las épocas han hablado de una trascendencia o de una inmanencia que les permitiría alcanzar una perfección siempre creciente; pero el punto de referencia era la ciudad. La fuga mundi era, en el sentido riguroso de los términos, una fuga civitatis. En occidente la fuga está ligada, sobre todo, a la crisis de la ciudad.

En resumen, para la Grecia clásica, la perfección humana y por lo tanto la salvación, es una perfección política porque hombre quiere decir animal político.

De igual manera, vale destacar que las mayores objeciones a este tipo de “*mediación política*” han consistido en los escasos márgenes de libertad individual, especialmente civiles; situación esta que sin perjuicio de su razonabilidad, merece una correcta contextualización, tanto de sus observadores (principalmente modernos), como de la situación que se critica.

De esta manera, a partir del auge griego pasamos a otra forma de “*mediación*,” que como ya se ha referido, no era ni pretendía ser imperial en el sentido de las antiguas civilizaciones, sino de mayor integración confederacional.

Es importante destacar, que permanece vigente y presente tanto en la fundación mítica griega como en su aspecto organizacional, el “*ethos*” trascendente que se sostiene con diversos matices y contextos (y no pocas crisis), manteniendo la creencia de una legitimación, fundamentación y justificación del poder no autorreferencial, sino de referencia externa.

El impulso de los griegos, que en todas las ramas de las artes y las ciencias los empujaba hacia la perfección suma, actuaba también en la vida política de este pueblo como un acicate de descontento con la imperfección de lo existente. Y ni la severidad imponente de la ley al castigar con la pena de muerte el derrocamiento de la constitución imperante refrenaba la fantasía política, ansiosa de remontarse en el pensamiento sobre las condiciones vigentes.³¹

Ello de alguna manera ha quedado reflejado en las obras de los principales pensadores de la época como Platón o Aristóteles. Más precisamente con Sócrates, se sitúa el comienzo del “*logos*”, como razón sustituyendo al mito fundante. Sin embargo y a pesar de su surgimiento, aquel seguía vinculado con éste posibilitando el puente que las épocas requerían.

Roma

La conceptualización clásica divide el período romano en tres etapas institucionales: monarquía, república e imperio.

En la primera, la representación estaba dada por el rey, el senado y los comicios. El rey es electivo, vitalicio y asistido en materia religiosa por los colegios sacerdotales.

La república, designa uno de los vocablos más interesantes que han surgido en la época y que permanece extrapolado al día de hoy. Los asuntos públicos o la cosa pública - aún en nuestra modernidad - se vinculan con una serie de valores, cuyo origen se encuentra en esta época.

³¹ Jaeger, Werner. Ob.Cit. Tomo II. Pag. 247.

Sin lugar a dudas, uno de los mayores aportes romanos, ha consistido en la profunda institucionalización del poder. El poder, hasta ahora concebido de diversas formas, adquiere una matriz racional, burocrática si se quiere, a través de instituciones que se transforman en nuevas formas de ejercerlo.

A pesar de los peligros e incertidumbres a que dio origen, la crisis surgida en el principado puede ser considerada, en su conjunto, como crisis de ajuste, durante la cual jamás perdieron las gentes la esperanza de conservar los elementos esenciales de la herencia clásica. Tal, en realidad, había sido precisamente el propósito de Augusto; su obra acredita un esfuerzo hercúleo para resolver los problemas de su época en términos coherentes con el pensamiento y aspiraciones de tal herencia. Viéndolo así, su problema consistiría en asociar la noción de poder a la de servicio, y de esta suerte a un tiempo, justificar la ascendencia de Roma en el Mediterráneo y la de los Césares en Roma. Considerarlo de esta forma, es no sólo reconocer en el fundador un deseo inequívoco de reconciliar las nuevas demandas del imperio con las antiguas reivindicaciones de la libertad cívica, sino además descubrir las posibilidades del clasicismo como base para el buen vivir, y ello en un período que fue característicamente definido como el más feliz y próspero en la historia del género humano.³²

En el caso de la República, vale destacar los caracteres de electividad, temporalidad, colegialidad, gratuidad y responsabilidad.

La etapa imperial comienza con el Alto Imperio, en el cual se conservan formalmente las instituciones republicanas, insertando en las mismas la figura del Príncipe o Emperador, y a la par de ello se produce la pérdida de atribuciones que tenían el senado y los comicios.

La segunda etapa, denominada Bajo Imperio, reviste caracteres de mayor absolutización del poder, considerándose al Príncipe “*dominus et deus*”, desapareciendo los últimos antecedentes de las magistraturas republicanas.

Se producen durante estos períodos serios debates institucionales, referidos a las formas que debía adoptar cada régimen. La mayoría de ellos, tienen sustento en la doctrina política griega, sobre la cual se construyen las nuevas formas.

En este sentido, la mediación política permanece vigente, en virtud de la existencia y coexistencia de los dioses romanos, Júpiter principalmente. Esto se ampliará a través de los tiempos, hasta la libertad de culto dispuesta por el edicto de Milán (313 d.c) y la posterior instauración del cristianismo, como religión oficial.

La vinculación griega entre polis, hombre y cosmos (naturaleza y divinidad) cambia sus formas y metodologías, adquiriendo matices fundamentalmente imperiales, distintos del estilo confederacional griego. Esta vocación imperial requerirá irremediabilmente de la justificación divina, a la que se encomendaron misiones, victorias y sacrificios.

Esta vinculación griega, de algún modo es reemplazada por la triangulación ciudadano, civitas, imperio, bajo otro marco de divinidades. Esta idea imperial implica también la vocación universalista de las religiones, que en el caso del cristianismo vendrá adecuada a las necesidades del poder, a través de su propuesta universal.

³² Cochrane, Charles Norris. **Cristianismo y cultura clásica**. Fondo de Cultura Económica. México. 1949. Pag. 13.

De igual manera, en lo que se concibe como línea doctrinaria de la época, el surgimiento de la concepción del derecho natural se encuentra totalmente diferenciado de la modernidad política. Este derecho, integraba el corpus iuris, junto con el ius gentium y el ius civile, y expresa la gran idea de la mediación política: todo hombre goza de derechos que son inmutables, eternos, y adecuados a la recta razón, la que prescribe lo bueno y lo malo. Este derecho natural es común a todos los hombres y nace independientemente de su reconocimiento por parte de las instituciones estatales, frente a cuya violación es posible resistirse.

Cristianismo

Sin lugar a dudas, uno de los fenómenos más importantes de la antigüedad, cuyos efectos se han trasladado hasta nuestros días, ha sido el nacimiento, vida, muerte y resurrección de Jesús.

La nueva doctrina que Jesús vino a proponer, consistió en primer lugar en el desdoblamiento jurisdiccional entre el poder terrenal y el poder divino. La denominada teoría de las dos espadas pretende expresar esta escisión, que no es absoluta sino complementaria y subsidiaria, pero que claramente - a la vez - establece una jerarquía reglada: *“Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”*.

Esta fórmula, derivará en innumerables interpretaciones a lo largo de los siglos, pero surge evidente de su inicial significación respecto de la coexistencia de dos poderes, uno temporal y otro atemporal. *“Mi reino no es de este mundo”* reza la continuidad de la primera.

En realidad, no significa que hasta entonces (como ya se ha señalado) no existiera una referencia trascendente en la articulación del poder. Por el contrario, la principal característica antigua consiste en ello. Por medio de relatos o mitos, algunos sostienen que habrían existido revelaciones anteriores, pero a pesar de esto, la referida se presenta como la primera vez en la historia - con posterioridad al surgimiento del “logos” - en que se puede encontrar la idea de existencia concreta de una “revelación”.

Esto no es sencillamente el relato de los mitos fundantes por medio de tradiciones orales o escritas; sino la concreta personificación de Dios en un Hombre situado, sufriente y hasta mortal, quien paradójicamente muere en manos del poder temporal, en pleno cuestionamiento con este.

En Israel el monoteísmo en su inicio histórico fue propio y exclusivo del país y más desde el anuncio mosaico (Yahveh). Entendido, como se ha dicho, universal, único Dios trascendente, creador, desde los Profetas, llegó en la plenitud de los tiempos al Teandrismo salvador, a Dios-hombre-realidad en la tierra, preanunciado tantas veces en el Antiguo Testamento, Dios mismo hecho hombre, Jesús de Nazaret. Este es el momento de una vez para siempre, el eje primordial de la historia que divide lo anterior y posterior, el hombre viejo y el hombre nuevo. Se re-vela el misterio= Dios.³³

Esta “re-velacion”, implica compartir raíces similares con la re-presentación. Implica volver a hacer presente lo que se ha ausentado, posibilitar que lo que está velado deje de estarlo, a tal límite que lo hace encarnándose. El misterio se vuelve milagro.

³³ Camarero Benito, Antonio. Ob. Cit. Pag. 21-22.

Además de la revelación como fenómeno nuevo, en la historia se plantea una modificación en la forma de articular la mediación política. Si bien ahora se sostiene el poder sobre el fundamento divino y con base en la idea de que “Todo poder viene de Dios”, se insiste en la inculturación del mismo a través de las formas institucionales de la época, contra las cuales no se combate por el sólo hecho de hacerlo, puesto que no es el reino a conquistar sino a modificar en miras al verdadero y más pleno reino.

Por ello, surgen dos jurisdicciones que no son antagónicas, pero la más importante (la divina) se presenta ahora como límite a la terrenal. Esta idea resulta muy importante, puesto que hasta aquí habíamos asistido a formas de mediación consideradas absolutas, con la excepción de la etapa griega, y de aquí en adelante no se concebirá una absolutización del poder, ni siquiera fundándose en una referencia trascendente. Precisamente, ésta referencia es la que impide la absolutización del poder terrenal, ya que por el contrario, obliga a limitarlo en resguardo de la dignidad de la persona, la cual, al ser considerada igual y libre, no debe estimarse como objeto de derechos sino sujeto de los mismos.

De tal modo que instala una primera discordancia; que se plantea en casos de conflicto entre la ley temporal y la divina, en los cuales debe acatarse esta última, situación que, si bien pudo haber tenido sus antecedentes previos, nunca logró su inculturación social, política y religiosa como en esta época.

Es así que se concreta y se expande un ideal de comunidad universal, el cual resguarda a su vez la dignidad individual distendiendo la siempre tensa relación entre identidad y diferencia. Todos somos uno en Cristo y todos somos únicos.

Tanto la mediación política como la representación en su acepción amplia, tienen en el cristianismo una nueva relevancia. Ello, en virtud de verse a través de la revelación la existencia concreta de la trascendencia (hasta entonces mera creencia y fruto de la transmisión mítica) y de articularse una nueva relación entre el poder terrenal y el originario.

En términos de representación, el falso representante es el ídolo (eidolon griego) que refiere a la existencia de lo visto, pero no en su búsqueda racional de verdades supra terrenales, sino en la absolutización de la apariencia y la figura por encima del fin que la misma debe cumplir.

El ídolo es el que suplanta a la divinidad. Sin embargo, el trasfondo cultural de la antigüedad siempre pretendió justificarse en una divinidad trascendente a pesar de la instalación de los ídolos. El cristianismo viene a diferenciarse y poner claridad en la representación. Ni siquiera el mismo nombre de Dios podía ser nombrado sin riesgo de idolatría.

Las posteriores rupturas representativas, vienen a enfatizar el auge idolátrico por encima de la transparencia divina. Aún la misma Iglesia, como poder temporal dentro del poder temporal, atravesó las mismas circunstancias.

En conclusión, la verdad re-velada propone una nueva re-presentación, cuyo único centro es Dios y el hombre, quien se hace más hombre acercándose a Dios. Persiste la estrecha vinculación entre polis o civitas, cosmos u orden natural, y hombre; con la causa eficiente creadora que es el Ser Supremo, cuya creencia en un Dios único y universal viene a justificar y legitimar al poder.

La religión, y más a partir del momento histórico del cristianismo, pasa a conformar plenamente parte de la realidad social y en virtud de la expansión que tomó con el Imperio Romano, al consagrarse religión oficial, comienza un tenso camino entre Imperio e Iglesia (ya constituida y estructurada como poder temporal).

2.- La Edad Media

¿En qué ha consistido la representación o mediación medieval?

En cuanto a la representación medieval es menester destacar que su idea era distinta de la moderna, dado que cuando los cuerpos legislativos eran representantes del estamento o del gremio profesional que los había elegido se encontraban sujetos a instrucciones precisas y, además, podían ser removidos por los representados. Como esos representantes no podían apartarse y tampoco modificar el mandato, éste no podía ser sino imperativo³⁴

Es así, que algunos autores van a negar la existencia de filosofía en esta etapa y van a interpretar que lo que en realidad se hace es teología, en virtud de un particular modo de apreciar ambas.

Es el “*kairós*” cristiano el centro de una cosmovisión de la cual partirán las restantes concepciones sobre el mundo, el poder y el pensamiento.

Uno de estos aspectos, que define y caracteriza a esta etapa histórica, es fundamentalmente - y como no podía ser de otra manera - la relación entre el poder temporal y el poder religioso, Imperio y Papado, gobierno y sacerdocio.

Por un lado, gozó de alguna valoración, la idea de una vinculación indisoluble entre Iglesia y Papado, con la primacía de éste sobre aquella. Esto, en virtud de la preeminencia del poder divino sobre el poder temporal.

Otra concepción, negó este sometimiento directo planteando su opuesto, es decir su total independencia y autonomía.

Finalmente otra concepción reconoció las diferencias entre uno y otro poder, pero otorgó una determinada primacía al religioso sobre el temporal, sin llegar a limitarlo totalmente.

Asimismo, luego de la caída del Imperio Romano, la aparición del cristianismo pretende de alguna manera retomar la idea de un imperio universal, constituyéndose en uno de los cimientos de lo que luego se denominará cristiandad, la cual tendrá como objetivo la unidad de Europa, además de la expansión evangelizadora y conquistadora de la misma.

Estos dos aspectos son esenciales para comprender el fenómeno histórico de la cosmovisión cristiana medieval: la lucha entre el poder terrenal y el religioso (pretendidamente divino) y la unidad de los pueblos cristianos para la conformación de una nueva estructura imperial.

Dentro de estos contextos históricos, por demás variados en virtud de las oscilaciones de las relaciones de poder antedichas, se va a desarrollar la específica problemática que tratamos y que tendrá a los dos autores citados como exponentes de alto rango.

³⁴ Jackisch, Carlota. **Sistemas electorales y sus consecuencias políticas**. Fundación Konrad Adenauer. Ciedla. Buenos Aires. 1997. Pag. 13.

CAPÍTULO III

LA MODERNIDAD Y EL CONCEPTO DE LA “REPRESENTACIÓN”

Durante la Edad Media, el conflicto rector de la actividad política se centró en la relación entre Imperio y Papado. Esta tensión, a veces desequilibrada a favor de uno y en otras ocasiones a favor de otro, derivó finalmente en el quiebre moderno.

Los conflictos internos entre el Rey y la aristocracia feudal, por la influencia de las ciudades, finaliza con el triunfo de las monarquías, como resumen de todos los poderes, alcanzando carácter absolutista con el advenimiento del estado nacional.

La superación de la división entre Iglesia y Papado además de su tensión en la época medieval, va a conducir al quiebre de la propia forma en que se dividían los estamentos sociales, por medio de la creciente concentración del poder en manos del príncipe, convirtiéndose los estados en órganos o brazos del estado unificado.

Es importante destacar, que el proceso de concentración de poder responde todavía de algún modo a cauces medievales. No olvidemos la postura de Dante Alighieri y Tomás de Aquino sobre el Imperio y sus características universales, en la propia defensa del cristianismo.

Sin embargo, este proceso toma casi exclusivamente (y como corresponde al fenómeno moderno) un aspecto formal y oculta el sostén material para dicha nueva institucionalidad.

La posibilidad de unificar o concentrar el poder constituye un instrumento de política, así como la de descentralizar o delegar. Sin embargo, el surgimiento de las monarquías absolutas, va a representar un punto crucial para que finalmente derive en el surgimiento de los estados modernos.

La primera etapa, propia de su cercanía con la Edad Media, constituye el surgimiento de la monarquía, pero aún está referenciada en la sucesión o herencia divina del poder.

En la segunda etapa, se va a producir su desvinculación con ese tipo de legitimación o justificación del poder ubicándose plenamente en la etapa moderna.

De este modo, la unidad del Estado en occidente es obra de la monarquía absoluta. Un territorio, una población, un poder, todos unificados, una burocracia única y los principios de continuidad de sus propios efectos jurídicos.

La noción moderna de representación política, surgida tras la superación histórica de los modelos estamentales medievales, implicaba la aparición de un mecanismo orientado a la determinación de los intereses generales de la comunidad, organizado sobre dos premisas fundamentales: primera, la formación de un espacio socio-territorial amplio, definido y relativamente homogéneo, el de los estados-nación, y la segunda, el entendimiento de la propia política como una esfera autónoma, o relativamente separada, de determinación de intereses generales, al margen del circuito patrimonial del ancestral dominium.³⁵

³⁵ Porras Nadales, Antonio J. **Introducción: el debate sobre la crisis de la representación política.** Tecnos.1996. Madrid.Pag.10.

En opinión de Héller:

la evolución del Estado moderno consistió en que los medios reales de autoridad y administración, que eran posesión privada, se convierten en propiedad pública y en que el poder de mando que se venía ejerciendo como un derecho del sujeto se expropia en beneficio del príncipe absoluto primero y luego del Estado, comprendiendo esa evolución la creación de un ejército permanente, la creación de una burocracia necesaria para la administración, la planificación de la administración financiera para contar con recursos para solventar los gastos del ejército y la burocracia, el desarrollo del capitalismo a fin de fortalecer el poder político, la formulación y sanción de decisiones jurídicas, con obligatoriedad general, en forma de un derecho sistematizado, y la concentración del ejercicio legítimo del poder en el estado³⁶

El paso de lo privado a lo público es el pasaje de la organización estamental y corporativa de la sociedad a una unidad central unificada.

Si en sus concreciones originarias de las primeras monarquías- estado, el concepto de representación adquiere una dimensión de carácter no instrumental- es decir, una proyección autónoma y vertical, vinculada a la Corona como expresión basilar del propio estado, que se concreta en el principio de la soberanía del príncipe- sin embargo, a partir de la afirmación histórica del principio revolucionario de la soberanía nacional, la configuración de la política como esfera de determinación de los intereses generales pasa a depender de un específico circuito instrumental de carácter jurídico-público, entendido como nexo de comunicación entre sociedad y estado: el de la representación política.³⁷

Las sucesivas formas institucionales que fue desarrollando el estado-nación han derivado en diversas figuras representacionales. El propio concepto de representación tiene su mayor profundización y utilidad en esta etapa histórica, generando a partir de la misma el eje de la discusión política.

Así, en los siglos XVI y XVII el Estado monárquico absolutista imponía una forma representacional constituida por la ruptura final con la justificación divina (no así en un principio) y los debates respecto de las posturas contractualistas (las cuales vienen a reemplazar el mito o creencia religiosa como fundamento del poder)

Posteriormente, entre los siglos XVII y XIX e incluso los primeros años del siglo XX, asistimos al surgimiento del Estado liberal, cuya figura representacional se mantiene aún hoy, en la gran mayoría de los sistemas constitucionales, políticos y electorales.

En la tercera década del siglo XX, esto terminará por derivar en el Estado totalitario, para luego conducir al Estado de Bienestar. La etapa actual ha sido denominada, por cierta parte de la doctrina, como neo-liberalismo.

Estas etapas de la modernidad política tienen algo en común, la creciente ruptura y desvinculación con la justificación religiosa del poder, pero a la vez, se han diferenciado en cuanto su concepción del sujeto o individuo y fundamentalmente han puesto en jaque al propio concepto de racionalidad, a partir de los efectos del totalitarismo europeo (criterio de racionalidad que en su crisis va a poner en crisis a la misma modernidad y por ende a la representación moderna)

³⁶ Heller, Herman. Op. Cit. Pag.142.

³⁷ Porras Nadales, Antonio J. Ob.Cit. Pag.10.

El sujeto moderno, a través de una razón que no se encuentra condicionada por la búsqueda de un fin último trascendente, se transforma en el centro de lo que es considerado real y a partir de él se construye y “representa” la realidad.

Este giro copernicano, como hasta el cansancio ha sido denominado, quiebra la relación con lo trascendente a partir de la duda respecto de su existencia (no su negación) en algunos casos, o bien su alejamiento de ese lugar primordial que poseía en los períodos anteriores.

El medio utilizado para tal fin no es otro que la razón humana, la que se arroga la nueva soberanía, única que no va a ser puesta en duda (con honrosas excepciones) y que conducirá el camino hacia nuevas formas representacionales.

Al decir de Heidegger representar es “*poner ante*”, *vor-stellen*. La representación es la “*Vorstellung*”, es la idea o el concepto que separa, y pone delante de alguien. ¿De quién? del sujeto, del resto de lo existente, transformándolo en objetos. Previo a este paso moderno, en la relación sujeto-objeto, ambos elementos se fundamentaban en Dios, ser supremo y absoluto. De allí deriva la justificación de los sistemas sociales, religiosos, morales y políticos.

Caído el fundamento de la adecuación, es el sujeto el que ocupa su lugar y se presenta ante sus ojos, ante sí, al resto de las cosas existentes, instalándose a partir de allí una nueva relación con las mismas, de “*amos y dueños*”, de “*dominio*”, “*técnica*”, que va a derivar en la crisis de la modernidad y el advenimiento de lo que algunos pretenden definir como etapa post-moderna.

¿Cuáles serían los rasgos característicos de los autores modernos, los cuales se diferenciarán de los antiguos y también de los “medios”?

Podemos principalmente destacar los siguientes:

En primer lugar, el formar parte del denominado giro copernicano, desde el teocentrismo hacia el antropocentrismo. Este giro reviste especiales caracteres por cuanto instituye no sólo un “*antropos*” que nos remitirá a la antigüedad sino un “*sujeto*” que nos ubica claramente en la etapa moderna. Sujeto moderno, autónomo, soberano y racional.

He aquí el segundo carácter, la racionalidad. La autonomización del sujeto lo es frente a Dios, pero no en el sentido de negar su existencia o no requerir de él para el sostenimiento de las ideas (veremos más adelante como rige esta necesidad aún en los autores denominados modernos), sino en el rango o lugar que ocupa su necesidad frente al mayor apetito por probar la razón y sus consecuencias.

En realidad, parece que Dios fuera re-configurado, es revelado nuevamente, pero no sencillamente para acreditar la fe per se (como habría sido en la etapa medieval) sino con el objeto de acreditar la fe en la razón. Si podemos probar racionalmente la existencia de Dios (o de un Ser Supremo), entonces lo que probamos es el triunfo de la razón.

Asimismo, esta razón no alcanzó formas unidimensionales en dicha etapa. Por el contrario, con el correr del tiempo y el surgimiento de diversos autores, se acentuaron características específicas de la razón, reduciéndose a comprensiones limitadas de la misma.

Esta fe en la razón dará pautas concretas para permitir a la humanidad crecer en un sentido determinado. Las revoluciones políticas levantarán las ideas de progreso y creencia en una constante posibilidad de transformación. La transformación de la realidad a través de mayor igualdad, libertad y fraternidad.

CAPÍTULO IV

EL DEBATE MODERNIDAD- POSTMODERNIDAD

1.- Post-modernidad y fin de la Historia

Se han descrito algunos de los caracteres más significativos de la modernidad filosófica y de sus autores más importantes. Sobre ellos, se sostendrán los “*especialistas*”, en este caso “*cientistas políticos*”, para fundamentar sus teorías sobre el poder, el Estado y la sociedad.

Desde un inicio, parece que la propia definición de post-modernidad padece de severas limitaciones (obviamente representacionales) para significar con las palabras el sentido de aquello que pretende denotar. Sin ingresar en el propio debate lingüístico y en la ambigüedad de los términos, podríamos sin embargo afirmar que el propio concepto post-modernidad carece de tal ambigüedad puesto que claramente precisa y define dos aspectos.

En primer lugar, la denotación temporal. El prefijo “*post*” describe este aspecto temporal que subsigue, continúa a una etapa previa. Paradójicamente, aparece vigente aquí una postura, si se quiere lineal, de la historia que se afirma sobre la propia modernidad.

No se refiere a esta nueva etapa como “neo-antigüedad”, o “neo-medieval”, sino como aquello que sucede a la modernidad, pero sin desprenderse de ella plenamente.

En tal sentido, el punto de referencia permanece fijo y limitado a lo moderno, definiéndose a la post-modernidad como aquello que continúa a la modernidad, pero sin ningún otro tipo de condimento o carácter que nos permita mayores precisiones.

El término post-modernidad pertenece a una red de conceptos y pensamiento “post” (sociedad post-industrial, post-estructuralismo, post-empirismo, post-racionalismo, etc.) en los que, según parece, trata de articularse a sí misma la conciencia de un cambio de época, siendo sus contornos aún imprecisos, confusos y ambivalentes, pero cuya experiencia central, la de la muerte de la razón moderna, parece anunciar el fin de un proyecto histórico: el proyecto de la modernidad, el proyecto de la Ilustración europea, o finalmente también el proyecto de la civilización griega y occidental.

Algunos sostienen que la postmodernidad no es más que la radicalización de la modernidad y de ninguna manera su etapa sucesoria.³⁸

Está latente entonces el primer cuestionamiento, ¿la post-modernidad responde a un paradigma propio o bien es la exteriorización de la propia crisis moderna?

Según sea la respuesta que se esgrima, tendremos que atender con mayor rigor: o bien a los caracteres concretos que está adoptando este “*nuevo tiempo*”, o bien a las raíces en las cuales se creó el proyecto moderno y que hoy parece diluirse.

La respuesta parece tener elementos de las dos preguntas.

³⁸ Schwaabe, Christian. *Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne*. Voegeliniana. Occasional Papers. No.71

Cuando una etapa se encuentra en crisis, busca por sí misma el comienzo de una nueva, que podrá remitirse - o no - a las anteriores. Pero sin lugar a dudas, las causas más hondas de la misma se sustentan en las propias carencias modernas que yacen desde sus inicios históricos y se manifiestan en su “consumación” (Vollendung).

Siguiendo el hilo conductor propuesto por Vattimo³⁹, la principal caracterización que ha adoptado la etapa postmoderna ha sido la del “*final de la historia*”.

Esta sin duda no es la única. Podemos sumarle claramente el notorio escepticismo en el presente y en el futuro, la fragmentación de la realidad social y por ende del sujeto, la crisis de la racionalidad en el sentido de lugar común con los otros, la ruptura de los valores tradicionales (antiguos o modernos, dado que estos últimos también poseyeron “valores tradicionales”), la crisis de sentido, el pesimismo existencial, la muerte de las utopías, o las crisis de los grandes relatos⁴⁰.

Todos estos elementos conforman la realidad de una imposibilidad representacional que no se sustente sobre los objetos. La representación posible es la de los objetos, la pérdida de confianza en la humanidad es creciente.

Sin embargo, en la caracterización del “*final de la historia*”, de hondo y dramático tinte apocalíptico, surgen las posturas de esta etapa con mayor claridad.

Desde la filosofía y desde la filosofía política uno de los primeros y más interesantes debates actuales, que sintetiza de forma acorde el problema al cual asistimos, es el de Habermas - Lyotard.

Jürgen Habermas

En primer lugar, en un artículo sobre el tema, este autor cita a Hans Robert Jauss quien ha investigado y analizado el comienzo del uso de la palabra “moderno” y su significación.⁴¹

El término “moderno” tiene una larga historia. La palabra en su forma latina “modernus” se empleó por primera vez a finales del siglo V para distinguir el presente, que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano. Con contenido variable, el término “moderno” expresa una y otra vez la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí misma como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo. Algunos escritores restringen este concepto de “modernidad” al Renacimiento, pero esto es históricamente demasiado estrecho. La gente se consideraba moderna durante el período de Carlomagno, en el siglo XII, así como en la Francia de finales del siglo XVII en la época de la famosa “Querelle des Anciens et des Modernes”. Es decir, el término “moderno” aparece y reaparece exactamente en aquellos períodos en Europa en los que se formaba la conciencia de una nueva época por medio de una relación renovada con los antiguos, así como siempre que se consideraba a la Antigüedad como un modelo a recuperar a través de alguna forma de imitación.⁴²

³⁹ Vattimo, Gianni. **Ética de la interpretación**. Traducción de J.L. Etcheverry. Paidós. Buenos Aires.1992. Pag.15.

⁴⁰ Lyotard, Jean Francois. **La condición postmoderna**. Planeta-Agostini. 1989. Barcelona. Título original: La condition postmoderne. 1979. Traducción de Mariano Antolín Rato.

⁴¹ Habermas, Jürgen. **Modernidad versus Postmodernidad**. Trad. de José Luis Zalabardo García-Muro, en “**La Postmodernidad**” Selección y prólogo de Hal Foster. Kairós. Barcelona. 2010. Pag.87

⁴² Habermas, Jürgen. Ob.Cit. Pag.90.

La fascinación que los clásicos del mundo antiguo demostraron sobre el espíritu de tiempos posteriores se disolvió por primera vez con los ideales de la Ilustración francesa.

Específicamente, la idea de ser “moderno” por volver la vista a los antiguos cambió con la fe, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y en el avance infinito hacia mejoras sociales y morales. A raíz de este cambio se configuró una nueva forma de conciencia moderna. El moderno romántico intentaba oponerse a los antiguos ideales de los clasicistas; buscaba una nueva época histórica y la encontraba en la Edad Media idealizada. Sin embargo, esta nueva época ideal no permaneció como un ideal fijo. A lo largo del siglo XIX, surgió de este espíritu romántico aquella conciencia radicalizada. Este último modernismo simplemente establece una opinión abstracta entre tradición y el presente; y nosotros somos, de algún modo, todavía contemporáneos de aquel tipo de modernidad estética que apareció por primera vez a mediados del siglo XIX. Desde entonces, el rango distintivo de las obras que cuentan como modernas es “lo nuevo”. La característica de tales obras es “lo nuevo” que será superado y hecho obsoleto por la novedad del próximo estilo. Pero mientras que aquello simplemente está de “moda” se convertirá pronto en anticuado, lo que es moderno preserva un vínculo secreto con lo clásico⁴³

Si bien esta interpretación habermasiana sobre lo “moderno” pone en cuestión a la modernidad misma, entiende que no ha sido ella la responsable de su propia crisis sino más bien las posturas anti modernas que han imperado.

Desde la izquierda cultural (post-vanguardista actualmente) hasta los neo-conservadores, parecen haber perdido el proyecto propio de la Ilustración, que como tal, originó un verdadero cambio de época.

Habermas afirma por un lado el rechazo moderno de la “normativa”, pero previene contra las “falsas negaciones”. Al mismo tiempo, denuncia al antimodernismo neoconservador como reaccionario, opuesto tanto a la revolución como a la reacción; aboga por una nueva apropiación crítica del proyecto moderno.

Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral -práctica y la estético-expresiva, cada una de ellas bajo el control de especialistas que parecen más expertos en ser lógicos de estas particulares maneras que el resto de la gente. En consecuencia, ha crecido la distancia entre la cultura de lo expertos y la del gran público. El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistía en sus esfuerzos por desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y la ley universales, y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna. Al mismo tiempo este proyecto pretendía liberar los potenciales cognitivos de cada uno de estos dominios para emanciparlos de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración quisieron utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social de cada día. Los pensadores de la Ilustración del temperamento de Condorcet todavía tenían la extravagante esperanza de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino que también fomentarían la comprensión del mundo y del sujeto, y promoverían el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha acabado con este optimismo⁴⁴

⁴³ Habermas, Jürgen. Ob.Cit. Pag.90.

⁴⁴ Habermas, Jürgen. Ob.Cit. Pag.95.

Aquí yace entonces, la gran pregunta final habermasiana ¿deberíamos intentar aferrarnos a las intenciones de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar que todo el proyecto de la modernidad es una causa perdida?

La respuesta del autor alemán es muy concreta y específica: En vez de renunciar a la modernidad y a su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que han intentado negar la modernidad.

En tal sentido, vale la pregunta, a tenor de la interpretación que ha hecho Habermas sobre el término “moderno”, vinculándolo con los inicios del cristianismo, respecto de qué es lo que diferencia a esos ideales modernos de la visión cristiana tradicional-clásica y de sus respectivas concepciones políticas.

Habermas parece coincidir en la existencia de numerosos errores en la aplicación del proyecto moderno, fundamentalmente imputables a los anti-modernistas, pero mantiene viva la divergencia de lo moderno con lo clásico, cuando el primero no ha podido ejercer su rol de superador respecto de este último.

La postura habermasiana representa una afirmación de los valores modernos en su visión original y por así decirlo más ingenua, por cuanto dichos valores - en sus versiones liberales o socialistas - han terminado por denostar el propio proyecto moderno ideado sobre una concepción de la razón autosuficiente, fragmentada y desvinculada de toda trascendencia.

Jean Francois Lyotard

En este autor se encuentra con mayor firmeza una fuerte crítica a la modernidad y sus conceptos fundamentales.

La crítica a la razón totalizante y de su sujeto se agudiza y en un rechazo del terrorismo de la teoría, de la representación, del signo y de la idea de verdad...Para Lyotard sujeto, representación, significado, signo y verdad son eslabones de una cadena que tiene que ser rota en su conjunto: El sujeto es un producto de la máquina de representación y desaparece con ella, la economía política se transforma en economía libidinal, liberada del terrorismo de las representaciones⁴⁵

Lyotard va a encontrar en Habermas - y en su proyección de razón en términos de consenso - el último gran intento de atenerse al pensamiento reconciliador y totalizante del idealismo alemán y por tanto también a la unidad de verdad, libertad y justicia.

El postmodernismo aparece como un gran movimiento de deslegitimación de la modernidad europea, de la cual la filosofía de Nietzsche representa un antecedente temprano y central.

La modernidad se desenvuelve en la retirada de lo real y de acuerdo con la relación sublime de lo presentable con lo concebible, en esta relación se pueden distinguir dos modos, por decirlo en términos musicales. Se puede poner el acento en la impotencia de la facultad de presentación, en la nostalgia de la presencia que afecta al sujeto humano, en la oscura y vana voluntad que lo anima a pesar de todo. O si no, se puede poner el acento en la potencia de la facultad de concebir, en su “inhumanidad”, por así decirlo, puesto que no es asunto del entendimiento que la sensibilidad o la imaginación humanas se pongan de acuerdo con aquello

⁴⁵ Wellmer, Albrecht. **La dialéctica de modernidad y postmodernidad**. Traducción de Manuel Jimenez Redondeo, en “La postmodernidad”, selección y prólogo de Hal Foster. Kairos. Pag.107.

que él concibe; y se puede poner el acento sobre el acrecentamiento del ser y el regocijo que resultan de la invención de nuevas reglas de juego, en la pintura, en el arte o en lo que sea.⁴⁶

Lo postmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolidación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable...Postmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo).⁴⁷

Notable cercanía y distancia con el pensamiento cristiano. Mientras Lyotard ve en la imposibilidad de presentar lo impresentable, una liberación de formas consolidadas, no se advierte sobre que sustento o fundamento propone reconstruir una filosofía política.

La visión de la imposibilidad de presentación de lo impresentable nace en el cristianismo, desde aquel “*no esculpirás imagen*” (Éxodo 2-4) aludiendo a la imposibilidad fáctica de hacerse como dioses. La condena a la devoción y creación de ídolos o símbolos para adorar, es propia del cristianismo, dado que Dios solo se muestra como imagen o semejanza, pero nunca en su plenitud, circunstancia que es irreproducible e incomprensible para la razón humana.

Esta postura, es precisamente la asumida por la modernidad en la pretensión de endiosar la razón, y más precisamente un aspecto de la misma, este es, la idea de constituir un sujeto autónomo de todo ligamen trascendente. Si ninguna atadura lo liga, el sujeto se torna soberano.

La paradoja, es que ante la falencia originaria de esta concepción, la postmodernidad, en vez de proponer una re-ligación del sujeto con el hombre a través de la trascendencia, propone su lisa y llana eliminación. “*El sujeto ha muerto*” reza el nuevo credo y por ende resulta imposible toda representación, es más, el sujeto está sujeto de las representaciones que él mismo genera, una de las cuales es evidentemente el consumo exteriorizado en la vidriera de objetos que se le presentan, lo condicionan y limitan en su descubrimiento de una faceta más humana.

Es por ello que la postura de Lyotard, además de crítica de la modernidad, se torna claramente antiesencialista y anti representacionalista, negando toda posibilidad de ésta última.

La postmodernidad sería la consumación de esta estética de lo sublime, sin lamentos y sin nostalgia de una presencia, sin la ilusión de una posible reconciliación entre los juegos del lenguaje, sin nostalgia de totalidad ni de unidad, de reconciliación del concepto y la sensibilidad, de experiencia transparente y comunicable, en una palabra, una modernidad que acepta la pérdida de sentido, de valores y de realidad con una jovial osadía.

En tal sentido, una de sus tesis fundamentales consiste en asumir a la postmodernidad como la etapa de la crisis de los grandes relatos. Todos los relatos o historias propias de la emancipación, revolución, liberación, progreso, igualdad, etc., han demostrado su crisis, principalmente durante el siglo pasado, en virtud de las grandes catástrofes sociales y políticas ocurridas. Lo que algunos autores asimilan como

⁴⁶ Lyotard, Jean Francois. **La postmodernidad** (explicada a los niños). Barcelona. Gedisa. 1987. Pag.24.

⁴⁷ Lyotard, Jean Francois. Ob.Cit. Pag. 25

diagnóstico al disparador de la crisis de la razón; Lyotard destaca, particularmente respecto de estos relatos que dificultan sobremanera la representación colectiva.

Precisamente sobre esta idea de representación es sobre la cual se asienta la posibilidad de existencia de un relato, en virtud del cual puede asumirse un proyecto colectivo (ya sea éste de izquierda o de derecha). La crisis de los grandes relatos emancipadores, pone de manifiesto la crisis de representación postmoderna.

De todas maneras, el propio discurso crítico de Lyotard respecto de estos relatos, parece anunciar la necesidad del surgimiento de alguno de ellos o bien su transformación en un nuevo relato propiamente dicho.

De tal modo, el fin de la historia no puede negar de modo alguno el comienzo o el surgimiento de una nueva, lo cual ratificaría la posibilidad de darle continuidad al propio relato moderno.

Jean Baudrillard

En términos de otro filósofo postmoderno, Jean Baudrillard señala:

Se ha operado una disolución del espacio y el tiempo públicos. En un mundo de simulación se pierde la causalidad: el objeto ya no sirve como espejo del sujeto y ya no hay una escena, privada o pública, sino solo información “*obscena*”. El yo se convierte en un “*esquizo*”, una pura pantalla para todas las redes de influencia.⁴⁸

El período de producción y consumo fáustico, prometeico (quizás edípico) cede el paso a la era “*proteínica*” de las redes, a la era narcisista y proteica de las conexiones, contacto, contigüidad, feedback y zona interfacial generalizada que acompaña al universo de la comunicación. Con la imagen televisiva, ya que la televisión es el objeto definitivo y perfecto en esta nueva era, nuestro propio cuerpo y todo el universo circundante se convierten en una pantalla de control.⁴⁹

De tal manera que, la trascendencia y su búsqueda se dan a través de un proceso virtual. Trascendemos a nuestra realidad, por medio de la imagen en tiempo real de cualquier situación (caótica, festiva, sufriente o lúdica) a través de la imagen televisiva, cibernética o de red. Sin embargo, el sujeto no sólo se aísla, sino que se fragmenta. Se agudiza la imposibilidad representacional, ampliándose la simulación. La técnica impera sobre el sujeto haciéndolo técnico.

Esta realización de un satélite vivo, en un espacio cotidiano, in vivo, corresponde a la satelización de lo real, lo que llamo el “hiperrealismo de simulación”, la elevación del universo doméstico a un poder espacial, a una metáfora espacial, con la satelización del pisito de dos habitaciones, cocina y baño puesto en órbita en el módulo lunar. La misma naturaleza cotidiana del hábitat terrestre hipostasiado en espacio significa el final de la metafísica. Ahora comienza la era de la hiperrealidad. Lo que quiero decir es esto: aquello que se proyectaba psicológica y mentalmente, lo que solía vivir en la tierra como metáfora, como escena mental o metafórica, a partir de ahora es proyectado a la realidad, sin ninguna metáfora, en un espacio absoluto que es también el de la simulación.⁵⁰

⁴⁸ Baudrillard, Jean. **El extasis de la comunicación**, en **La postmodernidad**, Ob.Cit.Pag.187.

⁴⁹ Baudrillard, Jean. Ob.Cit. Pag. 188.

⁵⁰

Baudrillard, Jean. Ob.Cit.Pag.190.

De ahí el resultado obsceno. Lo obsceno es lo que acaba con todo espejo, toda mirada, toda imagen. El exceso de realismo o hiperrealismo deviene en obscenidad, poniendo fin a toda representación. Lo representable implica una mediación entre lo velado (nunca sujeto a su pleno develamiento) y lo representado (imagen, símbolo, creencia, ilusión; nunca fiel a lo velado). El primero se muestra y se oculta, el segundo solo representa una parte del primero.

Así pues, ya no es la tradicional obscenidad lo que está oculto, reprimido, prohibido o es oscuro, por el contrario, es la obscenidad de lo visible, de lo demasiado visible, de lo más visible que lo visible. Es la obscenidad de lo que ya no tiene ningún secreto, de lo que se disuelve por completo en información y comunicación⁵¹

⁵¹ Baudrillard, Jean. Ob.Cit.P.194.

CAPÍTULO V

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE ERIC VOEGELIN

1.- Sobre el autor

Eric Hermann Wilhelm Voegelin de alguna manera rompe (aunque también continúa) - como otros pensadores alemanes - la tradición del pensador alemán. Rompe porque, si bien es alemán también es judío (vale recordar a Hannah Arendt y Karl Marx por un lado), razón por la que es perseguido por el nazismo, en virtud de lo cual huye y es bien recibido en Estados Unidos (al igual que los también pensadores alemanes Albert Einstein, Bertolt Brecht, Leo Strauss o Thomas Mann por citar algunos entre otros).

Por otro lado, esto no le impide ser parte y a su vez continuar con la tradición alemana, reemplazando a Max Weber en su cátedra en Múnich y siendo reconocido por su rigurosidad de pensamiento.

De tal manera que, se transforma en un hombre de dos mundos (europeo- americano; judío- alemán) pudiendo quizás agregar un tercero (el de la persecución).

Nació en Köln (Colonia) el 3 de enero de 1901 y falleció en Palo Alto (centro del actual Silicon Valley donde la tecnología muestra hoy sus mayores innovaciones globales) el 19 de enero de 1985.

Si bien se formó en derecho en la ciudad de Viena, nada menos que con Hans Kelsen (jurista y maestro del Positivismo Jurídico), su pensamiento terminó por posicionarse en las antípodas de este. Hizo un trabajo postdoctoral en Estados Unidos entre 1924 y 1926 para luego enseñar en la Universidad de Viena después de su habilitación en 1928.

Publicó dos libros analizando el racismo en 1933 y eso lo forzó a huir de Austria en 1938 con la anexión de esta a Alemania, exiliándose finalmente en Estados Unidos. Allí obtuvo la ciudadanía estadounidense en 1944.

Primero se asentó en Louisiana, hasta que en 1958 decidió regresar a Alemania, más precisamente a la ciudad de Múnich para ocupar la cátedra que había dejado vacía Max Weber y fundar allí el "Institut für Politische Wissenschaft"⁵² (hasta hoy uno de los más prestigiosos de Alemania y de toda Europa). Allí estuvo más de una década para finalmente regresar a Estados Unidos, donde pasó todo el período entre 1969 y 1985, esta vez en la "Hoover Institution" de la Universidad de Stanford, California.

Precisamente en 1938, con la anexión mencionada y su posterior huída del país, Voegelin trata de comprender el proceso histórico que se va desarrollando en sus "*Religiones Políticas*" donde estudió a movimientos totalitarios, tal es el caso del fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo, cuyo ascenso se observaba claramente. A pesar de las diferencias ideológicas, estas concepciones tenían algo en común: "*Véían lo divino en contenidos parciales del mundo*".⁵³

⁵² Instituto de Ciencias Políticas Hermanos Scholl (Geschwister Scholl) de la Universidad Ludwig Maximilian de Múnich y que lleva su nombre por los hermanos Scholl, jóvenes adolescentes condenados a muerte por oponerse al nazismo.

⁵³ Voegelin, Eric. **El asesinato de Dios y otros escritos políticos**. Prólogo de Peter Opitz. Hydra. Primera Edición. Buenos Aires. 2009. Traducido por Esteban Amador. Título original: Eric Voegelin Gnosis-These vor dem Horizont seiner Kritik der Moderne (2009), Wissenschaft, Politik und Gnosis (1959), Der Gottesmord(1959), Religionsersatz, Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit (1960), Ancient Gnosis und Modern Politics- An Outline (1962).Pag.15.

Cuando la existencia colectiva intramundana toma el lugar de Dios, la persona se torna un miembro al servicio del contenido sagrado del mundo, ... al formar parte de la religiosidad intramundana el hombre acepta este lugar, se torna a sí mismo como herramienta, como un engranaje hegeliano del gran todo y se somete de buen grado a los medios técnicos a través de los cuales la organización del colectivo lo incorpora.⁵⁴

Voegelin suele ser descrito como un filósofo político, un filósofo de la historia, un filósofo de la conciencia; pero la mayoría de las veces su trabajo es caracterizado como ciencia política y él mismo lo cataloga como teología política.

Gebhardt señala, que es más apropiado acotarse en este análisis, particularmente a una asignación - mucho más precisa - y que él mismo Voegelin utilizaba habitualmente acerca de su empresa intelectual. Su objeto de estudio era *“la ciencia del orden de la existencia humana en la sociedad y en la historia”*.⁵⁵

Sus obras han sido poco comprendidas y utilizadas por teóricos, pensadores o políticos tanto de derecha como de izquierda para justificar sus posiciones. Nada más alejado de la idea de Voegelin.

Algunos lo describen como un místico, otros como un religioso, y otros como un pensador con falta de rigor.⁵⁶

Todas ellas resultan ser visiones parciales, dado que si bien es cierto que su obra no es sistemática y más aún padece de rupturas, también es cierto que se caracteriza por su erudición, y presupone en el lector similar formación y bagaje bibliográfico tal como el que él mismo poseía.

A pesar de eso, no es un pensador abstracto sino práctico y concreto, expresándose esto en los puntos de interés que toma y también en el concepto de *“experiencia”* por sobre la *“idea”*.

Quizás en esta frase, se resume una interesante perspectiva del diagnóstico histórico de la época y la función social del filósofo:

¿En que reside pues esta tan mentada crisis de la filosofía? Únicamente en que, en virtud de diversos motivos históricos, se derrumbaron las coordenadas de la imagen del mundo y la del hombre que se apoyan en creencias compartidas, en consecuencia, sobre todo el que filosofe recae la tremenda carga de construir en soledad un sistema similar de ordenamiento, sea este más o menos bueno- una tarea a cuya altura se hallan sólo unos pocos....Debe tenerse claro que esta crisis no puede resolverse por medio de esfuerzos filosóficos. El filósofo no puede hacer otra cosa que vérselas, mal o bien, con esta crisis- que todavía puede durar por siglos⁵⁷

2.- Obra

El carácter fragmentario del tomo final de *“Order and History”*, su título y el inconcluso análisis sobre Hegel muestran a Voegelin como un filósofo que en ningún momento se dio por satisfecho con los resultados de su investigación, sino que continuamente los puso a prueba y se empeñó en profundizarlos. En ese sentido, el autor de una reseña en el *Times Literary Supplement* caracteriza a Voegelin en 1953 como un pensador que se encuentra en permanente movimiento espiritual, sin consideración para con sus lectores y las

⁵⁴ Voegelin, Eric. **El asesinato de Dios y otros escritos políticos**. Ob. Cit. Pag. 16.

⁵⁵ Gebhardt, Jürgen. **The vocation of the Scholar**, in *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*. University of Missouri Press. Columbia. Missouri. 1997. Pag. 11.

⁵⁶ Entre los primeros encontramos desde naturalistas como cristianos y entre los segundos a los positivistas como Kelsen.

⁵⁷ Voegelin, Eric. **El asesinato de Dios y otros escritos políticos**. Ob.Cit. Pag.11.

posibilidades que estos tendrían de seguirle el paso: si descansamos un momento en la sombra de su sabiduría, miramos hacia arriba y ya está afuera del alcance de la visión.⁵⁸

En tal sentido, Peter Opitz, uno de los mayores especialistas en Voegelin y discípulo de éste, distingue tres claras etapas en el pensamiento del autor.

Luego de que a comienzos de los años 50 renunciara a su concepto de “religiones políticas” en favor de la tesis de la “gnosis”, ahora, en la segunda mitad de los años 60, abandona también esta tesis y la sustituye con las categorías de una “pneumatología”. El nuevo punto de partida para el esclarecimiento de la modernidad se encuentra en estrecha relación con la profunda revisión de su concepción esbozada en 1956, en el tomo introductorio de “Order and History”...el tomo IV no se publicó en 1958 como estaba previsto, sino recién 16 años después en 1974 y llevó el título “The Ecumenic Age” (La Edad Ecuménica). En su extensa introducción Voegelin explica el retraso de la publicación en virtud de profundos cambios en su concepción que habrían surgido de los nuevos estudios y de un voluminoso material de fuentes.⁵⁹

En el primer intento, expresado en “Religiones Políticas”⁶⁰, el autor reconstruye el proceso por medio del cual, la cultura comunitaria cristiana es desplazada por una religiosidad intramundana que toma forma ideológica en los movimientos de masas del comunismo, fascismo y nacionalsocialismo, entre otros. Voegelin encuentra en la primera etapa de su obra debilidades en la fundamentación y consideraba impreciso el uso que se había dado al concepto de religión.

Aquí su objetivo es producir una crítica al totalitarismo nazi que exceda el reduccionismo implícito en la evaluación historiográfica y lo ubique como simple evento en la historia. Este fenómeno totalitario es parte de la ruptura entre política y ontología.⁶¹

En la segunda etapa, reflejada en su trabajo “*History of Political Ideas*”, encuentra la explicación lineal a la crisis de este tiempo, particularmente en un proceso de más de mil años, cuyos orígenes espirituales se remontaban a la tradición del judaísmo y del cristianismo temprano, conceptualizando en “*New Science of Politics*” al identificarlo como el avance del gnosticismo.

Luego, como ya hemos expresado, toma distancia de este concepto de gnosis para desplazar su pensamiento hacia una filosofía de la conciencia a mediados de los años 60.

En resumen, dos grandes temas recorren la obra de Voegelin y a lo largo de los años y las décadas se retoman con variaciones y adaptaciones siempre nuevas. Uno de ellos es la preocupación por la profunda crisis espiritual – aquí se encuentra ya tempranamente el concepto de enfermedad- en la cual Voegelin, como otros pensadores, ve sumergido al mundo occidental, así como los esfuerzos tendientes no sólo a identificar las causas espirituales profundas de esa crisis, sino también a reconstruir los procesos en los cuales se desplegó. El otro gran tema es la búsqueda de caminos para subsanarla. Ambos temas- tanto el diagnóstico como la terapia- están estrechamente relacionados y convergen en una filosofía del orden y la historia.⁶²

⁵⁸ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Prólogo de Peter Opitz. Pág.65

⁵⁹ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Prólogo de Peter Opitz. Pág.48/9.

⁶⁰ Voegelin, Eric. **Las religiones políticas**. Trotta. Madrid. 2014. Títulos originales: *The Political Religion and Science, Politics and Gnosticism. Two Essays*. Traducido por Manuel Abella Martínez y Pedro García Guirao.

⁶¹ Chignola, Sandro. **Fetichism with the norm and symbols of politics**. Occasional Papers. No.10. Voegeliniana. Pág.65.

⁶² Voegelin Eric. Ob.Cit. Prólogo de Peter Opitz.Pág.61.

Además, es interesante mencionar a Michael Morrissey⁶³, quien distingue tres etapas en la obra de Voegelin. Los escritos tempranos (1928-50), los medios (1951-59) entre los que se destacan: La Nueva Ciencia de la Política, Orden e Historia, Israel y la Revelación, Polis y Filosofía, Platón y Aristóteles, entre otros. Luego, el tercer periodo (1960-74) o la etapa previa a su período final, con escritos tales como: La Edad Ecuménica, La Visión Paulina de la Transfiguración, La unidad de la Humanidad, el Balance de la Conciencia. Finalmente, sus últimos escritos (1975-85): La búsqueda meditativa de un orden trascendente, La paradoja de la conciencia, las ambigüedades simbólicas de la presencia divina, Hesíodo y Recuerdo.

3.- Conceptos principales

A pesar de las rupturas y los cambios que ha experimentado argumentalmente, algunos de los conceptos trabajados por Voegelin a lo largo de toda su obra, permanecen inalterables, no sólo como conceptos sino también como símbolos de comprensión, entre los que se pueden mencionar los siguientes:

Gnosticismo

Voegelin lo califica como *“la redención de sí a través del saber”*.⁶⁴

*“En la gnosis parusística se trata de destruir el orden del ser, experimentado como imperfecto e injusto, y sustituirlo por un orden perfecto y justo procedente de la potencia creadora del hombre”*⁶⁵

Como bien expresa Prader⁶⁶ hay dos puntos centrales en el pensamiento de Voegelin en su tesis gnóstica: *“por un lado la pérdida de toda racionalidad en reconocer las fronteras humanas hacia la trascendencia y por otro una redivinización, y por ende un endiosamiento de la sociedad”*⁶⁷

El gnóstico está insatisfecho con su situación, los males de la misma pueden atribuirse a que el mundo está constitutivamente mal organizado, es posible la redención de los males de este mundo, es preciso que el orden del ser se altere a lo largo de un proceso histórico y que es necesaria la creencia en que una alteración del orden del ser que tenga como efecto la redención está al alcance de la acción humana.⁶⁸

Como ya hemos expuesto, la Gnosis es su primera línea investigativa para comprender la profundidad de la crisis moderna, habiendo hecho de ella un punto lineal iniciado en la antigüedad y que se expande hasta la modernidad.

Se torna cada vez más claro el continuum desde el cristianismo temprano, pasando por el fenómeno de las sectas de la Edad Media hasta la Ideología secularizada. En este momento yo interpretaría definitivamente las ideas políticas “modernas”, (desde la Reforma) como la secularización de la gnosis sectaria.⁶⁹

⁶³ Morrissey, Michael P. **Consciousness and Transcendence. The Theology of Eric Voegelin.** University of Notre Dame Press. Indiana. USA. 1994.

⁶⁴ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Prólogo de Peter Opitz. Pag.80

⁶⁵ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Prólogo de Peter Opitz. Pag.125

⁶⁶ Prader, Johanna. **Der Gnostische Wahn.** Eric Voegelin und die Zerstörung menschlicher Ordnung in der Moderne. Passagen Verlag, Viena, 2006. Traducción propia del título: La Ilusión gnóstica, Eric Voegelin y la destrucción del Orden en la Modernidad.

⁶⁷ Prader, Johanna. Ob. Cit.Pag.74. “Zum einen der zunehmende Verlust jener Rationalität, die die menschlichen Grenzen zur Transzendenz hin anerkennt, und zum anderen eine Re-Divinisation, das heisst Vergottung der Gesellschaft.“

⁶⁸ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Prólogo de Peter Opitz. Pag.154

⁶⁹ Voegelin, Eric. **Wagner/Weiss, Briefwechsel 1938-195.** Pag.378. Carta de Voegelin a Alfred Schulz.

A esta tesis se suma Holweck al expresar que no puede comprenderse la modernidad sin el gnosticismo.⁷⁰

En el momento que Voegelin descubre nuevos materiales, que lo llevan a encontrar el origen de la gnosis moderna en la edad media y no en la antigüedad, es entonces cuando abandona esta línea de investigación.

Sin embargo, en el concepto de la Gnosis, en el conocimiento, sigue viendo la idea de una tentación respecto a suplantar al mito antiguo y luego en consecuencia a Dios, por un inmanentismo que posiciona al hombre en el centro de la realidad.

Si en la Antigüedad los mitos, por medio de los ritos, simbolizaban la unión del orden cósmico con el microcosmos social y con el hombre, la búsqueda de conocimiento por el hombre lo independiza (o pretende hacerlo). Esto transforma esa relación entre inmanencia-trascendencia en solo una posición inmanente, dando lugar a lo que luego desarrollará en su trabajo "*Religiones Políticas*" como ideologías, revoluciones, movimientos de masas que pretenden "*transformar la realidad*".

Si por realidad entendemos la "*experiencia*" entre orden social, cósmico, divino y subjetivo, seguramente estaríamos de acuerdo con Voegelin acerca de que todo lo que intervenga en pos de una mejor existencia resulta ser bienvenido.

Pero hay que tener en cuenta que la existencia está acorralada por lo que los antiguos describieron como los males de los cuales ningún ser humano puede evadirse.

A decir de Hesíodo:

Se trata de la pobreza, la enfermedad, la muerte, el yugo del trabajo y las privaciones sexuales. El peso de la existencia adquiere principalmente esas formas y con estas se vinculan las imágenes de la sociedad que aseguran la redención específica para algunas de ellas.⁷¹

Si hay "*males*" de los cuales no podemos evadirnos, ni evitar en nuestra existencia, entonces plantear la ilusión de que eso es posible prepara el camino para la ideología.⁷²

Conciencia

En la evolución conceptual de Voegelin, tal como se ha descrito, se produce el paso del concepto de "*idea*" (la idea de la Gnosis como línea explicativa de la crisis moderna) al de "*experiencia*", lo cual implicó un desarrollo nuevo que se denomina Filosofía de la Conciencia.

"*La filosofía de la conciencia es el núcleo de una filosofía de la política*" expresa Voegelin en su "*Anamnesis*".⁷³

Allí advierte que los problemas del orden humano en la sociedad y la historia, surgen del orden de la conciencia (Die Ordnung des Bewusstseins).

⁷⁰ Hollbeck, Thomas. **Wie legitim ist die Moderne?** Occasional Papers. 2003. Voegeliniana.No.32.

⁷¹ Voegelin. Eric. „Sustituto de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época” en **El asesinato de Dios y otros escritos políticos**. Ob. Cit. Pag.149.

⁷² Sin embargo, no toda ideología pretendía constituir un paraíso terrenal. Algunas se construyeron sobre lógicas mas defensivas o reivindicativas.

⁷³ Voegelin. Eric. **Anamnesis**. Zur Theorie der Geschichte und Politik. Munich.1966. Nueva edición. Karl Alber. 2005.

Voegelin realiza una discriminación entre una conciencia ordenada y otra desordenada, las que conforman dos caras de una misma moneda, describiendo a esta última como parte de una “*pneumopatología*” asimilable a una “*enfermedad espiritual*”.

Filosofía de la Historia y Orden

Ambos conceptos están estrechamente vinculados, pues la idea de un orden que rige a lo largo de las etapas históricas denota la idea de una linealidad histórica.

Si bien Voegelin quiere desprenderse, desde un origen, de la idea de progreso moderno, no se aparta de la búsqueda de un concepto lineal que una las etapas históricas. Esto acaba con el mismo, en la segunda etapa de su obra, cuando redescubre otra filosofía de la historia y por ende de la conciencia.

“Debo concluir: el proceso de la historia y del orden como puede ser discernido, no es un cuento para ser contado desde el comienzo hasta su final feliz o infeliz, es un misterio en proceso de revelación”⁷⁴

He aquí, que la historia es un fenómeno incomprensible, solo entendible como Misterio, pero no un misterio pasivo o una cuestión de fe, sino como un proceso en el cual algo se va revelando. Por ende, es un proceso dinámico y creador, donde la verdad se despliega, pero nunca como realmente es sino en forma de misterio.

Trascendentalismo vs. inmanentismo

En todos los movimientos gnósticos se trata de abolir la constitución del ser que se origina en el ser divino-trascendente y sustituirla por un orden del ser inmanente al mundo, cuya consumación se encuentra en poder de la acción humana. Se trata de alterar la estructura del mundo, percibido como deficiente, de modo tal que surja uno nuevo, satisfactorio. De esta manera, las distintas variantes de la inmanentización son los símbolos jerárquicamente dominantes, y a ellos se subordinan los otros complejos simbólicos como posibilidades expresivas secundarias de la voluntad de inmanencia.⁷⁵

Es pues el conocimiento la forma de acercarse a la verdad, pero ella habita exclusivamente en lo conocido y en el hombre. La insatisfacción con el mundo nos impulsa a conocerlo para cambiarlo, pero dicho cambio es a costa del otro mundo, es decir del mundo trascendente.

Y es ahí, donde al no poder conocerlo lo negamos, haciendo del mundo conocido, el único. Es la capacidad de conocer en sentido consciente lo que determina el reconocimiento de la existencia de un mundo y por ende la negación u ocultamiento del otro.

Transformación de la realidad. Ideologías, revoluciones, contractualismo liberal

El paradigma moderno de transformar la realidad bajo las formas de una redención por medio de ideologías, es parte del “*nosos*” del tiempo.

⁷⁴ The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 17. **Order and History**. Volume IV. **The Ecumenic Age**. 2000. University of Missouri Press, Columbia, Missouri, USA. Pag.51. Originally published: Baton Rouge. Louisiana State University Press, 1956-1987. Traducción Propia. “I have to conclude: The process of history and such order as can be discerned in it, is not a story to be told from the beginning to its happy, or unhappy-end, it is a MYSTERY in PROCESS OF REVELATION”

⁷⁵ The Collected Works of Eric Voegelin. Ob. Cit. Pag.169.

La enfermedad espiritual (pneumopatología) que no busca una mejora de una situación sino la redención de la realidad. Transformar es redimir, es concretar el cielo en la tierra, olvidando el cielo.

No es que aquí el autor niegue la posibilidad de transformar la realidad como manera de mejorar la vida humana sobre la tierra; sino que esa transformación, desvinculada de lo trascendente, ha originado en la práctica de los totalitarismos contemporáneos la falsa idea del “*cielo en la tierra*”. Es esa falsa idea la que engendra violencia y no redención.

En la tensión entre imanentismo y trascendentalismo planteada por Voegelin, no se trata de hacer primar a uno por encima del otro, sino de encontrar una relación de armonía y a su vez de tensión entre ambas, donde el cosmos se integre al orden social y éste al mundo subjetivo o de la conciencia humana.

Experiencia humana: Conciencia, orden social, orden divino y cosmos

Destacar el cambio o transformación del orden social por sobre los otros tres ejes del “*Sistema Existencia*”, redundante en una parcialización de la realidad humana que es lo que la Ciencia Moderna y sus sucesivas ideologías propusieron.

Transformar la realidad es transformar el ámbito de la experiencia humana en todos sus aspectos. La mera transformación de uno de los aspectos (el social), desvinculado del personal, el cósmico y el divino derivan en una transformación “*menor*” por sobre la “*mayor*”; y en vez de quitar al hombre de su insatisfacción e incompletud, lo instalan definitivamente en ella.

Además de los movimientos de masas como el comunismo, socialismo, fascismo, nazismo, entre otros, Voegelin ubica también a las corrientes de pensamiento como el positivismo, el psicoanálisis, contractualismo liberal, etc. entre las corrientes de transformación o cambio de la realidad “*parciales*”, que en algunos casos han derivado en la justificación de masacres colectivas para su presunto cumplimiento, mientras que en otros casos derivó en grandes padecimientos, sufrimientos humanos y de mínima, en ilusiones carentes de sustento.

4.- La Edad Ecuménica

a)

Debemos aclarar algunos puntos importantes para facilitar la comprensión de este tema. En primer lugar, reiterar que el concepto de “*existencia*” está asociado al de “*experiencia*”, donde ésta no es exclusivamente individual, sino que forma un tetragramaton.

La experiencia “*psicológica*” del individuo, a través de la “*conciencia*”, se interrelaciona con la “*experiencia*” en lo social, lo cósmico y lo divino. Es decir que la “*experiencia*” está conformada por una mesa de cuatro patas: psicológica, social, cósmica y divina.

Cualquiera de estos elementos que falte, harán disminuir nuestra “*experiencia*” y como tal nuestra “*existencia*” se verá debilitada. La ruptura moderna con las “*experiencias trascendentes*” ha sido parte de un proceso de ruptura del propio sujeto moderno con su propia “*experiencia*”.

Con la idea o ilusión de ganar mayor autonomía y romper el yugo de las estructuras religiosas tradicionales (medievales), el individuo moderno produce una ruptura con toda experiencia trascendente, cayendo en la trampa de pensar que la presunta autonomía individual lo iba a liberar, y sin embargo vuelve a ser dominado por una interpretación antropocéntrica que lo parcializa, lo aísla y obviamente lo deshumaniza.

En el caso de la filosofía política de Voegelin, este tetragramaton es el orden al que quiere vincular con la historia. Pero dicho orden, no se manifiesta sino a través de símbolos y mitos. Es un orden que debe ser mediado (no mediatizado en términos de la comunicación televisiva, que más que afirmarlo, lo niega).

Ese orden, es mediado a través de símbolos como las instituciones, las tradiciones, los ritos, y también los mitos como relatos, textos de interpretación que cada tipo de sociedad desarrolla a través del lenguaje oral o escrito.

De ahí la existencia de civilizaciones que hayan transitado por medio de lo espiritual (experiencia neumática) o del conocimiento filosófico (experiencia noética) una mayor aproximación a la experiencia de verdad, uniendo la psiquis al mundo social, a lo cósmico y a lo divino.

En términos de representación, los líderes de estas sociedades eran mediadores entre su pueblo y lo trascendente, y en algunos casos eran considerados la encarnación misma de la divinidad.

El paradigma moderno sustituye ese vínculo de cuatro puntas quitándole dos (lo cósmico y lo divino), estableciendo la ilusión del denominado “*Contrato Social*”.

Esta visión contractualista moderna exige al hombre de todo compromiso trascendente y lo legitima en un criterio donde el eje justificador corresponde a las mayorías.

Es decir, se adopta un criterio cuantitativo para definir lo valioso y sus criterios (Bueno-malo, placer-dolor, vida-muerte, entre otros).

Para Voegelin sin embargo, esta ruptura no sucede en lo que denominamos Modernidad. De hecho, niega las categorizaciones históricas de Antigüedad, Edad Media y Moderna. Esta ruptura la ubica en la Edad Ecuménica.

Y aquí surge otro concepto que Voegelin incorpora de Platón y es el de “*Metaxy*” que es un estado de la conciencia “*entre medio*” de la realidad sensible y la Verdad o Fundamento del Ser. Es un “*in between*” que habita nuestra conciencia y cuyo estado nos permite “*oscilar*” entre dos mundos: el mundano o visible y el trascendente.

A través de la experiencia religiosa o filosófica, el ser humano puede experimentar lo trascendente.

b)

Luego de 17 años de la aparición del volumen II y III de “*Order and History*” Voegelin publica la que es considerada una de sus más grandes obras: *La Edad Ecuménica*.

Durante ese período se dedicó a tareas administrativas en Múnich fundando el Instituto de Ciencia Política y escribiendo solo dos libros: “*Science, Politics and Constitution*” y “*Anamnesis*”, así como la publicación de casi 30 artículos para revistas y libros.

La clave para comprender esta obra de Voegelin, reside paradójicamente en los primeros renglones de esta, cuando anuncia que *The Ecumenic Age* “*breaks with the program I have developed for Order and History*”, ésto es que la obra “*rompe con el programa que había desarrollado para Orden e Historia*”.

El mismo autor reconoce un quiebre, no una continuidad como originalmente había concebido.

La sentencia original del prefacio formulaba el principio que pretendió gobernar los seis volúmenes proyectados: El orden de la historia emerge de la historia del Orden. La Historia fue concebida como un proceso de diferenciación creciente interna dentro del orden del ser en el cual el hombre participa por su existencia.⁷⁶

De ahí la organización original de los volúmenes de “Orden e Historia” de acuerdo a los tipos de orden:

- 1.- La organización imperial del antiguo cercano oriente y su existencia en la forma del mito cosmológico.
- 2.- La forma de la revelación en la existencia en la historia desarrollada por Moisés y los profetas del pueblo elegido.
- 3.- La Polis, el mito helénico y el desarrollo de la filosofía como simbolismo del orden.
- 4.- Los imperios multi civilizatorios desde Alejandro y la irrupción del Cristianismo.
- 5.- El estado nación moderno y el surgimiento del Gnosticismo moderno como forma simbólica del poder.

Sin embargo, como el mismo Voegelin confiesa “*el estudio no pudo llegar a la conclusión proyectada*”.⁷⁷

Los descubrimientos y hallazgos de obras medievales sobre el gnosticismo, sumado a la propia confesión de Voegelin respecto de algunas inconsistencias en su propia obra y carencias de argumentaciones sólidas; hicieron que el autor reconociera un presunto fracaso, pero a costa de posibilitar a su vez, el reconocimiento de una honestidad intelectual única y el armado del volumen final como una de las piezas también únicas del pensamiento filosófico-político contemporáneo.

La era ecuménica alude a un período en la historia de la humanidad que se extendería desde el surgimiento del imperio persa hasta la caída del Imperio Romano.

Es un concepto novedoso que no está establecido en la ciencia política moderna y de ahí su dificultad de interpretación. Pues no es nada más y nada menos que eso, una interpretación de un tiempo histórico, siguiendo categorías interpretativas distintas a las tradicionales.

El comienzo de esta época se daría con el final de las civilizaciones de Israel y Grecia, siendo allí donde Voegelin ubica la ruptura y el paso de una etapa de relación entre la verdad de la existencia a través

⁷⁶ Voegelin, Eric. **Order and History**. Volumen IV. **The Ecumenic Age**. The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 17. University of Missouri Press. Columbia and London. Edited with an introduction by Michael Franz.2000. Pag.45. Traducción propia.

⁷⁷ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pag. 46 :“As the work on the second sequence of volumes progressed, the structures that emerges from the historical orders and their symbolizations proved more complicated than I had anticipated...In the first place, as my knowledge of materials increased, the original list of five types of order and symbolization turned out to be regrettably limited...That situation was awkward enough. What ultimately broke the project”.

de la revelación y la filosofía; hacia una nueva etapa donde las nuevas sociedades se tornan pragmáticas y se alejan del paradigma anterior.

El concepto madre en este punto es “*la verdad de la existencia*” y he aquí una de las novedades del pensamiento político de Voegelin que, al igual que otros teólogos políticos, aluden a la “*existencia*” como “*experiencia*” de un entorno personal (psicológico), social, cósmico y divino.

Lo pragmático de la etapa “*ecuménica*” es que efectivamente se desvincula de lo “*no visible*”, de lo que no puede ver ni tocar, y en tal sentido “*lo cósmico*” y “*lo divino*” como experiencia de una naturaleza supramundana es corrido del ámbito de la “*experiencia*”.

En realidad, como toda categorización novedosa, Voegelin comprende que nada es tan blanco y negro. Por el contrario, evita incurrir en la simplificación (de una mala pedagogía) de considerar que Israel y Grecia eran paraísos terrenales habitados por seres que podían experimentar a la perfección la existencia en su plenitud.

Por el contrario, estas sociedades fueron inacabadas en tal sentido, dado que nunca estuvieron plenamente ordenadas en el camino de la “*revelación y la filosofía*”. De hecho, los representantes de estas expresiones vitales fueron perseguidos hasta la muerte (primeros cristianos, Jesús, Sócrates).

Voegelin alude, de alguna manera, a que la “*experiencia cósmica*” es interpretada por unos pocos a través de sus revelaciones, palabras, discursos u obras escritas. A lo que más arriba se ha descrito como Símbolos y Mitos.

Hoy en día se habla mucho del concepto “*plataforma digital*” para expresar el ámbito sobre el que se sostiene la tecnología.

Quizás podamos hablar de una “*plataforma existencial*” sobre la que una minoría plasma su experiencia vital e intenta persuadir al resto de seguir ese camino. Cuando ese camino finalmente ya no es aceptado mayoritariamente, se pasa al pragmatismo.

¿Qué es en nuestra postmodernidad, el número de una mayoría sino la mayor expresión de lo pragmático relacionado con la desvinculación con lo trascendente?

En igual sentido, cuando Voegelin describe la Era Ecuménica también puede entenderse como una gran simplificación, dada la vasta diversidad de imperios y expresiones del período de tiempo al que alude en su conceptualización (Persia, Macedonia, Imperio Romano, etc.).

La respuesta, al menos para el autor, sigue estando en su particular percepción de la ya mencionada “*plataforma existencial*” de cada etapa. Diríamos, del “*ethos*” de cada tiempo, no asociado a la costumbre de una mayoría sino a la encarnación trascendental o pragmática de una minoría.

Es aquí donde Voegelin expone otra idea interesante. Las dos etapas de alguna manera han tenido movimientos complementarios.

Por un lado, la universalidad del orden espiritual parece desprenderse hacia una Ecumene humana más que a una sociedad concreta como campo de realización. Por el otro lado los nuevos imperios tienden a expandirse

sobre toda la Ecumene y proveen de un orden institucional preparado y apto para recibir la sustancia espiritual.⁷⁸

Es decir que ambas etapas parecen mezclarse, una partiendo de una sustancia espiritual en pequeñas sociedades de las que huyen y otras expandiéndose territorialmente en términos de poder y preparando las condiciones para que la sustancia espiritual las penetre.

Uno de los autores que toma Voegelin para interpretar esta interrelación entre materia y espíritu, visible y no visible, etc. es Polibio⁷⁹, tanto es así que prácticamente da fundamento a su teoría sobre la base de los escritos de este.

*“La investigación sobre la naturaleza del imperio ecuménico puede ahora ser resumida tomando en cuenta la teoría Polibiana”*⁸⁰

La naturaleza se muestra elusiva, porque no hay ninguna sociedad concreta que pueda ser considerada el Sujeto del orden imperial. Polibio confirma esta observación: Ninguna sociedad individual, pero sí el amplio horizonte geográfico y civilizatorio del Mediterráneo y del Cercano Oriente, desde el Atlántico hacia el Índico, se transformaron en el teatro de la historia pragmática⁸¹

Este nuevo fenómeno requiere una nueva terminología, desde la cual no se puede más hablar de sociedades y su orden cuando los eventos convergen a su propia destrucción. Lo que aquí ocurre es la Ecumene. El término Ecumene, que originalmente significa nada más que el mundo inhabitado en el sentido de la geografía cultural, ha recibido de Polibio el significado técnico de significar a los pueblos que están arrojados en el proceso de la expansión imperial...pero este concepto para Polibio es un objeto de organización más que un sujeto...en vez de un diálogo platónico o un tratado aristotélico hay una pragmática polibiana. Los términos praxis, pragmatike historia, y pragmateia han recibido su significado de Polibio.⁸²

En tal sentido, la Ecumene no es un sujeto sino objeto de conquista y por eso su significado, es de algún modo incierto. De todos modos, no es el objeto de este trabajo el desarrollo de la teoría polibiana, sino que es importante, llegado este punto, aludir al origen de la concepción de Voegelin respecto a la Ecumene.

Como mencionamos, el término Ecumene alude originalmente al *“mundo inhabitado”* visto desde una mirada helénica. La Ecumene, según este nuevo sentido, no era una entidad dada de una vez y por todas, sino un objeto de exploración que podía disminuir o ampliarse en correspondencia con la expansión o contracción del poder imperial.

*“El emperador entonces devino en la protección divina del imperio en su capacidad de ‘agathos daimon tes oikumenes’, del bien divino de la Ecumene”*⁸³

La peculiar estructura de este campo social nos lleva a hablar de una Edad Ecuménica, significando el período en el cual un colectivo de sociedades concretas, que existían previamente de forma autónoma, fueron impulsadas (drawn) dentro de un ámbito de poder territorial a través de la expansión práctica desde varios centros. Este proceso tiene un origen reconocible en la expansión Iraní, y tiene su final identificable con la

⁷⁸ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.171.

⁷⁹ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.175.

⁸⁰ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.178.

⁸¹ Voegeli, Eric. Ob. Cit.Pág.178.

⁸² Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.179.

⁸³ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.189.

declinación del imperio romano, cuando la ecumene comienza a disociarse centrifugamente en el imperio Bizantino, islámico y las civilizaciones occidentales.⁸⁴

Por ello, la Edad Ecuménica, fue la edad de la expansión del cristianismo, pero también de su fracaso en cuanto a la imposibilidad de su universalización y su consiguiente retracción hacia Occidente.

⁸⁴ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pág.188.

CAPÍTULO VI

LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN ERIC VOEGELIN

1.- Fundamentos filosóficos políticos de Voegelin

En la extensa obra de Voegelin pueden advertirse ciertos temas que resultan recurrentes. Sobre algunos de ellos, mantuvo coherentemente su postura y sobre otros la fue modificando, tal como señalamos en el capítulo anterior.

El concepto de representación política parece no ser uno de sus puntos principales, sin embargo le dedicó apartados de gran extensión en una de sus obras más conocidas (*La Nueva Ciencia de la Política*), y a partir de ello podemos advertir que en realidad el concepto de la representación no es un aspecto lateral de su obra, sino el eje central de la misma.

Así lo afirma Bergbauer⁸⁵, al sostener que “*la representación es para Voegelin el fenómeno central de la ciencia política*”.

Al comienzo de “*La Nueva Ciencia*”, expresa:

La existencia del hombre en sociedad es existencia histórica, y si una teoría de la política profundiza en los principios, debe ser al mismo tiempo una teoría de la historia. Las siguientes disertaciones sobre el problema central de una teoría de la política- la representación- llevarán entonces el análisis más allá de una descripción de las que convencionalmente se llaman instituciones representativas, hacia la naturaleza de la representación como forma por la cual una sociedad política cobra existencia para la acción en la historia...el análisis no se detendrá en ese punto sino que procederá a una explicación de los símbolos por medio de los cuales las sociedades políticas se interpretan a sí mismas como representantes de una verdad trascendente...un análisis de la representación...se convertirá de hecho en una filosofía de la historia.⁸⁶

Nótese además lo importante de este comienzo, pues lisa y llanamente, Voegelin asocia la representación con la teoría política como si ambos fueran sinónimos. No se puede hablar de teoría política sino se alude a la representación. Por otro lado, no se puede hablar de representación sin hacer filosofía de la historia.

Previo a adentrarnos en el eje temático sobre la representación, es importante describir cómo se compone el esquema general de la interpretación de la realidad por parte de Voegelin. La historia del orden, dice Voegelin, es el orden de la historia.

¿A qué orden se refiere Voegelin? ¿Es un orden conservador como muchos aluden? ¿O tiene más que ver con un orden cósmico-espacial?

La historia es “*un misterio en proceso de revelación*” y Voegelin hace una distinción entre Ser y Existencia. El ser está asimilado a la trascendencia y la existencia a la experiencia.

Pero esa experiencia no se da solamente en la Inmanencia, sino que al formar parte de un orden, la experiencia humana se da tanto en la inmanencia como en la trascendencia.

⁸⁵ Bergbauer, Harald. *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*. Würzburg, 2000, Pag.243. “Die Repräsentation ist für Voegelin das zentrale politikwissenschaftliche Phänomen”. Traducción propia.

⁸⁶ Voegelin, Eric. *La Nueva Ciencia de la Política*. Ob. Cit. Pag. 13.

Algunos autores señalan que no solo se trata del orden en sí mismo sino de la búsqueda del orden y del rol de la fe.

Aceptamos en la fe el contexto de nuestra experiencia concreta en la búsqueda de la verdad. ¿Por qué? Porque la búsqueda de la verdad solo tiene sentido si la verdad que emerge de la profundidad es representativa de la verdad que está más allá de la verdad equivalente que expresa⁸⁷

¿Cómo se compone esta experiencia?

Para este autor, como ya se ha mencionado, la dimensión humana va a tener varios aspectos: el subjetivo o psicológico, el social, lo cósmico y lo divino.

El aspecto psicológico se expresa a través del lenguaje (o del inconsciente dirían los psicoanalistas)⁸⁸; el aspecto social se expresa por medio de instituciones; lo cósmico mediante mitos y la ciencia; y finalmente lo divino a través de ritos.

Estas formas de expresión, de las distintas dimensiones que asume la experiencia humana, Voegelin los denomina **SÍMBOLOS**. En tal sentido, los Símbolos operan como **MEDIACIÓN** entre el SER y la **EXISTENCIA**, y a la vez como **MEDIACIÓN** entre la **TRASCENDENCIA** y la **INMANENCIA**.

Todo este esquema representa un orden, que se manifiesta en la historia como misterio en proceso de revelación.

Por lo tanto, los primeros párrafos de “*La Nueva Ciencia*” de Voegelin aluden a esto:

Si queremos diseñar una nueva ciencia de la política lo primero que debemos aclarar es que abordar la teoría política es abordar la representación, pero no solamente a nivel instituciones (esto sería solo la forma de expresión de la dimensión social de la experiencia humana), sino en sentido existencial y en sentido trascendente. Para Möres, tiene Voegelin una concepción escatológica de la Historia a la cual corresponden distintos tipos de orden y de los cuales aparece una visión antropológica de apertura del hombre a la trascendencia.⁸⁹

De este sentido escatológico surge que en realidad Voegelin no solo va a hacer ciencia política o filosofía de la historia sino teología política.⁹⁰ De ahí que por restauración de la ciencia política entienda el retorno a la conciencia de los principios.

La comunidad del Ser (community of being) y su participante próximo, experimenta el Hombre en la conciencia. A la esencia del ser humano le pertenece la tensión existente entre las polaridades (polarities) de la comunidad del Ser. Pero al mismo tiempo le pertenece la participación en el ser (partnership in being). Como por ejemplo la participación (del hombre en la comunidad del Ser) por la naturaleza del hombre. La participación está ahí por resultado de la conciencia iluminada (luminous inward dimension or consciousness). Eso significa que la comunidad del Ser es reconocida por Unidad (oneness) y consustancialidad (consubstantiality). Esa interrelación le da a la conciencia y a la historia existencia

⁸⁷ Cooper, Barry. **The political theory of Eric Voegelin**. The Edwin Mellen Press. New York. 1986. Pag. 212. Traducción propia del texto original: “We accept on faith the context of our concrete experience in search for truth. Why? Because the search for truth makes sense only if the truth concretely brought up from the depth is representative of the truth beyond up from the equivalent truth it expresses.”

⁸⁸ En realidad, Voegelin no profundiza el tema del inconsciente. Su experiencia es fenomenológica y parte de la conciencia.

⁸⁹ Möres, Marc. **Metapolitik und Transzendenz**. Lit Verlag.Münster.2003. Traducción propia del título original: Metapolítica y trascendencia.

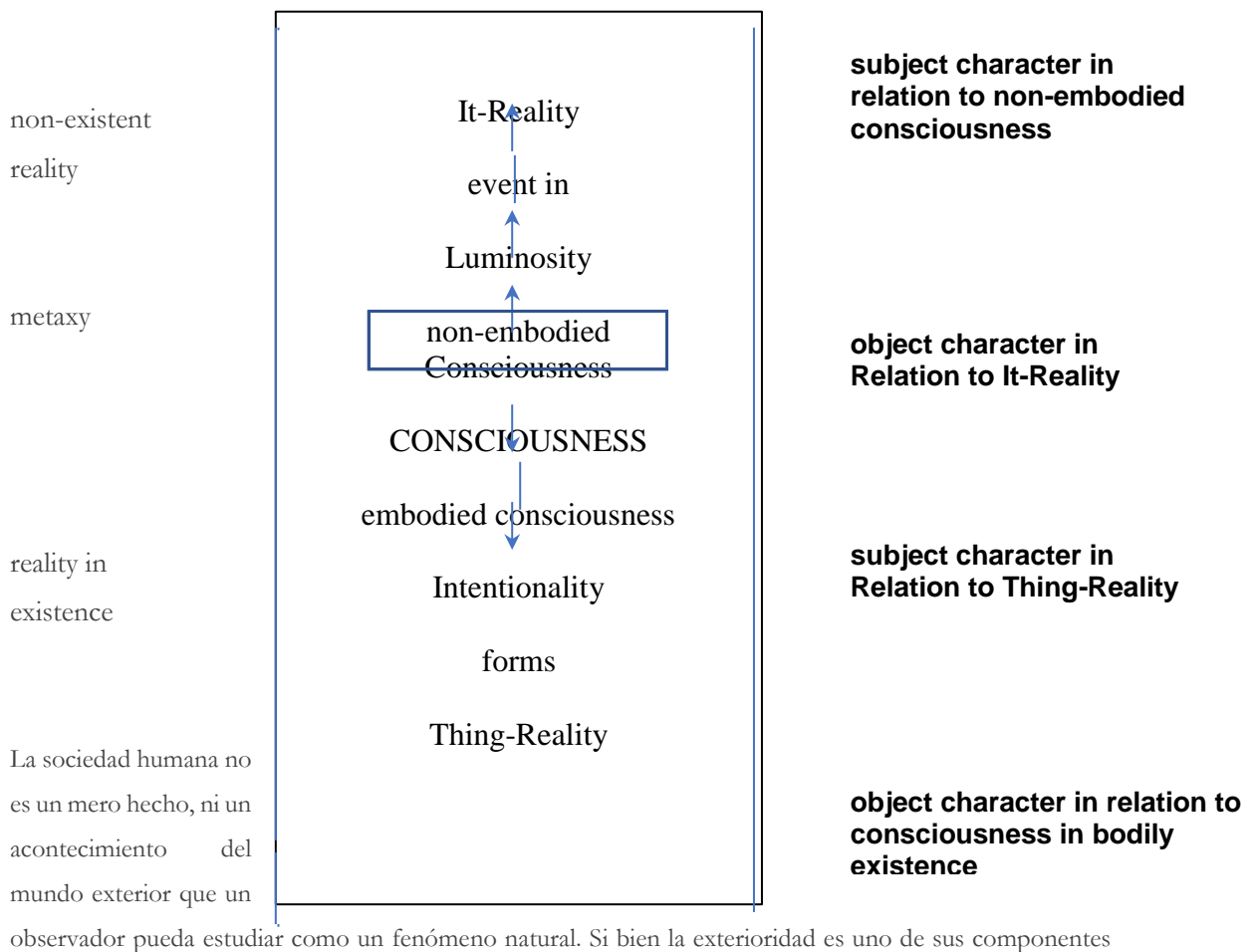
⁹⁰ Meier, Heinrich. **Das theologisch-politische Problem**. Metzler Verlag. Ulm. 2003. Traducción propia del título original: El Problema teológico político.

humana. La historia no es entonces una sucesión de acontecimientos en determinadas regiones o categorías de tiempo, sino el resultado y la manifestación del Orden de la Existencia humana como queda claro en la conciencia iluminada. De ahí viene la experiencia del Cosmos como “realidad no existente” (non-existent reality), en la tensión de la Existencia en el entremedio (in-between- Metaxy) tiene el hombre parte en esa realidad no existente, que lo impulsa hacia una búsqueda del orden y del fundamento.⁹¹

Este cuadro pretende mostrar lo arriba descrito.⁹²

Cuadro 1

Das Paradox des Bewußtseins



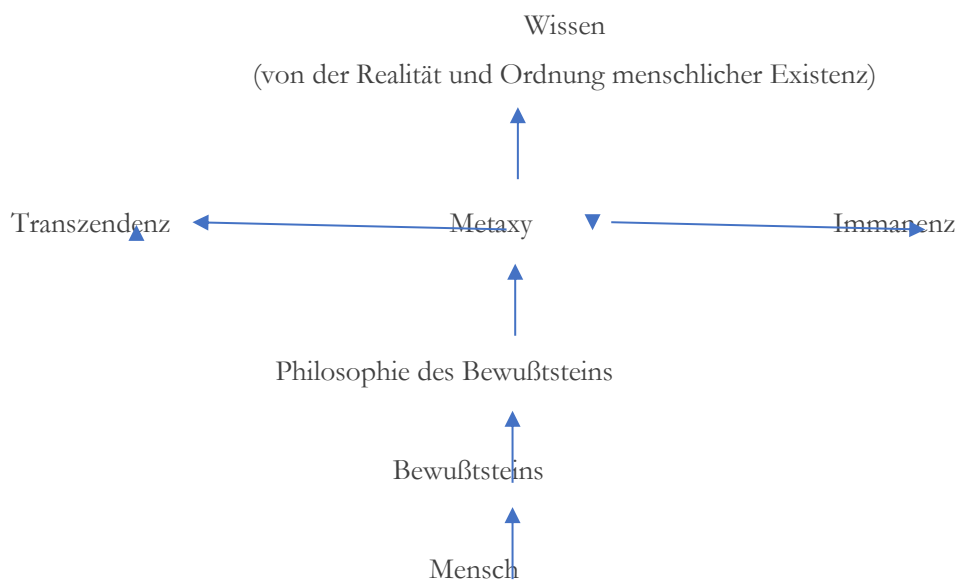
⁹¹ Kessler, Udo. **Die Wiederentdeckung der Transzendenz. Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins.** Königshausen & Neumann. Munich. 1955.Pag.22. Original: “Die Gemeinschaft des Seins (community of being) und seine Teilhabe daran erfährt der Mensch in Bewusstsein. Zum Wesen menschlichen Seins gehört die Spannung (tension), die zwischen en Polaritäten (polarities) der Gemeinschaft des Seins besteht. Aber gleichzeitig gehört die Partnerschaft im Sein (partnership in being) bzw. die Teilhabe (des Menschen an der Gemeinschaft des Seins) zur Natur des Menschen. Die Teilhabe ist dabei das Ergebnis eines „erhellten“ Bewusstseins (luminous inward dimension of consciousness)“

Das bedeutet, dass die Gemeinschaft des Seins gekennzeichnet ist von Einheit (oneness) and Wisengleichheit (consubstantiality). Diese Zusammenhänge prägen Bewusstsein und Geschichte menschlicher Existenz. Geschichte ist nach diesem Verständnis nicht Ereignisgeschichte in bestimmten Raum und Zeitkategorien sondern Ergebnis und Ausdruck der Ordnung menschlicher Existenz wie sie im erhellen Bewusstsein deutlich wird. Hinzu kommt die Erfahrung des Kosmos als „nicht-existenter Realität“ (non-existent reality). In der Spannung der Existenz im Zwischen (In Between, Metaxy) hat der Mensch Anteil an dieser nicht-existent Realität, der er sich bei seiner Suche nach dem Grund und nach Ordnung zu nähern versucht.“

⁹² Kessler, Udo. Ob. Cit. Pag.22.

importantes, es en su totalidad un pequeño mundo, un "kosmión", iluminado mediante significados desde el interior por los seres humanos que continuamente lo crean y lo producen como la forma y la condición de su autorrealización. Se ilumina mediante un elaborado simbolismo, en distintos grados de densidad y diferenciación – desde el rito, y a través del mito, hasta la teoría- y ese simbolismo lo ilumina con significado por cuanto los símbolos hacen que la estructura interna de tal "kosmión"...resulte transparente para el misterio de la esencia humana.⁹³

Cuadro 2



Eso es lo que expresa el cuadro de arriba.⁹⁴ Habitamos un espacio intermedio "metaxy" entre la immanencia y la trascendencia. La línea vertical denota el nivel del conocimiento desde el hombre, pasando por la conciencia (de ahí la filosofía de la conciencia) hasta el conocimiento de la realidad y del orden de la existencia humana.

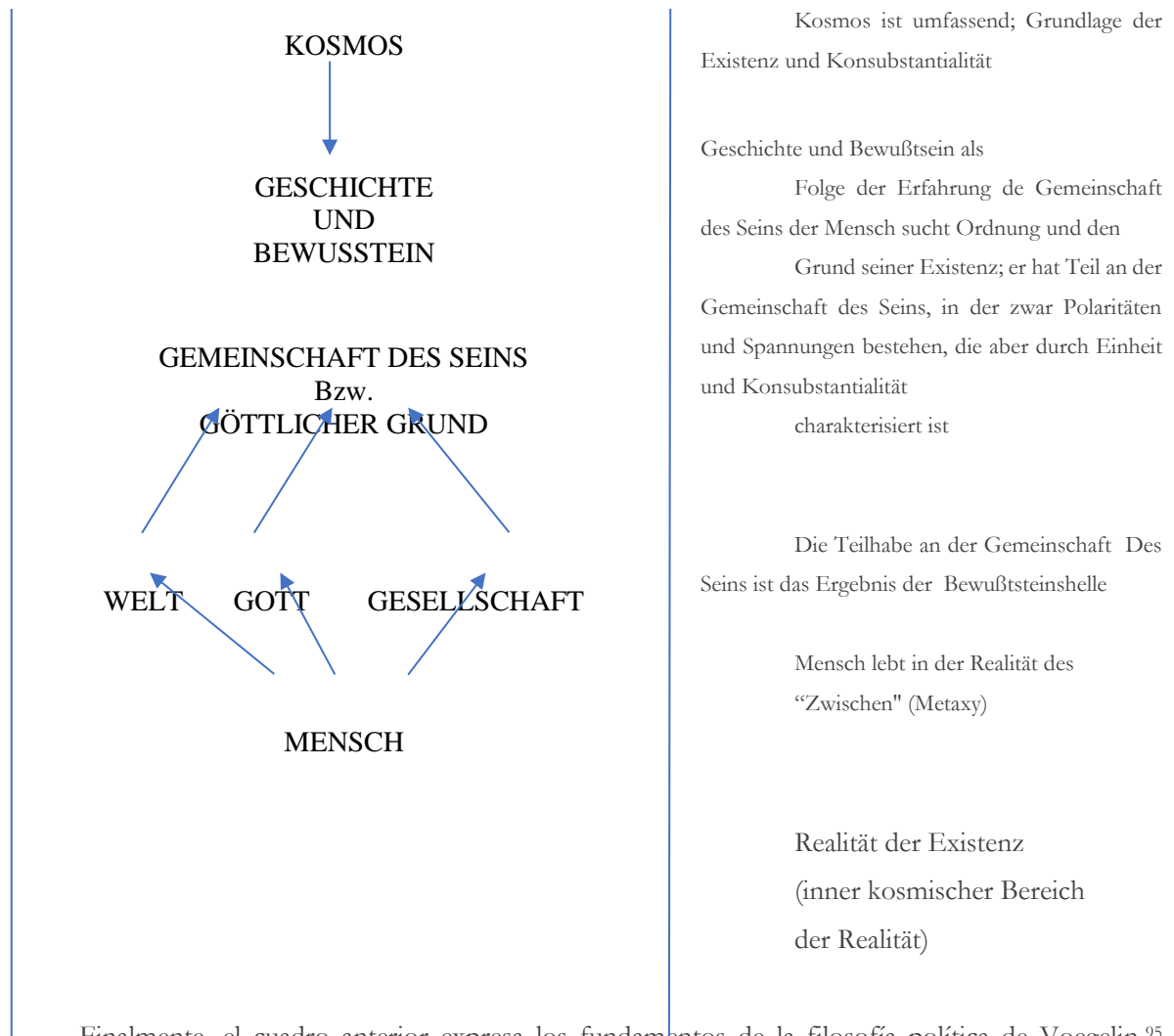
⁹³ Voegelin, Eric. *La Nueva Ciencia de la Política*. Ob. Cit. Pág.41.

⁹⁴ Kessler, Udo. Ob. Cit. Pág.25.

Cuadro 3

Grundzüge von Voegelins politischer Philosophie

nicht-existente Realität (außerkosmischer Bereich von Realität)



Finalmente, el cuadro anterior expresa los fundamentos de la filosofía política de Voegelin.⁹⁵ Vuelve a representar dos extremos entre la Realidad No Existente (zona extra cósmica de la Realidad) y una Realidad de la Existencia (zona intra cósmica de la Realidad).

Entre el cosmos y el hombre se expresa la Realidad. Este, parte del hombre y sigue con la sociedad, Dios y el mundo hacia la comunidad del Ser con fundamentos divinos. De ahí la Conciencia y la Historia se vinculan con el Cosmos.

El cosmos es completo y acabado y en el otro extremo el hombre habita la Metaxy (intermedio). La participación en la comunidad del ser, es el resultado de la iluminación de la conciencia.

⁹⁵ Kessler, Udo. Ob. Cit. Pág. 32.

La historia y la conciencia, como consecuencias de la experiencia de la comunidad del ser del hombre, buscan el orden y el fundamento de su existencia.

El hombre forma parte de la comunidad del Ser, en la cual existen Polaridades y Tensiones que son caracterizadas a través de la unidad y la consubstancialidad.

2.- Representación, tipos y características

Del esquema expuesto en el cuadro anterior, surgen para Voegelin distintos tipos de representación.

La primera, es la denominada institucional y es la que alude a las formas representativas que adopta un determinado Estado.

Puede haber representación institucional a través de partidos políticos (partidocrática) o sin ellos (movimientos de masas), por medio de parlamentos (parlamentaria), sin ellos (autocracias con comisiones de delegados) o puede adoptarse la forma representativa-institucional que cada sociedad desee de acuerdo a su cultura social y política.

Un claro ejemplo que pone Voegelin alude, entre otros, al debate en la representación occidental y oriental, por ese entonces en el mundo bipolar con el comunismo ruso, pero bien podría hoy ejemplificarse en el sistema representativo chino.

Los occidentales sostienen que no basta con el mecanismo de la representación, que el votante debe tener una opción genuina y que el monopolio del partido que asegura la constitución soviética hace que esa opción sea imposible. Los comunistas afirman que el verdadero representante debe hacer suyos los intereses del pueblo, que la exclusión de los partidos que representan intereses especiales es necesaria a los efectos de que las instituciones sean en verdad representativas, y que sólo los países en los que el partido comunista tiene asegurado el monopolio de la representación son auténticas democracias populares.⁹⁶

También la denomina “*representación descriptiva o elemental*”.⁹⁷

Muchos científicos políticos aluden a este tipo representativo cuando hablan de la teoría de la representación; y eso implica toda una definición, respecto no sólo al diagnóstico sino a la solución de una eventual crisis de representación.

Si se piensa únicamente en términos de representación institucional, se termina por simplificar la discusión y se niegan esquemas trascendentales, reduciendo la problemática a la Ciencia Política y a la búsqueda de mecanismos instrumentales nuevos que permitan “*representar mejor*”.

Este esquema es propio de una razón instrumental y es ampliamente aceptado en el marco de las discusiones políticas contemporáneas. De ahí que la discusión se circunscribe por ejemplo a pasar de un modelo D’Hont a uno de mayor proporcionalidad, o cambiar la elección por circunscripciones, imponer un sistema de tachas o eliminar listas sábanas. Por ende, es una discusión de derecho electoral.

⁹⁶ Voegelin, Eric. **La Nueva Ciencia de la Política**. Ob.Cit.49

⁹⁷ En alemán lo cita como “deskriptive Repräsentation”. La traducción al inglés lo toma como “elemental type” y la del francés como “descriptif” manteniendo la significación original.

El orden en el nivel descriptivo de la representación y la efectividad de las instituciones políticas dependen de cuánto influye la sustancia de una sociedad política en ellas y cuán fuerte y cerca esté esa sociedad política del Orden del Ser.⁹⁸

Pudo observarse la insuficiente distinción entre problemas elementales y existenciales. La persistente arrogación del símbolo “representación” a un tipo especial de articulación es un síntoma de provincialismo político y civilizacional, y los provincialismos de ese tipo pueden pasar a ser peligrosos cuando oscurecen la estructura de la realidad.⁹⁹

Por ello Voegelin concibe un segundo tipo. Este es el que comprende la representación existencial. El mismo alude, ya no a la forma institucional que una sociedad adopta, sino a la representación de la sociedad misma.

*“Las instituciones que en sentido descriptivo son representativas sólo mantienen su representatividad si también son representativas en sentido existencial”*¹⁰⁰

El concepto “existencial” alude aquí a la “existencia” de un nivel de organización superior y es el de la propia sociedad política en relación con otras sociedades de este tipo.

*“Si bien puede haber grandes desacuerdos respecto de si el gobierno soviético representa al pueblo, no puede haber ninguna duda de que el gobierno soviético representa a la sociedad soviética como sociedad política apta para actuar en la historia”*¹⁰¹

Bajo el título de sociedades políticas “aptas para la acción” se hacen evidentes unidades de poder que se distinguen con claridad en la historia.

Estas sociedades políticas adoptan distintos nombres a lo largo de la historia: imperios, reinos, estados, y representan a sociedades con determinados valores e ideas, tanto hacia adentro como hacia fuera.

Voegelin hace aquí una distinción interesante entre Agente y Representante. Palabras que en alemán tienen distinto sentido y significados: “Vertreter” y “Repräsentant”.

“Vertreter” es el agente. Por esta idea se entenderá a:

una persona a quien su superior facultó para llevar a cabo una tarea específica de acuerdo con las instrucciones recibidas. Mientras se entenderá por Representante a una persona que tiene la facultad para actuar por una sociedad en virtud de la posición que ocupa en la estructura de la comunidad, sin instrucciones específicas para una tarea específica, y cuyos actos los miembros de la sociedad no repudiarán. Un delegado ante las Naciones Unidas es un agente de su gobierno que actúa bajo instrucciones, mientras que el gobierno que lo delegó es el representante de la respectiva sociedad política.¹⁰²

De ahí se distinguen con más claridad los dos primeros tipos de representación en Voegelin: la institucional y la existencial.

⁹⁸ Malovic, Nenad. **Politische Repräsentation und transzendente Wahrheit.** Eric Voegelin im öffentlichen Diskurs: Politische Institutionen einer pluralistischen Gesellschaft als Verwirklichung der transzendenten Wahrheit. Dissertation.de. Berlín. 2004. Traducción propia del título: Representación política y verdad trascendental. Eric Voegelin en discurso público: Instituciones políticas de una sociedad pluralista como realización de la verdad trascendental. Pag.107.

⁹⁹ Voegelin, Eric. Ob.Cit.pag.67.

¹⁰⁰ Malovic, Nenad. Ob. Cit. pag.114.

¹⁰¹ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pag. 51.

¹⁰² Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pag. 53.

La articulación, entonces, es la condición de la representación. A los efectos, de existir, una sociedad debe articularse mediante la producción de un representante que actúe en su nombre. Detrás del símbolo “articulación” se oculta nada menos que el proceso histórico en el que las sociedades políticas, las naciones, los imperios, ascienden y caen, así como las evoluciones y revoluciones entre ambos puntos... El problema atrae atención cuando una sociedad está a punto de cobrar existencia, cuando está a punto de desintegrarse o cuando está en una etapa crucial.¹⁰³

El estudio de la evolución de las sociedades políticas y sus “corsi e ricorsi”, es un punto interesante en Voegelin, pues es en esos momentos donde se pone en juego el tipo de representación y fundamentalmente su relación con el orden.

El resultado de este análisis puede expresarse mediante la definición de que una sociedad política cobra existencia cuando se articula y produce un representante. Si se acepta esta definición, se sigue que el tipo elemental de instituciones representativas sólo comprende la realización externa de un tipo especial de articulación y representación.¹⁰⁴

De aquí, pasamos al tercer tipo de representación que plantea Voegelin, que es la representación trascendental o de la verdad.

La sociedad era un “*kosmión*” de sentido iluminado desde adentro por su propia autointerpretación, pero a su vez tiene un nuevo componente de sentido como representante del “*cosmos*”.¹⁰⁵

“Al significado existencial de la representación debe agregarse el sentido en el que la sociedad es la representante de una verdad trascendente”.¹⁰⁶

Voegelin expone diversos ejemplos históricos (Israel, Grecia, Roma) para mostrar que muchas sociedades políticas pudieron representar una verdad trascendente, y por ende, articularon el concepto de representación trascendente.

Hay por tanto una representación “desde arriba”, el representante o mejor dicho, el que representa el símbolo de la representación de una sociedad no solo como sociedad, que articula en el escenario de la historia, sino también una Verdad, que trasciende a dicha sociedad.¹⁰⁷

No es que esa verdad esté fuera de la sociedad política, sino que su articulación permite “*participar*” de ella.

Sería necesario distinguir entre la representación de la sociedad mediante sus representantes articulados y una segunda relación en la que la propia sociedad se convierte en representante de algo que está más allá de ella misma, de una realidad trascendente.¹⁰⁸

Esto sería una articulación vertical, pero en vez de darse dentro de la sociedad política, se da en relación con la realidad extra-mundana, cosmos u orden.

¹⁰³ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pág.57.

¹⁰⁴ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pág.66.

¹⁰⁵ Möres, Marc. **Im Zirkel von Grund, Bewusstsein und Gesellschaft**. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2007. Traducción propia del título original: En el círculo del fundamento, conciencia y sociedad.

¹⁰⁶ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pág.95

¹⁰⁷ Malovic, Nenad. Ob. Cit. Pág.125. Traducción propia. Texto original: “Es gibt also eine Repräsentation “von oben”, der Repräsentant, oder besser, die Symbole der Repräsentation einer Gesellschaft repräsentieren nicht nur die Gesellschaft, die sich auf der Bühne der Geschichte artikuliert, sondern auch eine Wahrheit, die diese Gesellschaft transzendiert.”

¹⁰⁸ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pág.71.

Todos los antiguos imperios, tanto en el Cercano Oriente como en el Lejano Oriente, se consideraban representantes de un orden trascendente, del orden del cosmos; y algunos de ellos llegaban a entender ese orden como una “verdad”. Ya sea que se recurra a las más tempranas fuentes chinas del Shu King o a las inscripciones de Egipto, Babilonia, Asiria o Persia, lo que siempre se encuentra es el orden del imperio interpretado como representación del orden cósmico en el ámbito de la sociedad humana.¹⁰⁹

*“El imperio es un análogo cósmico, un pequeño mundo que refleja el orden del gran mundo completo”.*¹¹⁰

Aquí, Voegelin se introduce en un debate de mayor complejidad y por ende más polémico. Pareciera decir (o más bien lo dice) que las formas de representación occidentales han priorizado la representación descriptiva, elemental, institucional y la representación existencial por encima de la representación trascendente o de la verdad.

Más bien, destaca que el mundo occidental se ha movido en la articulación de las dos primeras representaciones. Y en la tercera de las representaciones, por el contrario, lo ha hecho el mundo oriental.

Podría abonarse la tesis, si no fuera porque también en Occidente hubo culturas como los celtas, los germanos, etc. que en sus sociedades políticas tenían una representación trascendente.

En tal sentido, Voegelin parece aludir a un tiempo greco-romano, donde claramente estas sociedades desarrollaron las principales instituciones contemporáneas como lo son el derecho y la democracia. Desde un punto de partida greco-romano - considerando esta perspectiva - el autor parece tener alguna razón; pero desde mi opinión esto no es así necesariamente. Esto se ve si se analiza el mundo que trasciende las fronteras del Rin y del Danubio, que por resultar tribus bárbaras se las descalificaba, aún por parte de los propios romanos. Sin embargo, en su simbolismo representacional existían caracteres de la representación trascendental.

Esto aparece como un gran dilema a la luz de los prejuicios que nos han llevado a la actualidad.

Pareciera ser que aquellos imperios u organizaciones de sociedades políticas que habrían “*encarnado*” la representación trascendental carecían de una “*correcta*” representación institucional y existencial.

Paralelamente, se asocia (según la ciencia no crítica) a aquellos imperios como bárbaros y no evolucionados, mostrándose como una etapa inferior en términos evolutivos.

Claramente esto se deriva, en primera instancia, de una filosofía de la historia que pretende ser lineal y enlazar a Grecia o Roma, con la Europa ilustrada y de ahí con un modelo de desarrollo de los pueblos.

En este sentido, Voegelin rompe este paradigma (aunque sus opiniones puedan resultar relativas) y de alguna manera destaca como una forma de mayor “*evolución*” (no lo dice así) a aquellas sociedades políticas que se organizan con un simbolismo representacional trascendental.¹¹¹

Para los antiguos imperios:

el gobierno se convierte en la tarea de asegurar el orden de la sociedad en armonía con el orden cósmico, el territorio del imperio es una representación analógica del mundo con cuatro cuartos, las grandes

¹⁰⁹ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pag.71.

¹¹⁰ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pag.71.

¹¹¹ Decimos “simbolismo” pues la “realidad” según Voegelin esta mediada por símbolos, entre los cuales la representación es uno de ellos.

ceremonias del imperio representan el ritmo del cosmos, las festividades y los sacrificios son una liturgia cósmica, una participación simbólica del "kosmión" en el cosmos y el propio gobernante representa la sociedad, dado que el representa en la tierra el poder trascendente que mantiene el orden cósmico.¹¹²

Esta es una interesante reflexión del autor, pero cuando alguien está a punto de ser sacrificado (obviamente contra su voluntad) el valor del ser humano se opaca y se subyuga ante un sistema superior.

Resulta paradójico, que lo que ha impulsado a Voegelin en todo su recorrido filosófico haya sido la erupción de los grandes totalitarismos occidentales, donde ve (entiendo que con acierto) la decadencia de Occidente, fruto de la pérdida con una relación trascendente, y por otro lado para enfatizar la necesidad de esa relación trascendente mediante la cual se eleva a un nivel "superior" a antiguos imperios que procedían de la misma manera o con mayor crueldad. Pero, a decir verdad, lo polémico aún está por venir.

Hay dos categorías que expone Voegelin, que resultan altamente polémicas y tienen que ver con los siguientes extremos:

a) ¿Se representa la verdad en la representación trascendental?

b) Si todas las sociedades políticas articularan esa representación trascendental ¿la paz estaría asegurada? Y si hay conflictos o guerras ¿como sabemos quien "accede" a la mejor "verdad"?

a)

En el primer punto, pareciera ser claro que el Representante es aquel que surge (no por elección directa en el caso de los antiguos imperios) sino por sucesión divina, por ejemplo. Pero no sólo el "representante formal" es aquel que articula ese rol. Voegelin reserva a otros actores "similares roles".

Ellos son los místicos, los filósofos, los teóricos, que por medio de su "experiencia" acceden a la verdad. Es posible pensar entonces, que ellos tienen el rol de "iluminación" y de "guía" sobre sus sociedades, pero no es tan así.

En otra de sus obras imperdibles¹¹³, señala que:

En lo que se refiere a la influencia directa sobre las acciones en concreto, los filósofos políticos raramente son protagonistas relevantes de la historia. A lo sumo, sus obras pueden tener efecto a través del sutil medio de evocación, de la fundamentación racional y del desencanto que producen sus análisis.¹¹⁴

En estos párrafos alude al rol de Nietzsche como protagonista de la historia, dado que muchos (injustamente) le han atribuido no solo pensamientos totalitarios sino la generación de las guerras mundiales.

Desde este punto de vista, Voegelin rescata a Nietzsche y su pensamiento descalificando tamaña falsedad.¹¹⁵

En la "Nueva Ciencia de la Política" pareciera tener otro criterio otorgándole a aquellas "almas buenas" un rol o protagonismo mayor.

¹¹² Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pág.73

¹¹³ Voegelin, Eric. **La Guerra y la Gracia. Escritos sobre Nietzsche**. Hydra. Buenos Aires. 2014. Título original: "Nachwort fuer Eric Voegelin. Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche". Mathes & Seitz. 2007. Berlin. Alemania.

¹¹⁴ Voegelin, Eric. **La Guerra y la Gracia**. Ob. Cit. Pág.52.

¹¹⁵ Voegelin dedica estos escritos a Nietzsche en 1944 (aún en segunda guerra mundial) y cuando se cumplían 100 años de su nacimiento.

Nótese que en la primera cita del libro (generalmente rectora e inspiradora de todo su contenido) refiere a Richard Hocker diciendo: “*La posteridad podrá saber que no hemos permitido irresponsablemente mediante el silencio que las cosas pasaran como en un sueño*”.¹¹⁶

Esta cita escrita, publicada en una obra en 1952, ocho años después de los escritos de Nietzsche y cuando la guerra ya había finalizado, expresa el sentir del rol del intelectual que, aunque no sea escuchado o reconocido en el momento, tiene un rol para la posteridad, al menos en no permanecer en silencio.

Por ello expresa Voegelin:

En primer lugar, el representante existencial de la verdad es su líder activo en la representación de la verdad y en segundo lugar, por consentimiento del cuerpo ciudadano, un gobierno presupone la articulación de los ciudadanos individuales hasta el punto en que pueda convertirlos en participantes activos en la representación de la verdad a través de la “*peitho*” -persuasión-. La naturaleza de este problema de múltiples aspectos, por otra parte, llegó históricamente a la conciencia reflexiva mediante el descubrimiento de la psiquis como sensorio de la trascendencia. El descubridor, el filósofo místico, se convirtió en consecuencia en el representante de la nueva verdad; y los símbolos en los que explicó su experiencia formaron el núcleo de una teoría del orden social.¹¹⁷

Aquí, Voegelin alude a la articulación de Grecia y Roma por medio de representantes formales y teóricos (filósofos), a los cuales les otorga un rol preponderante en la construcción del simbolismo representacional.

La experiencia de los universales fue posibilitada a través de la apertura del alma hacia la divinidad trascendental en la filosofía. La verdad divina fue intermediada a través del alma filosófica de Sócrates, Platón y Aristóteles. Y por eso se han transformado estos tres pensadores en los representantes del orden trascendente¹¹⁸

“*Dentro de toda realidad social hay dos grupos de simbolizaciones del orden: los símbolos comúnmente aceptados por la población general y los símbolos de la ciencia política...*”.¹¹⁹

Los primeros parecen referirse a lo que denominamos “*sentido común*” y los segundos son los tomados de los primeros y ordenados y clasificados por los filósofos.

En esta etapa “*el teórico es el representante de una nueva verdad que rivaliza con la verdad representada por la sociedad*”.¹²⁰

Voegelin describe el periodo comprendido entre los años 800 y 300 a.c. como una época decisiva de la historia de la humanidad; etapa en donde se da “*el descubrimiento simultáneo de la verdad apta para desafiar*

¹¹⁶ Voegelin, Eric. **La Nueva Ciencia de la Política**. Ob. Cit. Cita al inicio de la obra.

¹¹⁷ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pág.95.

¹¹⁸ Warth, Hermann. **Epoche und Repräsentation**. Studienreihe Humanitas. Frankfurt am Main. 1974. Pag.197. Traducción propia del texto alemán: “Die Universalienenerfahrung war ermöglicht durch die Öffnung der Seele zum transzendenten Göttlichen in der Philosophie. Göttliche Wahrheit wurde durch die philosophische Seele eines Sokrates, Platon und Aristoteles vermittelt. Und deshalb wurden diese drei Denker zu Repräsentanten transzendenter Ordnung.”

¹¹⁹ **Eric Voegelin's dialogue with the postmoderns. Searching for foundations**. Edited with and introduction by Peter A.Petrakis and Cecil L. Eubanks. University of Missouri Press. Columbia. Missouri. 2004. Traducción propia de la cita: “Voegelin argues that within any social reality there are two sets of symbolizations of order: the symbols commonly accepted by the general populace and the symbols of political science”

¹²⁰ Voegelin, Eric. Op. Cit. Pág 90.

*la verdad de los imperios cosmológicos*¹²¹. Periodo en el cual Heráclito, Buda y Confucio eran contemporáneos y al cual Jaspers calificó como “*el tiempo axial de la historia humana*”.¹²²

Por ello, cuando las sociedades políticas están articuladas en relación a la verdad, es el gobernante el que representa a la misma, más cabe aclarar que cuando esto no sucede emergen otros protagonistas que pueden ser místicos, filósofos o teóricos. Se supone que estos últimos deben ser portadores de la verdad para posibilitar que la sociedad política nuevamente se re-vincule con ella.

b)

En cuanto a la rivalidad entre sociedades políticas o imperios, pareciera que el sistema se mueve en torno al orden y este toma representantes de acuerdo al acceso a la verdad de los mismos.

El imperio “*verdadero*” puede vencer en algún momento y es allí que cumple el “*orden*”, pero si es vencido aparecerá la mentira y eso hará que otros imperios o sociedades políticas se interroguen sobre la búsqueda de la verdad transformándose entonces en sus “*portadores*”.

Problema de difícil resolución en la filosofía política, que como tal es práctica cuando se eleva el nivel de pensamiento como lo ha hecho Voegelin.

En el siglo XIII hay un ejemplo de expansión, particularmente en Europa oriental, es el caso de los mongoles. Tanto el Papa como el rey de Francia enviaron embajadores para hacer cesar las invasiones, evitar las masacres, especialmente de cristianos, así como realizar sugerencias sobre la inmoralidad de tales conductas y hasta el pedido de que los mongoles recibieran el bautismo. Como menciona Voegelin los mongoles resultaron ser maestros de teología política mediante esta respuesta:

Dice usted que sería bueno que recibiera el bautismo; me lo informa, y me envía el pedido. Se trata de su pedido, nosotros no lo entendemos. Otra cuestión. Me envía estas palabras: Ha tomado todos los reinos de magiares y cristianos; eso me sorprende. Díganos: ¿cuál fue la falta que ellos cometieron?” No entendimos esas palabras tuyas. Sin embargo, a los efectos de evitar dar la impresión de que guardamos silencio sobre este punto les contestamos así: Tanto Genshis Khan como el Kha Khan hicieron conocer la Orden de Dios. Pero ellos no creyeron en la Orden de Dios. Aquellos de quienes ustedes hablan se reunieron en gran consejo. Se mostraron arrogantes ante los embajadores y mataron a nuestros enviados-embajadores. El Dios eterno mató y destruyó a los hombres de esos reinos. Sino por orden de Dios ¿cómo podría alguien matar, como podría tomar su sola fuerza? Y si ustedes dicen: “Soy cristiano: venero a dios, desprecio a los otros”. ¿Cómo sabrán a quien perdona Dios y a quien Él concede su misericordia? ¿Cómo saben ustedes que dicen tales palabras? Por la virtud de Dios. Desde que el sol sale hasta que se pone, se nos concedieron todos los reinos. Sin la Orden de Dios. ¿Cómo podría alguien hacer algo?. Ahora, ustedes deberían decir con sinceridad: “seremos sus súbditos, rendiremos nuestra fuerza ante ustedes”. Ustedes en persona, a la cabeza de los reyes, todos juntos, sin excepción, vengan a rendirnos servicio y reverencia. Entonces reconoceremos su sumisión. Y si ustedes no observan la Orden de Dios. Y desobedecen nuestras órdenes, sabremos que son enemigos nuestros. Eso es lo que les hacemos saber. Si desobedecen. ¿Qué sabremos entonces? Dios lo sabrá.¹²³

¹²¹ Voegelin, Eric. Op.Cit.Pag,78.

¹²² Jaspers, Karl. Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich. 1949.Pag.18 y ss. Traducción española: Origen y meta de la historia. Madrid. Revista de Occidente. 1965.

¹²³ Voegelin, Eric.Ob.cit.Pag.74.

Esto expone claramente la dificultad de adjudicar tanto a un imperio u otro, como a una sociedad política u otra su mejor acceso a la representación trascendental.

Si asumimos que cada sociedad política debiera tener un simbolismo representacional trascendental, es necesario conocer cómo se dirimen los conflictos entre sociedades; pues:

Resulta inevitable que tal empresa de orden representativo esté expuesta a la resistencia de enemigos internos y externos, y el gobernante no es más que un ser humano y puede fracasar debido a circunstancias o a un mal desempeño, lo que derivará en revoluciones internas y derrotas externas. La experiencia de resistencia, de derrota posible o concreta, es la ocasión en la que el sentido de verdad se hace más evidente. En la medida en que el orden de la sociedad no existe de manera automática, sino que debe fundarse, preservarse y defenderse, aquellos que están del lado del orden representan la verdad, mientras que sus enemigos representan el desorden y la falsedad.¹²⁴

La pregunta sigue abierta: ¿cómo sabemos quién está del lado de la verdad y por ende quien la representa?

Como expresa Voegelin:

El choque entre los distintos tipos de verdad en el Imperio Romano terminó con la victoria del cristianismo. El resultado irrevocable de esa victoria fue la desdivinización de la esfera temporal del poder; y se anticipó que los problemas específicamente modernos de la representación tendrán alguna relación con una redivinización del hombre y de la sociedad.¹²⁵

Nuestro autor distingue tres tipos de verdad.¹²⁶

Estos tres tipos responden a criterios históricos, pero a su vez se mezclan y repiten a lo largo de la historia. Según Machek “*la combinación de los tres tipos de concepción del orden, que apareció en el occidente cristiano alcanzan ahí el máximo ideal*”.¹²⁷

A decir del autor, se ha dado cabal representación de la verdad, al menos en momentos de la historia (antigüedad, Atenas y cristianismo). Para el resto de las etapas primó el proceso de des-divinización.

¹²⁴ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pag.72.

¹²⁵ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pag.133.

¹²⁶ Voegelin, Eric. Ob. Cit. Pag.98. “En el plano terminológico, habrá que distinguir tres tipos de verdad. El primero de ellos es la verdad que representaban los antiguos imperios; se le llamará “verdad cosmológica”. El segundo tipo de verdad aparece en la cultura política de Atenas y específicamente en la tragedia; se le llamará “verdad antropológica”, teniendo en cuenta que el término comprende todo el espectro de problemas relacionados con la psiquis como sensorio de la trascendencia. El tercer tipo de verdad es el que aparece con el cristianismo, y se le llamará “verdad soteriológica”

¹²⁷ Machek, Christian. **Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie**. Ferdinand Schöningh. Paderborn. 2012. Traducción propia del título: El retorno a los orígenes de la filosofía política. Texto citado en alemán: “Die Kombination der drei Ordnung Konzeptionen, die im christlichen Abendland auftrat, ergibt nach Voegelin das höchste Ordnungsideal“

CAPÍTULO VII

CONCLUSIONES

1.-

En los primeros capítulos vimos cómo la representación forma parte del propio universo del sujeto, quien proyecta sobre un objeto o sobre otro sujeto su imaginario simbólico y su intencionalidad.

Este sujeto es, o ha sido a su vez, producto de su propia representación (en sentido gnoseológico). En el caso de la etapa moderna, el prototipo de sujeto alude a uno racional, en cuanto la razón se constituye como medio de dominación de las cosas y de lo que lo rodea. La denominada razón instrumental sobresale dentro de los caracteres de la racionalidad humana como la conformación de un proyecto político e histórico propio de la modernidad.

La crisis de la modernidad ha generado y consumado esta crisis de representación, la cual no elude ningún campo de la sociedad, ni se limita a los espacios políticos institucionales. Por el contrario, la misma surge evidente en todo ámbito representacional, entendiéndose por éste, al espacio en el cual se disponga la asociación de un número de personas a fin de cumplir un pretendido fin común.

La profundidad de la crisis admite respaldar la tesis de que en cierto modo, la presente no consiste solamente en una crisis de representación política (en su acepción estricta: estado, instituciones) sino por el contrario que se refleja en todas las instituciones la crisis subyacente de la época, de una modernidad consumada que no tiene dentro de su propia lógica ya más nada que aportar, excepto lo mismo que ya ha brindado.

Sin embargo, podemos afirmar que nunca estamos fuera de la representación, o más bien nunca estamos fuera de la política. La política es parte de la vida de la Polis, que como vida social une al hombre desde sus orígenes. Dicho esto, la política se representa siempre (en su sentido amplio y no en el sentido moderno).

La respuesta anti-representacionista acierta en el diagnóstico, pero falla en su propuesta, dado que algo debe tener que ser representado. La crítica, en tal sentido, debería consistir en reestructurar la representación en términos de orden con la finalidad de reinscribirla, y no tan sólo enfocarse en destruirla.

De allí la necesidad y demanda popular de liderazgos, la búsqueda de personas que conduzcan y reinscriban un nuevo orden representacional, el cual no se encuentre totalmente des-ligado de la trascendencia sino por el contrario re-ligado, a sabiendas de que nunca puede aparecer plenamente ligado ni plenamente separado.

La representación entonces, juega un rol de ficciones o de creencias, en las cuales es necesario establecerse para pensar la realidad de un sujeto y más aún de un sujeto colectivo. Las tesis que niegan la posibilidad de concebir a un sujeto, niegan la identidad y por ende la posibilidad de generar instituciones. Todo el andamiaje jurídico, político, filosófico y moral se caería si no tuviéramos por creencia que somos

uno (como sujetos) y que podemos constituir un “*uno superior*” que nos trascienda y nos limite (instituciones).

El postmodernismo surge así, como la cara visible de una crisis de la representación occidental, su autoridad y sus afirmaciones universales, una crisis anunciada por los discursos hasta ahora marginados o reprimidos.

2.-

Hemos intentado recorrer los diversos conceptos - sin agotarlos - de la representación política en el pensamiento filosófico político, así como sus distintas expresiones históricas hasta llegar a Eric Voegelin.

Ahora bien, estas primeras conclusiones deben exponerse a la luz del pensamiento de dicho autor, cuya obra además de vasta y compleja, no está exenta de contradicciones y contramarchas.

El tema de la representación política es el eje central de la filosofía política.

Podemos entonces enumerar, a la luz del análisis de los autores citados, así como de la especial concepción de Voegelin, algunas conclusiones sobre la crisis de representación política contemporánea.

Lo valioso de su pensamiento es que intenta comprender la crisis de su tiempo y darle una explicación a los movimientos de masas que van devastando a gran cantidad de seres humanos.

La primera conclusión interesante de Voegelin, es que la crisis no es solo económica o social, es trascendental. Por ello, además de hacerlo con la filosofía política, redefine una filosofía de la historia y de la conciencia.

Ubica el comienzo de estas crisis, en principio, en la idea del gnosticismo moderno y luego, corrigiéndose a sí mismo, en el comienzo de la Edad Ecuménica. Edad de vocación de habitar lugares deshabitados a través de los imperios, desvinculándose de toda raíz trascendente.

Asimismo, le atribuye al positivismo un rol destructor, en cuanto pretende romper el vínculo con toda trascendencia, imponiendo la ciencia en sentido estricto mediante la comprobación de lo que se ve y se cuantifica. Esta opinión, le valió una publicación de su antiguo mentor en Viena, Hans Kelsen, en una réplica bastante tensa, por cierto.¹²⁸

Como filósofo político retoma la teología política. Como expresa en el final de su obra: El Misterio del proceso histórico es inseparable del Misterio de una realidad que incluye a ambos, el universo y la tierra, las plantas, y la vida animal sobre ella, y finalmente al hombre y su conciencia. Estas reflexiones no son para nada nuevas, pero expresan en una forma diferenciada, la experiencia de un orden cósmico-divino que ha dado origen a los antiguos simbolismos cosmogónicos, y que es precisamente lo que se debe hacer (retomar), si la humanidad universal en la historia es real y no una ilusión. Es un acto de participación abierta en el proceso de la Historia y el Todo.

En tal sentido, el valor de la filosofía política voegeliana, reside en animarse a ingresar en las causas de la crisis de nuestro tiempo, retomando una tradición filosófica hoy también perdida.

¹²⁸ Kelsen, Hans. **A New Science of Politics**. Hans Kelsen's Reply to Erik Voegelin's "New Science of Politics". A contribution to the Critique of Ideology. Ontos Verlag. Heusenstamm. 2004.

Asimismo, junto a los filósofos de la sospecha, toma una etapa histórica como quiebre y comienzo de esta crisis. Nietzsche lo hará con el cristianismo, Heidegger con el olvido del ser por la técnica en la modernidad. Ambos pensadores ubican un punto de dislocación en la Historia para pretender volver a unir y ubicar - simbólicamente - una armonía perdida.

“*La Edad Ecuménica*” es la consecuencia de un plan inacabado y corregido con notoria honestidad intelectual, pero también un disparador para recuperar el PENSAR (con mayúsculas) en pos de una “*vida más auténtica*”.

En tal sentido Voegelin retoma una tradición existencialista, y porque no vitalista, aunque desde un punto de vista religioso. Al incorporar lo cósmico y lo divino en el análisis dialoga también, desde su judaísmo, con la tradición cristiana y por ende su concepción resulta ser ecuménica (en el sentido de diálogo interreligioso).

Asimismo, es un psicologista, al redefinir una filosofía de la conciencia (reconociendo elementos inconscientes) y un perspectivismo desde el cual el hombre experimenta su propia existencia.

Finalmente, como todo pensador “*religioso*”, reconoce los límites del conocimiento y del saber para encontrar respuestas en el “*misterio*”.

La historia es un “*misterio en proceso de revelación*” afirma, y la redención no puede ser alcanzada solamente desde lo inmanente sino en su interrelación con lo trascendente.

Una cuestión evidente entonces, es la “*insatisfacción*” de los representados con los representantes. Este “*síntoma*” tiene por un lado un aspecto estructural e inevitable y por otro es parte de la “*pneumopatología*” que describe Voegelin.

En el primer caso, tal como referimos en los primeros capítulos, es inevitable que haya una distancia entre un sujeto representado y su representante. Dicha relación es estructuralmente asimétrica y distante.

Este es quizás, uno de los puntos más interesantes del pensamiento de Voegelin (por algunos mal entendido), respecto a la posibilidad de transformar la inmanencia, queriendo hacerla trascendente.

Su concepción platónica-aristotélica, lo ubica en un pseudo dualismo donde la existencia del hombre está en tensión (*Spannung*) entre ambas realidades; pero desde el punto de vista político, pretender realizar esa trascendencia en la inmanencia parece hasta casi pecaminoso. Hacerse como dioses.

Y este endiosamiento ilusorio, principalmente en la era ilustrada de la modernidad, deviene en una gran desilusión. “*El porvenir de toda gran ilusión es una desilusión*” diría Freud. De ahí la sensación casi melancólica de vivir desilusionados.

Sin embargo, a este “*síntoma*” estructural y no modificable, por cierto, propio de la condición humana, le sigue un “*síntoma epocal*” y que Voegelin lo sintetiza en la “*pneumopatología*” o enfermedad del espíritu.

Esa enfermedad parece alterar aún más la relación distancia-cercanía entre representante-representado concretando una “*perversión*”. ¿O acaso la política contemporánea no es perversa?

El representante asume el rol de protagonista y como tal “*actúa*” para un mercado que es hecho experiencia a través de los medios de comunicación¹²⁹.

Paradójicamente, la figura del “*líder*” se transforma en “*objeto de deseo*” de otros. “*Actúa*” lo que los otros esperan, pero no siempre “*hace*” lo que los otros esperan. Y no lo hace porque como mencionó alguna vez un ex presidente argentino “*no pude, no supe, no quise*”.¹³⁰ Interesante metáfora de la distancia representacional estructural y la “*pneumopatológica*”.

Al “*no pude*” corresponde el primer tipo de distancia, la estructural. El líder dirá: “*así como a ustedes les “falta” a mi también me “falta”*”, ambos soportamos la falta de la condición humana. Y si bien “*deseo transformar la realidad, a veces no puedo.*”

Al “*no supe*” le corresponde la impericia, la falta de capacidad o preparación para un liderazgo. En tal sentido, parte de la enfermedad espiritual consiste en no prever ni prepararse para cumplir el bien común, pues para ascender en el poder eso no es requerido. Siempre habrá buenos técnicos que sustituyan las carencias del líder. Aquí la “*tecnocracia*” sustituye al líder. Pero la “*tecnocracia*” maneja la *ñekené* de lo dado, mas no de lo que está por advenir. Y aquí surge el problema de la técnica aplicada a la política. Se transforma en administración y no en transformación.

Finalmente, al “*no quise*” le corresponde un acto de voluntad. Un no querer. Pero no es necesariamente un no querer malicioso, es un no querer pues el querer es inútil, inconducente, inocuo, no produce efectos en la verdadera arena global de la comunicación o en el poder agonal.

En las democracias de opinión no se requiere la “*voluntad transformadora*”, sino solo una voz con suficiente capacidad de comunicación (profesional).

El querer del líder, en tal sentido, no está puesto en lo arquitectónico sino en lo agonal. Solo lo agonal lo justifica y le da vida. Y lo agonal no está mediado por la relación entre inmanencia y trascendencia, sino por una representación instrumental o elemental, como diría Voegelin, operada no por los sistemas institucionales tradicionales sino por los medios de comunicación. Ellos no son la rueda sobre la cual gira el sistema, pero son el eje de la rueda.

Entonces, parte de la “*pneumopatología*” o enfermedad del espíritu está constituida por el reemplazo de la construcción de un “*proyecto*” por el “*marketing político*”.

Paradojalmente, aquel que pretende ser líder y protagonista de su tiempo termina siendo “*objeto de deseo*” de los otros, pero no de los otros como totalidad sino de los otros como unos pocos que son la opinión pública móvil y movilizada por los medios de comunicación. El líder “*actúa*” y da gestos simbólicos, pero no transforma a través de sus símbolos.

¹²⁹ A diferencia del concepto de democracia liberal de la modernidad habitamos hoy en la mayoría de los países una democracia iliberal de opinión. La opinión pública es lo determinante en el momento de la decisión política.

¹³⁰ Raúl Alfonsín gobernó Argentina de 1983 a 1989 y se alejó de su mandato 6 meses antes ante una hiperinflación sin control. Su frase pretendió justificar su gestión y las razones de una nueva frustración argentina.

Por otro lado, en la “*agonalidad*” se da el verdadero combate. Pero aquí, el líder o el protagonista tampoco es un sujeto con voluntad de poder (en términos nietzscheanos) o sujeto de deseo psicoanalítico, sino alguien con voluntad de dominio (*animus dominandi*).¹³¹

Esta voluntad de dominio, le hace dedicar al líder casi todo su tiempo para obtener el poder, recuperarlo o aumentarlo como diría Maquiavelo. El resto lo hace la “*tecnocracia*” y la “*mediocracia*”.

Entonces, desde el punto de vista de la experiencia humana, el líder pierde humanidad y la experiencia política pierde entidad. El líder pierde por actuar y pierde por pelear por el poder. Dice liderar, pero es liderado.

Por otro lado, es interesante analizar el rol del bienestar contemporáneo, reducido a un tercio de la población global. Según encuestas de opinión bastante recientes de la Universidad de Cambridge la “*insatisfacción*” de los representados con la democracia es un fenómeno global.¹³²

Pero hay un dato diferenciador. En aquellas sociedades políticas donde el bienestar ha evolucionado un poco más, esa insatisfacción se reduce, pero no desaparece.

El bienestar opera como un “*analgésico*” de la “*insatisfacción estructural*” en la relación representante-representado. El bienestar no puede calmar la angustia existencial ante las pérdidas de la vida, la falta, o la muerte. Pero ayuda a vivir mejor cuando ese bienestar no paga el costo de una existencia alienada.

Sin embargo, cuando la alienación es el costo a pagar por el bienestar emerge la “*pneumopatología*”, es decir la enfermedad del espíritu que impide vivir una “*vida auténtica*”. Y esa vida auténtica parece habitar entre la inmanencia y la trascendencia, en ese *Metaxy* que habita el hombre.

Una cuestión aparte, resultaría en preguntar si no es parte de la “*pneumopatología*” el hecho de que para que un tercio de la población mundial puedan vivir en condiciones de Bienestar, dos tercios tengan que estar afuera de esos beneficios.

La sociedad contemporánea de consumidores y consumidos pierde perspectiva de la verdadera tensión (*Spannung*) existencial y vive en tensión para satisfacer sus necesidades, de tipo imaginarias unos y de subsistencia los otros.

“*Sociedad abierta y almas cerradas*” es el hermoso concepto que usa Petropulos¹³³ para destacar la paradoja que produce un sistema ideológico que idolatra la liberalización de todos los aspectos de la sociedad dejando solo uno cerrado, que es el alma y por ende la conexión con la trascendencia.

3.-

Nuestra tesis original sostenía que la postmodernidad o la modernidad consumada (como prefiera denominársela) dejan más que nunca “*al rey desnudo*”. Ya no está arropado con el rito cosmogónico, ni con los principios del bien común y de la justicia de la filosofía Antigua, ni con la bendición del Dios cristiano.

¹³¹ Weiss, Gilbert. *Libido Dominandi- Dominatio Libidinis. Zur Pneumopathologie der Marktgesellschaft*. Occasional Papers. Voegeliniana. No.38. Eric Voegelin Archiv. LMU. Munich.

¹³² https://www.cam.ac.uk/system/files/report2020_003.pdf

¹³³ Petropulos, William. *Offene Gesellschaft, Geschlossene Seele*. Zum Glaubenssymbol einer zeitgenössischen Popularphilosophie. Polis. Germering.1998. Traducción propia del título: Sociedad Abierta, Almas Cerradas. Hacia los símbolos de fe de una filosofía popular contemporánea.

Y que las causas de semejante crisis de representación había que hallarlas en las mismas bases o cimientos de la modernidad.

Sin embargo, como hemos visto, la modernidad no ha sido una etapa nueva tomada “*con beneficio de inventario*”. Por el contrario, han abrevado en ella ritos, mitos, tradiciones y valores (símbolos todos ellos) que no son autóctonos de esta etapa histórica sino heredados de otras.

Por ende, hemos intentado salir de la visión lineal de la historia y siguiendo la corriente voegeliniana parece advertirse que las causas son aún más profundas en el tiempo.

Es cierto que la modernidad incorporó determinados símbolos a su propia etapa histórica y que sin duda han influido en esta ruptura en los tres niveles de representación de Voegelin, pero también es cierto que el autor sitúa esta “*pneumopatología*” mucho más allá en el tiempo; y finalmente como parte de un “proceso” que es la “historia” como misterio en curso de revelación.

“Voegelin considera a la conciencia pneumopatológica una constante histórica que se puede relacionar con ciertos aspectos propios de la condición humana”.¹³⁴

Es pues la modernidad - pero no sólo ella - a la que hay que atribuirle la crisis de representación contemporánea, pues los símbolos para Voegelin, son equivalentes en las distintas etapas históricas a pesar de sus diferencias fenoménicas. Y se refieren a la misma estructura de la realidad.

“Hay una sola realidad que puede ser simbolizada de distintas formas...el mito, la filosofía y la revelación son ejemplos de dichas formas simbólicas”.¹³⁵

Pero esta estructura de la realidad es permanente y por ende cada etapa histórica irá mutando, pero dentro de la misma estructura de la realidad. Por ello desde el punto de vista de Voegelin mi tesis original parece validarse solo en forma parcial.

4.-

Pero en realidad, nos resta un paso más aún. Si asumimos con Voegelin que hay tres tipos de representación: la institucional, la existencial y la trascendental, vemos con más claridad que la primera y la segunda asumen formas determinadas con la modernidad.

Esto se podría simplificar en el surgimiento de los parlamentos y del Estado-Nación. Y de ahí, podríamos enlazar que la crisis de representación moderna, en sus primeros dos sentidos, tiene una causa temporal en la modernidad.

Aquí se abre el debate a futuro sobre el rol de la centro-estatalidad, la soberanía territorial (representación existencial) y de los sistemas electorales, de elección, control y remoción, así como la división de poderes (representación institucional).

Pero si vemos el tercer tipo de representación, Voegelin lo lleva a otro tiempo histórico.

La tensión nació de los orígenes históricos del cristianismo como movimiento mesiánico judío. La vida de las primeras comunidades cristianas no era fija en términos experienciales, sino que oscilaba entre la espera

¹³⁴ Franz, Michael. **Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt**. Louisiana State University Press. Estados Unidos.1992. Pag.22. Traducción propia del texto original: “It was shown in the preceding chapter that Voegelin considered pneumo pathological consciousness a historical constant that can be related to certain aspects of the human condition.”

¹³⁵ Franz, Michael. Ob. Cit. Pag.23. Traducción propia del texto original: “There is only one reality, it may be symbolized in a manifold of forms...myth, philosophy and revelation are examples of such symbolic forms.”

escatológica de la parusía que traería el reino de Dios y la visión de la Iglesia como el apocalipsis de Cristo en la historia. Como la parusía no se produjo, la Iglesia evolucionó de la escatología del reino en la historia hacia la escatología de la perfección trans-histórica y sobrenatural. En esa evolución, la esencia específica del cristianismo se separó de su origen histórico.¹³⁶

Ello se debe básicamente a que el apocalipsis esperado no sobrevino.

Si el cristianismo consistía en el ardiente deseo de la redención del mundo, si los cristianos vivían esperando el fin de la historia irredenta, sí solo el reino podría realizar su destino en el sentido del capítulo 20 de la revelación, la Iglesia quedaba reducida a una comunidad efímera de hombres que esperaban el gran acontecimiento y anhelaban que tuviera lugar en el transcurso de su vida.¹³⁷

*“Eso dejaba a la Iglesia como la organización espiritual universal de santos y pecadores que profesaban su fe en Cristo, como la representante de la Civitas Dei en la historia, como el destello de la eternidad en el tiempo”.*¹³⁸

A decir de Voegelin, esta nueva escatología *“afecta de manera decisiva la estructura de la política moderna”*.¹³⁹

Es por ello que para Voegelin, si bien el problema de la representación política está más allá de la modernidad, sin embargo, la incluye.

Aquí surge la pregunta sobre si existe en Voegelin una jerarquía entre los tipos de representación. Si entendemos por representación las simbolizaciones que la experiencia humana genera en la tensión de habitar la Metaxy, parecería que las representaciones son equivalentes. Son todas simbolizaciones o representaciones simbólicas.

Pero si lo vemos desde un punto de vista sustancialista-metafísico, está claro que la representación trascendental, por representar la verdad, posee una jerarquía sobre las otras.

La siguiente cuestión es si esa jerarquía condiciona a las de menor rango (institucional y existencial) por sobre la de mayor rango (trascendental).

En todo caso debiéramos saber si esa representación de mayor rango está siendo *“olvidada”* (Seinsvergessenheit heideggeriano), *“asesinada”* (Gottesmord nietzscheano) o *“deformada”* (sustituida en su forma por una confusión entre la realización de lo trascendente en lo inmanente y viceversa, lo cual parece acercarse a la postura voegeliniana).

Aquí surge que la tesis originaria ha sido solo parcialmente probada. La crisis de la modernidad, a la luz de los preceptos de Voegelin, explica en parte la crisis de representación moderna, pues tanto las representaciones descriptivas como existenciales están claramente en crisis por causa de la misma modernidad.

Estas dos, fueron nuevas formas en la modernidad y ante la consumación de la misma, se puede decir que están en crisis.

Dicho ello, si bien la modernidad también le impone su propia crisis a la representación trascendental, al desvincularla de su aspecto trascendente con la secularización, el iluminismo, el

¹³⁶ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.134.

¹³⁷ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.135.

¹³⁸ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.136.

¹³⁹ Voegelin, Eric. Ob. Cit.Pág.145.

contractualismo y el surgimiento del capitalismo, la crisis de la representación trascendental, Voegelin la encuentra aún más allá del tiempo moderno.

Y al salir del paradigma lineal, la encuentra como parte de un ciclo de la historia (*corsi e ricorsi*) que vuelve cuando las sociedades enferman y se recupera cuando las sociedades se curan. ¿Qué rol le queda a la política entonces?

Como dice Malovic “*todo es la política, pero la política no lo es todo*”¹⁴⁰. Ello, en el sentido que las carencias y posibilidades de la vida están más allá del control de la política y la vida humana no se reduce a ser objeto de prestación de servicios o garantías que nadie puede asegurar.

Pero por otro lado, la única manera disponible de aliviar esas carencias y potenciar esas posibilidades es la acción humana organizada. “*La calidad del estado depende de la calidad de la sociedad*”¹⁴¹. En esta interrelación entre sociedad y representación (en los tres niveles de Voegelin) se manifiesta el grado de enfermedad o recuperación de una sociedad política.

Dentro del pensamiento de Voegelin, el concepto de “*búsqueda de orden*” tiene que ver con esa relación trascendente-inmanente, con ese orden divino, cósmico, social y psíquico que es la experiencia humana y del cual la muerte es como la vida, una manifestación temporal de dicha experiencia.

De alguna manera se trata de re-ligar, volver a unir lo que está desunido, sanar, curar, y encontrar una armonía inclusiva y no individual, trascendente y no mundana, interior y exterior.

Sin dudas, el pensamiento de Voegelin es complejo y, ante las dudas que el mismo genera, argumenta que las preguntas que no tienen respuesta, no están para ser respondidas, sino por el contrario, simbolizan el misterio en la estructura de la historia a través de la “*unanswerability*”.

Este concepto utilizado por Voegelin¹⁴² alude a la “*imposibilidad de responder*”. Y esta imposibilidad no solamente es honesta sino también humana, dándole coherencia final a un pensamiento que no espera toda respuesta de la razón y para encontrar la paz, que toda respuesta produce, solo resta orar o creer en un misterio que está más allá de nosotros y a cuyo orden pretendió acceder y re-vincular. En busca del orden es esa intuición reflexiva de volver a pensar lo impensado y unir a ambos bajo el misterio de la experiencia que llamamos vida.

¹⁴⁰ Malovic, Nenad. Ob. Cit. Pag.273.

¹⁴¹ Malovic, Nenad. Ob. Cit. Pág. 273.

¹⁴² Voegelin, Eric. **The Ecumenic Age**. Ob. Cit. Pag.316

ANEXO. Voegelin y la filosofía latinoamericana

I.- Introducción

No resulta tarea sencilla pretender vincular a un pensador occidental y europeo - que vivió en Estados Unidos y que ha hecho del “orden” uno de sus ejes fundamentales de estudio - con la idea de “Latinoamérica”.

En primer lugar, no sabemos a ciencia cierta si Voegelin efectivamente visitó Latinoamérica en algún momento, pero sí que es muy poco - o nada - lo que se conoce en su obra en relación a la región.

Sin embargo, como ya mencionamos, su pensamiento puede ser caracterizado como un “puente”, es decir, el tipo de razonamiento que nos permite generar interrelaciones valiosas entre conceptos aparentemente disociados.

Entre estos pensamientos “*puente*” podemos destacar los siguientes:

La idea de la realidad humana como metaxy entre el cosmos, los dioses y la naturaleza no parece muy distante a la de las civilizaciones antiguas o mal llamadas precolombinas. La mayoría de los pueblos indioamericanos son portadores de esta simbología, que en realidad es una cosmogonía.

La idea de que la realidad es “*simbólica*” puede no resultar original, pero nos permite, de alguna manera, dialogar con la multiculturalidad y lo que cada cultura desea y expresa. Su crítica a la modernidad, en una mirada similar a la heideggeriana de consumación de la misma y la derivación en sus críticas tanto al capitalismo como al comunismo, hacen de su pensamiento casi un pensamiento “*periférico*”.

Al ser un teólogo político, su idea de la trascendencia es central. En la relación trascendencia-inmanencia se mueve la realidad existente o humana, y eso plantea dos interesantes reconocimientos: la afirmación de una realidad no visible o no existente con la cual debemos integrarnos y por otro lado el reconocimiento de la inmanencia en el “*otro*”, como praxis de vida, más allá incluso, de la política. Es decir, opera en su pensamiento una vincularidad abierta hacia los otros y hacia el más allá.

Así como Heidegger y Nietzsche, Ricoeur, o Levinas (a quienes estudió profundamente), este teólogo político piensa la periferia desde el centro, pues no comparte los valores creados por el centro, especialmente en las épocas del nacimiento del nazismo que le tocó vivir. Por tal motivo, conoce muy bien lo que son las dictaduras, la persecución y la violación de los derechos humanos.

De estos conceptos “*puente*”, se extiende el diálogo respecto a la representación política, la cual claramente - en el caso de Latinoamérica - goza de particularidades culturales y sociales distintivas en comparación con las europeas.

Por ello, en este apartado, intentaremos abordar estos pensamientos “*puente*” en diálogo con algunos de los principales autores y exponentes de la filosofía latinoamericana, especialmente la filosofía de la liberación; para luego profundizar en las consecuencias filosófico-políticas de la cultura latinoamericana en términos de representación política.

II.- ¿Qué es Latinoamérica?

La primera acepción es geográfica (no exenta de contenido político) pues alude a una parte del continente americano que es “latino”. Es decir, hay otra parte del continente americano que es “no latina”. América es un continente dividido no solo por el Río Bravo sino por categorías similares a la de “civilización y barbarie”

.Como bien se señala en *América Latina en perspectiva, dramas del pasado, huellas del presente*.

La denominación de América para el continente ya tuvo demasiados yerros pues el continente ya había sido “descubierto” previamente por vikingos y habitado aun con anterioridad por los pueblos originarios indoamericanos. Pero a este furcio se suma el del “descubrimiento” por un italiano que no las descubrió (Américo Vespucio) y otro italiano que las descubrió” pero no pudo ver la tierra pues estaba casi cegado.¹⁴³ La primera mirada fue la de un ciego y no es esto poca cosa cuando de establecer huellas se trata, Después de treinta y tres días sin dormir, cuenta Las Casas que a Colón “se le cubrieron los ojos de sangre”.¹⁴⁴

Sin embargo, Américo Vespucio dio la primicia y escribió en cartas con fecha de 1503, publicadas en Florencia, que él había sido el descubridor. Varias razones se sumaron para el “descubrimiento”. Sin lugar a dudas la ambición de riquezas es una de ella, pero la evolución científico tecnológica fue determinante: el timón que sustituye a las espadillas, las velas latinas, la brújula, el compás, la corredera, y las cartas de mar, como instrumentos esenciales para una larga navegación.

Pero estaba claro que era más que una ambición, como sostiene Casalla, era un pathos, una voluntad de poder.

Algo que supera lo psicológico y lo confunde con lo social, lo cultural y lo histórico...el gran obstáculo que se oponía era el Atlántico, lo que ese llamado Mar Tenebroso escondía como secreto: en principio, una ruta para llegar a las Indias, luego que en sí mismo era. Es que el Oriente no era desconocido por aquel europeo, lo que atraía y al mismo tiempo asustaba era el Occidente.¹⁴⁵

Sin dudas que la retirada de los árabes de España y la caída de Constantinopla significaron sustanciales giros políticos para que este “descubrimiento” tuviera lugar.

Asimismo el conflicto inglés-francés marcará la puja por el poder global, obligando a estos a buscar expansión en América del Norte.

En realidad, hasta el día de hoy, la región latinoamericana parece moverse replicando movimientos geopolíticos (casi sísmicos) de los centros de poder, hoy anclados entre Estados Unidos, Europa y China. Dichos movimientos, en numerosas ocasiones han resultado ser activos, intervencionistas y predeterminados (conquista, doctrina de la seguridad nacional, entre otros) y en otros momentos pasivos, de consolidación de los intereses, o en el mejor de los casos indiferentes.

En el primero de los casos, operaron los mecanismos de dominación y en el segundo de los casos los instrumentos o políticas de liberación (surgimiento de las naciones latinoamericanas, proyectos nacionales y populares, integraciones regionales, etc).

¹⁴³ Casalla, Mario (2011). *América Latina en perspectiva, dramas del pasado, huellas del presente*. Ediciones Ciccus, 1era edición, Buenos Aires.

¹⁴⁴ Casalla, ob. Cit.pág.33

¹⁴⁵ Casalla, ob. Cit.pág.23

En realidad, el movimiento que describimos es más complejo que esto y no resulta solamente binario, pero bien puede servir para describir la existencia de una vincularidad patológica entre el denominado centro y la periferia.

La modernidad, según Enrique Dussel, ya había dado fundamentos teórico-prácticos suficientes para la afirmación de un sujeto, tales como Yo conquisto (Cortés o Pizarro), Yo pienso (Descartes) y yo Trabajo (Smith, Ricardo, Marx).

Ahora bien, del descubrimiento de América llegamos al concepto de Latinoamérica también por medio de un conflicto global. López (1997) indica:

Esa primera América a la que toribio de Mogrovejo (1538-1606) llamara la Cristiandad Colonial, por analogía a la Cristiandad Medieval...es la que se podría llamar con toda propiedad Hispano o Ibero América, que se extendió hasta fines del siglo XVIII, a partir de allí comienza a recibir fuertes influencias del aporte cultural francés y el aporte técnico anglosajón que da lugar a una nueva síntesis, esta ya va a adquirir el nombre actual de Latinoamérica.¹⁴⁶

Continúa Lopez citando un trabajo de Enrique dussel en Münster en 1964:

América Latina es esta totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al Cabo de Hornos , cuyo mundo se ha ido progresivamente constituyendo a partir del fundamento racial y cultural del hombre prehispánico, pero radicalmente desquiciado...por el impacto del mundo hispánico del siglo XVI. Nace así lentamente una cristiandad americana- muy diversa de la medieval europea- que va integrando evolutivamente sus diversos elementos hasta madurar en el siglo XVIII. Nueva ruptura en el siglo de la independencia y la organización, nuevo aporte étnico y cultural, técnico y de civilización, se originan así el racimo disperso de naciones latinoamericanas que en una dialéctica búsqueda van al encuentro de su destino. Ese destino ha de ser la “auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada” no solo en la historia mundial, sino efectivamente en la civilización universal que se avecina en el horizonte.¹⁴⁷

En cuanto al nombre de América Latina, señala Casalla (2011):

Cuando Napoleón III invade México (1861) la denominación “América Latina” fue uno de sus mascarones de proa...La nueva latinidad impulsada por Francia tiene que ver con los reacomodamientos políticos de la Europa moderna y es-en principio- una reacción de poder y a la vez defensiva: el intento cultural francés por reagrupar pueblos y voluntades, para hacer frente precisamente a las otras europas: la germánica o anglosajona (del norte) y la incipiente eslava (del este)...de ahí surge el panlatinismo.¹⁴⁸

Por diversas razones, tanto en España como en el de Francia, primó la idea “imperial”, es decir, de hacer de las nuevas tierras una extensión de las propias, refundando los proyectos imperiales anteriores con pretensiones hegemónicas.

III.-Voegelin y la culturas en la historia

Como expresamos en la introducción a este capítulo, hay conceptos “puente” que podemos hacer dialogar con Latinoamérica.

¹⁴⁶ Lopez Ricardo Vicente, América, La constitución del sujeto histórico, Universidad Nacional del Sur, 1997. pág. 49.

¹⁴⁷ Lopez, ob. Cit.pág.49.

¹⁴⁸ Casalla, pág.411.

Si bien el sistema que plantea Voegelin no es un sistema totalmente cerrado, sino por el contrario, el misterio es lo único que le permite un cierto cierre lógico; tampoco es un sistema totalmente abierto, metafórico o ensayístico.

Pretende tener sistematicidad y dentro del sistema de descripción de la realidad, la principal puerta que abre es el perspectivismo, respecto de otras culturas. Este tiene dos variantes; una subjetiva: a través de la conciencia y la experiencia, y otra objetiva: a través de la historia del orden.

El concepto de “*existencia*” está asociado al de “*experiencia*”, donde ésta no es exclusivamente individual, sino que forma un tetragramaton.

La experiencia “*psicológica*” del individuo a través de la “*conciencia*” se interrelaciona con la “*experiencia*” en lo social, lo cósmico y lo divino. Es decir que la “*experiencia*” está conformada por una mesa de cuatro patas: psicológica, social, cósmica y divina.

La interrelación entre la experiencia psicológica y social marca las pautas de una “*cultura*”. Y una cultura, a pesar de coexistir en un “*orden*”, es “*única*”, dado que cada cultura se da a sí misma sus propias mediaciones mediante símbolos, tradiciones, instituciones y a través de sus representantes o mediadores, como veremos en el último capítulo.

Latinoamérica tiene, en este sentido, una unicidad que la caracteriza y diferencia de otras culturas.

La psicología del sujeto latinoamericano viene marcada por su mestizaje, ya sea europeo o euro-indoamericano. Si bien el mestizaje no es único ni propio de la cultura latinoamericana, lo es la forma que adopta.

Esta psicología del sujeto articulada en sociedad produce una cultura particular. En la historia de su cultura, habitan las marcas de su origen, las cuales las condicionarán, pero no las determinarán, particularmente en lo que tiene que ver con su destino. Este destino es también único.

La interpretación de lo divino y lo cósmico es también cultural y debe observarse desde la mirada perspectivista voegeliniana. Esta mirada admite que hay una realidad no existente (no visible, no perceptible a los sentidos), pero cada cultura la significa e interpreta de acuerdo a sus propios símbolos.

La culturalidad de los símbolos habla de una “*simbología situada*” donde el “*estar*” se expresa frente al “*ser*”. Podríamos hablar de una “*metaxy situada*”, pues en realidad es lo que caracteriza a la “*metaxy*”: su ser in between, intermedio. El estar impone una jerarquía sobre el ser. Es un “*estar en relación*”.

Esos símbolos son los ritos, mitos, las tradiciones y las instituciones latinoamericanas.

En la metáfora del diálogo entre los mongoles y el representante del vaticano, quedó expuesta claramente esa idea voegeliniana perspectivista que no es un simple subjetivismo o relativismo cultural, pues están insertos dentro del orden de la historia que no es más que la historia del Orden.

Asimismo, la idea (casi spengleriana) del auge y de las caídas de las sociedades políticas, como Voegelin ha observado en las distintas culturas, afirma esa idea dinámica de polos de dominación que cambian de acuerdo a los tiempos históricos y que permiten, desde América Latina, pensar no sólo la dominación sino la liberación.

IV. Filosofía de la liberación en Juan Carlos Scannone

Tratamos la relación del pensamiento de Voegelin con Scannone, por el hecho de ser éste último, el símbolo de la filosofía y teología latinoamericana. Aquel que quizás más haya dialogado con los pensadores occidentales.

Scannone era un dialoguista. Su experiencia existencial de haber estudiado en Múnich, Innsbruck y haber conocido y dialogado con los mejores pensadores de su época - sin perder su visión latinoamericana - hacen de este un partner más que adecuado para el diálogo con un autor como Voegelin.

Su preocupación por los problemas estructurales de Latinoamérica lo llevan a sumarse al movimiento de la filosofía de la liberación cuyos inicios él mismo describe.

Mientras que hasta aproximadamente 1965 la preocupación principal en América Latina había sido la del desarrollo, desde la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) comenzó a privilegiarse otro enfoque, que interpretaba el anterior: el de la liberación. Así es como surgió inmediatamente antes y, sobre todo después de Medellín, la Teología de la liberación, influida entonces por la teoría de la dependencia, que se estaba propagando en las ciencias sociales latinoamericanas. Está interpretaba el subdesarrollo de nuestro subcontinente no como un estado atrasado del desarrollo capitalista sino como efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales en un capitalismo periférico y dependiente. De ahí que “liberación” se opusiera entonces dialécticamente a dependencia y opresión. Sin embargo, cuando fue abordada por la teología y luego por la filosofía se la comprendió como “liberación humana integral de todo el hombre y de todo hombre y mujer.¹⁴⁹

Del concepto filosófico-político de libertad, originario de las revoluciones francesa y norteamericana, en América Latina se pasa al de “liberación”. Se tiene en cuenta este valioso antecedente de Medellín, donde se reconocen la relación de dependencia con los países centrales y su influencia en el subdesarrollo de esta región. De ahí el paso y el estímulo a la acción de liberarse.

La gráfica expresión “irrupción del pobre” fue usada por Gustavo Gutierrez considerado el padre de la teología de la liberación. “Irrupción” porque estaría aconteciendo un break-through en la historia ...se trata de un “acontecimiento nuevo”, sorprendente y no deducible, a pesar de que la realidad de los pobres estuvo desde siempre presente en AL. Pues ella in rumpit “entra rompiendo” con actitudes, costumbres, presupuestos socioculturales y estructuras anteriores...

Pues a la luz de su fe, su religiosidad y su cultura, los pueblos latinoamericanos y las comunidades cristianas del Subcontinente viven y expresan dicha irrupción como una manifestación actualmente “encarnada de la trascendencia” divina, según lo testimonia la frase innumerables veces repetida, de “contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos...”¹⁵⁰

Pensar desde la realidad y fundamentalmente desde la realidad sufriente de los pobres es un ejercicio de perspectiva claramente enraizado en la cultura latinoamericana. La urgencia de dicha irrupción (la de los pobres) impide pensar en ideas o abstracciones provenientes de otros lados. Pensar es siempre un pensar situado.

¹⁴⁹ Scannone, Juan Carlos. IV Jornadas de Investigación en Humanidades. Homenaje a Laura Laiseca. 29,30 y 31 de agosto de 2011. Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Pág. 19.

¹⁵⁰ Ob. Cit.Pág.17.

Entonces, ante semejante hecho: los pobres, surge la liberación como camino, como marcha hacia un destino. Pero no es cualquier liberación. En el caso de Scannone, no es marxista sino popular y cristiana, y esta religación permanente con lo trascendente le dará moderación a su pensamiento.

Más de 40 años después de dicho inicio trascendental para el pensamiento latinoamericano decía Scannone (2009):

Hoy la situación de América Latina aparentemente ha empeorado, con respecto a 1971. En esa fecha nació en Argentina la filosofía de la liberación (FL), latinoamericana, a partir de la conciencia de la injusticia estructural que entonces oprimía a las mayorías populares de nuestro continente. Pues bien, hoy la exclusión se muestra como más injusta y como creadora de más víctimas aunque la explotación, y una globalización promovida según la ideología neoliberal-que se expresa como pensamiento único.¹⁵¹

La imposibilidad del cambio propuesta genera frustración, pero lleva a repensar la realidad no solo desde la filosofía sino desde las ciencias sociales para generar mejores instrumentos de cambio.

Como menciona Gabriela Rebok (2020), *“se opera en Scannone un nuevo punto de partida, dado que la ‘filosofía inculturada’ dialoga con la ‘teología del pueblo’ y las ciencias sociales”*.¹⁵²

“En esta inevitable confrontación, es exigible como punto de partida el cuestionamiento ético-histórico a partir del rostro del otro (Emanuel Levinas, 1906-1995) como víctima de la injusticia. Este tiene su respaldo en una ontología trinitaria: “estar- ser – acontecer”. Agustín de la Riega (1942-1984) le ha agregado una cuarta dimensión con el “haber”, en el sentido de “lo que hay”. En consecuencia, la reflexión filosófica se despliega en el nivel ontológico- especulativo y en el nivel metafísico-ético-histórico, todo ello dentro de un horizonte que manifiestan y ocultan los símbolos de la sabiduría popular. Tanto Immanuel Kant como Paul Ricoeur estarían de acuerdo en aceptar que “el símbolo da que pensar”.

Es justamente la “vía larga” de una fenomenología hermenéutica- propuesta por Ricoeur- la que atiende a la mediación de las creaciones culturales. En diálogo con Carlos Cullen, Lucio Gera y Rodolfo Kusch, Scannone fue madurando su “filosofía inculturada” que se fue diferenciando de la otra corriente que recurría a los análisis marxistas (Enrique Dussel). Scannone encontró en la sabiduría popular la mediación entre la cultura vivida y el pensamiento crítico.¹⁵³

El estar significa el arraigo en la tierra (ámbito de realidad, simbolicidad, religación y pertenencia), una suerte de vínculo ontológico-social. El acontecer con la irrupción gratuita de la novedad histórica “se orienta éticamente al bien y a la justicia”. Su logos procede de una sabiduría potencialmente especulativa que puede ser desplegada críticamente en la reflexión filosófica. Esta última asume entonces la “comprensión vivida del primer principio y último fin, y del hombre, la vida el mundo” germinada en la sabiduría popular, En cuanto a la mutua relación de la tres dimensiones igualmente esenciales, destaca Scannone, sin embargo, la mediación concreta del “estar siendo”...la mediación concreta puede expresarse-usando una expresión de Kusch – como “estar siendo” en cuanto estructura existencial y decisión cultural latinoamericanas, pues tanto la primera como la segunda se dan en el orden del acontecer, respectivamente, existenciario-ontológico (existencial) y existencial-óntico (existentiell)¹⁵⁴

¹⁵¹ Scannone, Juan Carlos, Teología y Vida. Vol.I, 2009, 59 -73. Pág.59

¹⁵² Rebok, Gabriela (2020). Juan Carlos Scannone o la creatividad del pensar. Nuevo Pensamiento. Revista..Pág.52

¹⁵³ Rebok, 2020, Pág. 54

¹⁵⁴ Rebok, 2020, Pág. 58

Por ello si la categoría del estar es esencial para el pensar, el pensamiento del pueblo o pensamiento popular también vale y no solo el de los filósofos o letrados. De ahí que la sabiduría popular sea un eje del pensamiento latinoamericano.

Scannone (2010) señala:

Así es como la sabiduría popular puede ser lugar hermenéutico para un filosofar inculturado en nuestra América, pues ella, al mismo tiempo, a) está arraigada en la tierra (ámbito de realidad, simbolicidad, religación, y pertenencia; b) se orienta éticamente al bien y a la justicia (en cuanto es sabiduría y es popular, y c) contiene en sí-porque es sabiduría- un logos sapiencialmente especulativo (comprensión vivida del primer principio y último fin, y del hombre, la vida y el mundo desde allí) cuya inteligibilidad puede ser críticamente expresada por la reflexión filosófica”. Estas tres categorías corresponden a las tres dimensiones arriba mencionadas, respectivamente: las del estar, el acontecer y el ser.¹⁵⁵

La situación histórica (de aguda injusticia y pobreza creciente de las mayorías) facilitó a la filosofía latinoamericana una mayor profundización del planteo de su punto de partida...Anterior a la pregunta por el ser- punto de partida tradicional- se da el cuestionamiento ético-histórico del preguntar mismo, cuya fuente es el otro en cuanto víctima de la injusticia. El horizonte englobante de la pregunta ya no es sólo la verdad del ser, sino la alteridad y trascendencia éticas de los otros, mediadas históricamente.¹⁵⁶

Símbolos

Pero el símbolo no es solamente adecuación o representación, es también sabio. Aquí tenemos otra similitud con Voegelin, dado que el símbolo es tal en tanto opera en los ámbitos de la inmanencia, pero también de la trascendencia y pretende captar esta última en lo que simboliza.

Entiendo que uno de los principales vínculos que podríamos plantear entre Scannone y Voegelin es que ambos han tenido en Ricoeur a un fiel interlocutor. Si quisiéramos plantear otras analogías podríamos pensar en Heidegger y fundamentalmente en que ambos hacen teología. Por un lado Scannone, uno de los mayores exponentes de la teología mundial, y por el otro Voegelin, quién hizo teología política .

Por ende, Scannone hablará de *“simbolicidad sapiencial, porque ese misterio religante se manifiesta (y sustrae) sapiencialmente en y por los símbolos, no reductibles ni a conceptos, ni a meras relaciones éticas”*.¹⁵⁷

Hablo de ámbitos, horizontes o dimensiones originarias y fundamentales, en cuanto se trata de diferentes perspectivas globales posibles sobre la totalidad. Kusch descubrió el horizonte del estar en la sabiduría y religiosidad populares latinoamericanas, como ámbito distinto de los dos horizontes o dimensiones explicitadas por la filosofía occidental: el del ámbito del ser. (Scannone, 2010, pág. 158)

Trascendencia:

Scannone (2012) comenta:

Es obvio que la trascendencia tiene que ver con las religiones y con la filosofía: con las religiones, en cuanto trascienden hacia el Misterio Santo, “más allá” de lo profano, y con el filosofar, porque le es propia la función

¹⁵⁵ Scannone, Juan Carlos. El “estar- siendo” como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana: Universidad de San Miguel, Buenos Aires, Argentina. 30.05.2010. Artículo en conmemoración de los 30 años de la muerte de Rodolfo Kusch.

¹⁵⁶ Scannone, 2010, pág. 157

¹⁵⁷ Scannone, 2010, pág. 158

metá (cfr. Ricoeur, 1995, pp.88 ss), como lo evidencia la palabra “metafísica”. Pero no aparece a primera vista que la ética y sobre todo la política, han de estar permeadas de trascendencia, aún más, que esta sea un “constitutivo intrínseco” de ambas.¹⁵⁸

Aquí se podrían encontrar coincidencias y diferencias con el pensamiento de Voegelin. Comprenderá y aceptará la trascendencia como parte de la realidad no existente, pero no pretenderá constituirla en la tierra.

Cuando lo trascendente se transforma en un ideal a ser cumplido, corre el riesgo de querer concretar el cielo en la tierra, y eso genera los riesgos de los totalitarismos en todas sus expresiones.

Recordemos que Voegelin no es marxista y en consecuencia, la idea de “*transformación de la realidad*” no lo seduce, pues sospecha en ella de un riesgo totalitario.

Pero por otro lado, la reconoce en los cambios que se operan en las sociedades políticas, dado que si bien su pensar es sobre el “orden” no entiende por él un pensamiento estático ni conservador.

Es aquí donde Scannone da un paso adelante con su concepto analéctico.

La analogía no solo abre el pensamiento a la trascendencia vertical de lo divino y la trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, así como a la novedad y creatividad históricas. También contribuye- en el empleo del método analéctico- a que la asunción de los aportes regionales de las ciencias, “encarne”, sitúe y concretice la universalidad y radicalidad filosóficas sin reducirlas a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural.¹⁵⁹

Y esto, lleva a Scannone a un segundo punto importante, que es el reconocimiento de la trascendencia en la praxis ética y política.

De ese modo, aparece claro que la trascendencia -aun la religiosa-es un “*constitutivo*” de ética y política, es decir, de la relación con los demás hombres y con la comunidad de la “polis”, aun llevada ésta a niveles internacionales y globales. Y la ética articula trascendencia (religiosa y metafísica) y política pues esta debe estar orientada y es juzgada por la trascendencia ética.

La relación con la trascendencia se juega entonces en las relaciones éticas entre los hombres y en la transformación “política” del mundo y sociedad en más justos y más humanos para todos, en especial para las “víctimas históricas”. Aún más, de ese modo el hacerse “inmanente” de la Trascendencia transforma desde dentro a ética y política, liberándolas críticamente de cualquier eventual autoabsolutización.¹⁶⁰

Es entonces, la relación trascendencia-inmanencia no solo de tipo vertical, de arriba hacia abajo o de abajo hacia arriba, sino horizontal, pues se da en el estar y con los otros.

Y esto nos deriva al tema de la representación pues la propuesta que Scannone (2012) expresa: “*se trata de la muerte de la representación idolátrica de Dios como objeto absoluto...*”¹⁶¹

¹⁵⁸ Scannone, Juan Carlos, La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política” Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador. Texto para la conferencia plenaria del 3er Congreso Mundial de la COMUCAP llevado a cabo en Manila del 11 al 13 de septiembre de 2008. Publicado por Open insight- Volumen III, N°3 enero 2012-pp-113-127. ISSN 2007-2406

¹⁵⁹ Scannone, 2011, Pág. 27

¹⁶⁰ Scannone, 2012, pág. 124

¹⁶¹ Scannone, 2012, pág. 121

V.- La representación política en Latinoamérica

Si observamos el sistema de representación política latinoamericana, podemos encontrar las tres formas representacionales que planteaba Voegelin. Sin embargo, ellas se dan de un modo diferenciado, tanto del mundo occidental como del oriental.

En cuanto a la representación institucional y la existencial, ambas provienen de sistemas occidentales, en relación a los sistemas electorales o de votación y a los sistemas de organización de las sociedades políticas.

Ambas con influencias del iluminismo europeo y de la constitución norteamericana. Ha habido un intento claro de extrapolar instituciones de otras sociedades, con la idea ingenua de que la sola incorporación de dichos sistemas traería como consecuencia el desarrollo de los pueblos.

Esta situación se ha dado básicamente en el período constituyente de los pueblos americanos que, como mencionamos, no sólo fue el fruto de la búsqueda de independencia por parte de sus pueblos, sino también de las interacciones globales de la época.

En tal sentido, operó también un “*mestizaje representativo*”, fruto de la interacción de los intereses cruzados nacionales e internacionales.

Pero como la representación es también inculturada, su forma fue distinta a la esperada. Entre la realidad formal y la material operaron notables diferencias, que hasta el día de hoy marcan una distinción entre lo establecido (ley, instituciones) y las costumbres (ethos) de un pueblo.

Sería fácil explicar, como numerosos politólogos hacen con profunda circunspección y solemnidad, que los problemas principales de los países latinoamericanos derivan del incumplimiento de las normas. Y que el solo cumplimiento de las mismas derivaría en el desarrollo de sus pueblos. Pero la realidad, como todo lo real, es más compleja aún.

Voegelin tampoco pretendía ver la realidad a través del “*deber ser*” kelseniano, quien por el contrario veía en ese positivismo normativista uno de sus principales adversarios.

Las culturas tienen sus normas, las cuales no son siempre escritas. De tal manera que, no es que rige la denominada “anomia” en dichas tierras sino una particular “*heteronomía*”. Dicho ello, para intentar cambiar estas normas, al menos primero hay que poder comprenderlas.

La “*heteronomía*” latinoamericana tampoco es uniforme. Podemos hablar de distintas “*autonomías*” en el continente, casi tantas como culturas existen.

En la idea subyacente de “*civilización o barbarie*” - que simbólicamente remite a una “*grieta originaria*” - podemos hallar este problema bien explícito entre el cumplimiento efectivo de lo dictado por los “padres fundadores” y la realidad de las costumbres sociales, que se expresan en todos los ámbitos de la cultura de un pueblo.

Punto aparte merece el modo cultural en el cual la representación se expresa. La visión normativista alude a la necesidad de fortalecer los partidos políticos; de hecho, en la reforma constitucional de Argentina del año 1994, se alude a estos como los únicos canales de mediación política institucional.

Sin duda que una sociedad mejor organizada requiere de instituciones acordes a dicho objetivo, y dentro de estas, los partidos políticos son parte importante.

Pero como lo ha demostrado la historia, al menos en Argentina, con la irrupción del peronismo como movimiento cultural, social y político, el rol del partido político como institución se limitó a una faceta meramente electoral, mientras que la representación se dio de forma permanente bajo el concepto de “*movimiento*” entre los sindicatos, empleadores y el estado.

La idea de una comunidad organizada es en tal sentido una de las nociones más avanzadas de la época en la búsqueda de un mecanismo que permita dirimir los conflictos e intereses por medio del diálogo en lo que hoy se llamaría la articulación público-privada y del tercer sector, o en el caso alemán con la cogestión.

Sin embargo, desde una visión europeísta, la idea del “*movimiento*” es vista como fachista, y encubre no solo una profunda ignorancia de la culturalidad del espacio político sino también respecto de la profundidad de valores que lo generaron.

Para explicar este tipo de movimientos políticos en Europa, a veces uso el ejemplo del tango.

El tango es un género musical muy valorado a nivel mundial y donde cada europeo de alguna manera se puede sentir a sí mismo reflejado.

Se dice que el tango es “*un sentimiento (triste) que se baila*”. Y la expresión de apoyo a los movimientos políticos y sociales puede describirse como un “*sentimiento que se vota*”.

¿Pero cómo se puede votar un sentimiento? ¿No presumimos acciones autónomas y racionales en votantes informados? ¿Qué tipo de ciudadanía se genera sobre la base de la especulación sensitiva y no racional?

Obviamente que la “*forma impura*” - diría Aristóteles en su expresión extrema - sería el uso de la demagogia como forma de gobierno y el riesgo que ello incluye. Pero como la realidad es un poco más compleja, detrás del “*sentimiento*” se encubren otros valores que son muy racionales y que quizás no pueden ser expresados por estos actores en forma académica, pero que igualmente se manifiestan (per si muove diría Galileo).

Esa faceta sensitiva en el votante - y por ende en la representación - conlleva en un primer lugar una memoria histórica, traducida en agradecimiento y reconocimiento a lo recibido. Y no hablamos de clientelismo, sino de valores. Por otro lado, una pelea (visceral de cuerpo a cuerpo) contra el presente, que aún se mantiene y se padece como injusto.

Finalmente, una idea de esperanza (que según los casos puede ser considerada fantasía o ilusión) que responde a una propuesta denominada proyecto.

No es el objeto de este trabajo discutir quiénes, y de qué manera se han equivocado, defraudado o cumplido el camino descrito. Pero sí remarcar que en el diálogo que inconscientemente propusimos entre Voegelin y Scannone se encubre un diálogo entre esa Europa o Estados Unidos y la filosofía de la liberación, ambas en sus versiones de tipo dialoguista. “*Solo se puede dar un diálogo entre dos dialoguistas*”.

Por ello, las formas representacionales latinoamericanas ratifican lo “inculturado” de la representación. Pero llegado este punto, restaría el análisis del último tipo de representación en Voegelin. En base a la pregunta ¿Cómo se expresa la representación trascendental o de la verdad en Latinoamérica?

Dado que Voegelin estudia la historia a través de los imperios, es difícil que encuentre en la Latinoamérica contemporánea un objeto de estudio de este tipo, pues ha sido objeto de imperio y no sujeto de él.

Pero la verdad que Latinoamérica representa quizá no se presenta desde arriba hacia abajo sino desde abajo hacia arriba.

Claro que todo grupo humano que padece injusticia busca rebelarse contra esta y en él operan resistencias y en algunos de estos casos, como bien dice Voegelin, al representar la verdad trascendental puede pasar de dominado a dominante. No hay mayor profundidad en el pensamiento de Voegelin sobre cómo se genera dicha transición y hasta que altura es pacífica o violenta, pero lo cierto es que hay (en su opinión) sociedades que emergen, otras que decaen y las nuevas representan la verdad.

VI.- Final (o volver a empezar)

La política se ha transformado para muchos en un espacio esotérico, apartado de la realidad cotidiana, donde lo agonal prima y obstaculiza lo arquitectónico, donde las transformaciones son declamadas, pero no concretadas, y donde cada vez más se agranda la distancia entre representantes y representados. Distancia que sabemos que es estructural a la relación, pero en estos tiempos es exagerada, absurda y obscena.

Se han llevado a cabo diversos intentos, los cuales sólo han intentado cambiar la relación de dominio en beneficio de un nuevo dominador.

Pocas expresiones de construcción nacional y latinoamericana han sido intentadas sin caer en las propuestas extremas de nuevos dominadores o un autonomismo ingenuo. Quizás el único proyecto serio en tal sentido, haya sido el caso del peronismo en su primera década de existencia y su impronta universalista y latinoamericana.

Sin embargo, la mayoría - o casi todas - de las oportunidades han resultado frustrantes y requieren denodadamente de un nuevo comienzo.

A partir de estos conceptos y las raíces profundas en la historia que dejan sus notables huellas, Latinoamérica no es solamente una región geográfica, es una “*zona de influencia*” global, objeto de conquista, dominación o si se quiere usar la expresión: de “*mercado*”.

Y es en lo relacional donde se juega el destino de una sociedad, de una región o de una cultura. Pero cuando una relación es asimétrica y solo persigue unilateralmente una voluntad de dominio, deja de ser una relación fructífera para ser una relación patológica. En este tipo de relaciones ambos “*relacionantes*” deben saber cómo “*pararse*”.

El que domina parece tener claro lo que quiere, pero genera siempre confusión en el dominado pues encuentra argumentos “nobles” que legitiman su acción. Pero ahí no está el problema sino en el dominado, quien el peor error que puede cometer no es confundirse sino no operar su deseo.

La imposibilidad de conformar un proyecto propio organizado y sustentable en el tiempo hace del dominado un “frustrado” y cuando la relación es patológica (aquí podemos hablar de una “*pneumopatología latinoamericana*”), entonces se agrava disolviéndose en la serie o cadena de repeticiones, sin encontrar el arriba por donde salir del laberinto. Sin embargo Latinoamérica sigue siendo el continente de la esperanza.

Claramente, lo que Scannone describe como sabiduría sapiencial en lo popular es una semilla en gestación, como lo es el rol de los teóricos, filósofos y místicos latinoamericanos. Basta sólo con pensar que uno de ellos llegó al máximo lugar representacional de la Cristiandad: el Papa Francisco.

Pero esta comprensión de la etapa histórica, es planteada por Scannone como el desafío de los tiempos.

En sus proyecciones hacia un futuro alternativo, Scannone (2009) señalaba que es necesario darle importancia a tres cosas:

- a). a la creación de instituciones nuevas en todos los niveles- del local al global. b). a las comunidades de naciones, aun entre las ahora preteridas (pues la unión de los débiles los hace fuertes) c). al diálogo (no al choque) entre culturas, para el bien común del mundo globalizado en forma alternativa.¹⁶²

En tal sentido, enmarca Scannone a los nuevos movimientos populares, la economía solidaria y el neo-comunitarismo.

Es decir, lo nuevo se aprovecha de lo viejo, pero no lo descarta. La formulación de la nueva etapa debe darse con un Estado distinto y mejorado, no sin Estado.

Es con una autonomía nacional, pero integrada en la región y desde allí al mundo, no con una pretensión de autonomía adolescente, rebelde que no puede formar nunca un proyecto autónomo real. A ello podríamos llamarlo “*inter-autonomía*”.

Pero además, esta construcción se da con el diálogo activo, y no con la queja, la apatía, la indiferencia o la pelea. Estas nuevas instituciones pueden pensarse y realizarse con la organización presente y futura para lograr un proyecto concreto.

Al ser propuestas para un mundo “*alternativo*”, la esperanza irrumpe como un actor protagónico, pues no podemos ver efectivamente lo que sucederá, pero debemos creer que un mundo distinto es posible.

Del Percio (2009) refiere:

Prefiero pensar que, como individuos y como pueblos, estamos hechos para la vida. Que de nosotros depende darle sentido a una existencia que, en sí misma, no lo tiene... hoy la política es el último reducto de la construcción colectiva de sentido. Pero el discurso tecnocrático por derecha, y el discurso meramente crítico por izquierda, nos hacen creer que ya todo está escrito... sin embargo sigo creyendo que podemos ser

¹⁶² Scannone, Juan Carlos, Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina. Ed. Anthropos. Universidad Iberoamericana. México. 2009, pág.101

artífices, personal y colectivamente, de nuestro propio destino. Y esa es la misión de la política, devolvernos la esperanza en nosotros como comunidad, dar sentido a nuestra realidad, construir el destino colectivo.¹⁶³

Y la esperanza tiene siempre un lado de deseo y proyección, y otro lado de misterio.

En este sentido, Scannone plantea otro criterio de misterio. No es el misterio que cierra la lógica de lo que no puede argumentar o completar. Es el misterio activo que me permite ir hacia el camino.

La unidad, repensada y vivida a la luz y con la fuerza de una ontología trinitaria, no sólo nos permite reconsiderar bajo esa perspectiva los misterios de la fe, sino también dicha actual transformación epocal tanto mediante la superación del actual paradigma socio-cultural – en sus vertientes individualista y colectivista, ambas contradicciones con la comunión- como en su apertura a una cultura de la ternura y del encuentro en todos los niveles de la vida y convivencia. (Scannone, 2020, Pág. 28)

La conciencia de la finitud, ubica toda transformación en un lugar más acotado. Lo que Voegelin intentó decir es que no se puede perder la vida por cambiar el mundo.

Sin embargo, el mundo necesita cambios, y lo que Scannone parece querer decir es que, aunque no lo cambiemos, la vida merece vivirse de ese modo, deseante, y proyectante. Es lo estructural de lo humano. Mientras tanto, entre conflictos y guerras, pérdidas de vidas y tragedias, ratifica Scannone la cultura de la ternura y del encuentro para un mejor vivir.

Solemos calificar como misterio a aquello que depara el destino, asociándolo tradicionalmente al desconocimiento.

“Suele descalificar al “misterio” como lugar que cataliza nuestra ignorancia. En la concepción de Scannone, por el contrario, es el modo como señalamos en dirección a lo que nos excede por su propia sobreabundancia”¹⁶⁴

¿Qué tal si pensáramos que es hacia el misterio a dónde debemos dirigirnos?

Como bien dice Enrique Del Percio (2014):

El discurso sobre la política tiene carácter performativo: decir ya es una forma de hacer; quizás no sea la forma más importante de hacer, pero permite dar sentido, orientación y cierto grado de comprensión al resto de las formas de hacer política. Cuando el poder está de por medio, pensar es el primer modo de hacer, concebir es comenzar a construir.¹⁶⁵

Pensar el misterio, es abrirse a otro ámbito de pensamiento no sólo como límite sino fundamentalmente como posibilidad. No como cierre “lógico” del imposible que significa el pensar, sino como “falta” que nos atrae, aunque nunca la atrapemos.

Al fin y al cabo, solo se trata de vivir.

¹⁶³ Del Percio, Enrique, Política o destino. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 2009, pag. 19.

¹⁶⁴ Rebok, 2020, pág. 61

¹⁶⁵ Del Percio, Enrique, Ineludible Fraternidad, conflicto, poder y deseo, Ed. Ciccus, 2014, pág. 55

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Albert, Michel. *La mundialización de la economía* en **Archivos del Presente** N° 2. 1995.
- Alcántara Saez, Manuel. **Gobernabilidad, crisis y cambio**. Fondo de Cultura Económica. México. 1995.
- Alcántara Saez, Manuel. *Las crisis en la historia* en **Crisis y política en América Latina**. CEI. Salamanca.
- Arendt, Hannah. **La condición humana**. Seix Barral. Barcelona. 1974.
- Aristóteles; **La Política**. Garnier Hnos. París. 1977.
- Asensi Sabater, José. *La retirada del discurso de la representación política* en **El debate sobre la crisis de la representación política**. Tecnos. Madrid. 1996. Compilador Porrás Nadales, Antonio.
- Baudrillard, Jean. **El éxtasis de la comunicación, en “La Postmodernidad”**. Kairós. Buenos Aires. 1998.
- Bayardo, Rubens y Lacarrieu, Mónica. **La dinámica global/local**. Ciccus. 1999.
- Beck, Ulrich. **¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización**. Paidós. Buenos Aires. 1998.
- Bell, Daniel. **Las contradicciones culturales del capitalismo**. Alianza. Madrid. 1979.
- Bendiz, Reinhard. **Estado nacional y ciudadanía**. Amorrortu. Buenos Aires. Título original: **Nation building and citizenship. Studies of our changing social order**. Traducción: Leandro Wolfson.
- Bobbio, Norberto. **Estado, gobierno y sociedad**. Fondo de Cultura Económica. México. 1991.
- Böhler, Werner; Hoffmann, Stephan. **¿Quo vadis, América Latina? Crisis institucional como oportunidad para la renovación democrática**. Konrad Adenauer Stiftung. Polemos. Buenos Aires. 2003.
- Bookchin, Murria. **La sociedad contra la política**. Piedra Libre. Altamira. 1993.
- Borda, Jordi y Castells, Manuel. **Local y global**. Taurus. Madrid. 1997.
- Bourdieu, Pierre. **Cosas Dichas**. Gedisa. Barcelona. 2000.
- Brzezinski, Zbigniew. **El gran tablero mundial**. Paidós. 1998.
- Buchanan, James M. y otros. **The calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy**. Ann Arbor Paperback, University of Michigan. 1962.
- Camarero Benito, Antonio. **Misterio, mito, símbolo, revelación, razón**. Bonum. Buenos Aires. 1997.
- Casalla, Mario. **Tecnología y Pobreza**. Fraterna. Buenos Aires. 1988.
- Casalla, Mario. **América Latina en Perspectiva**. Ciccus. Buenos Aires. 2011.
- Casalla, Mario. *América Latina en perspectiva, dramas del pasado, huellas del presente*. Ediciones Ciccus, 1era edición, Buenos Aires, 2011
- Castro, Jorge. **La tercera revolución**. Catálogos. Buenos Aires. 1998.
- Chalmers, Douglas A. y otros. **The new politics of inequality in Latin America. Rethinking participation and representation**. Oxford University Press. Oxford. 1998.
- Ciampone, Daniel. *Los problemas de representación política y el movimiento social. Algunas reflexiones críticas* en **Revista Periferias**. Revista de ciencias sociales. Año 5 N° 8. segundo semestre 2000.
- Cochrane, Charles Norris. **Cristianismo y cultura clásica**. Fondo de Cultura Económica. México. 1949.

- Cooper, Barry. **Consciousness and Politics. From Analysis to Meditation in the Late Work of Eric Voegelin.** St. Augustine's Press. South Bend. Indiana. 2018.
- Costello, Stephen. **Philosophy and the flow of Presence: Desire, Drama and the Divine Ground of Being.** Cambridge Scholars Publishing. Newcastle upon Tyne. Reino Unido. 2013.
- Dahl, Robert. **La democracia y sus críticos.** Paidós. Barcelona. 1998.
- Dahl, Robert. **La Poliarquía,** Chicago Press. Chicago. 1956.
- Del Percio, Enrique. **Tiempos modernos.** Altamira. Buenos Aires. 2000.
- Del Percio, Enrique. **Política o destino.** Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 2009.
- Del Percio, Enrique. **Ineludible Fraternidad, conflicto, poder y deseo.** Ed. Ciccus, 2014
- Derrida, Jacques. **La reconstrucción en las fronteras de la filosofía.** Paidós. Barcelona. 1997.
- Descartes, René. **Discurso del Método.** Alianza. Madrid. 1991.
- Dos Santos, Mario y otros. **¿Qué queda de la representación política?** Nueva Sociedad. 1992. Venezuela.
- Doxa. **Cuadernos de Ciencias Sociales.** Año VII Nrs. 15 y 16.
- Duguit, León. **Etudes de Droit Publique.** Fontemoing. París. 1903.
- Duguit, León. **Traité de Droit Constitutionnel.** Fontemoing. París. 1928.
- Edwards, David V. **The American political experience. An introduction to government.** Prentice Hall. New Jersey. 1988.
- Enaudeau, Corinne. **La paradoja de la representación.** Paidós. Buenos Aires. 1999.
- Eggers Lan, Conrado. **Introducción Histórica al estudio de Platón.** Ed. Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires. 1974.
- Farrel, Gerardo y otros. **Argentina, tiempo de cambios. Sociedad. Estado. Doctrina Social de la Iglesia.** San Pablo. 1996.
- Ferrari Etcheverry, Alberto. *¿Hacia la dictadura de los inversores?* en **Archivos del Presente.** Año 3 N° 11.
- Fitoussi, Jean Paul y otros. *Mercado y Democracia. Los límites del Sistema* en **Archivos del Presente.** Año 3 N° 12.
- Fitoussi, Jean Paul. *Democracia y Mercado* en **Archivos del Presente.** Año 4 N° 16.
- Freud, Sigmund. **“Análisis terminable e interminable” en Obras Completas.** Volumen XXIII (1937-39). Amorrortu. Argentina. 1975.
- Fustel de Coulanges, Numa Denys. **La ciudad antigua.** 1864.
- Gadamer, Hans Georg. **Verdad y Método.** Ediciones Sapiens. Salamanca. 2002.
- Galli, Carlo. **Genealogía de la Política.** Il Mulino. Bologna. 1996.
- García Cotarelo, Ramón (compilador). **Introducción a la teoría del Estado.** Ed. Teide. Barcelona. 1990.
- García Delgado, Daniel. **Estado-Nación y globalización.** Ariel. 2000.
- Gauthier, Giles y otros. **Comunicación y Política.** Gedisa. Barcelona. 1995.
- Gilson, Etienne. **Dante et la philosophie.** Paris. Librairie Philosophique J.Vrin. 1996.
- Glantz, Gustavo. **La ciudad griega.** Cervantes. Barcelona. 1929.
- Guiddens, Anthony. **Consecuencias de la modernidad.** Alianza Universidad. Madrid. 1994.

- Guthrie, W.J.C. **Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles**. Fondo de Cultura Económica. México. 1953. Edición original en inglés: **The Greek Philosophers - from Thales to Aristotle**.
- Habermas, Jürgen. **Más allá del Estado Nacional**. Trotta, Madrid, 1997.
- Habermas, Jürgen. **Modernidad versus Postmodernidad en “La Postmodernidad”** editada por Hal Foster. Kairos. Barcelona.2010.
- Heidegger, Martin. **Nietzsche**. Barcelona. Destino. 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Principios de la Filosofía del Derecho**. Sudamericana. Buenos Aires. 2004.
- Held, David. **Democracy and the global order. From the modern State to Cosmopolitan Governance**. Stanford 1995.
- Heller, Herman. **Teoría del Estado**. Fondo de Cultura Económica. México. 1992.
- Hobbes, Thomas. **Leviatán**. Losada. Buenos Aires. 2007.
- Hofmann, Hasso. **Repräsentation. Studien zum Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert**. Duncker & Humboldt. Berlin. 2003.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. **Dialéctica de la Ilustración**. Trotta. Madrid. 2016.
- Hyppolite, Jean. **Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu” de Hegel**. Península. 1998.
- Jackisch, Carlota. **Representación política y democracia**. Fundación Konrad Adenauer. 1998.
- Jaeger, Werner. **Paideia, los ideales de la cultura griega**. Fondo de Cultura Económica, México. 1994.
- Jellinek. **La doctrina generale del Diritto e dello Stato**. Giufré. Milán. 1949.
- Joas, Hans. **Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung**. Suhrkamp Verlag. Berlin. 2017.
- Kahler, Erich. **Historia Universal del Hombre**, versión española de Javier Marquez, Fondo de Cultura Económica. México. 1943.
- Kant, Immanuel. **Crítica de la Razón Pura**. Porrúa. México. DF. 1998.
- Kant, Immanuel. **Hacia la Paz Perpetua. Un Proyecto Filosófico**. Prometeo. Buenos Aires. 2007.
- Kinder, Hermann y Hilgemann, Werner. **Atlas Histórico Mundial**. Ed. Istmo.
- Krugman, Paul y otros. *¿Tiene futuro la democracia?* en **Archivos del Presente**. Año 3 N° 10.
- Lacan, Jacques. **Escritos 1**. Siglo XXI. Argentina. 1988.
- Leibniz, Gottfried. **Monadología**. Quadrata. Buenos Aires. 2005.
- Lamas, Felix Adolfo. **Ensayo sobre el Orden Social**. Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomas de Aquino. Buenos Aires. 1985.
- Lefort, Claude. *Democracia y representación* en **La Sociedad contra la Política**. Altamira. Montevideo. 1993.
- Liotard, Jean Francois. **La condición postmoderna**. Planeta-Agostini. Barcelona.1989.
- Liotard, Jean Francois. **La postmodernidad (explicada a los niños)**. Barcelona. Gedisa. 1987.
- Lipovetsky, Giles. **La era del vacío**. Anagrama. Barcelona. 1992.
- Locke, John. **Ensayo sobre el gobierno civil**. Fondo de cultura económica. México. 1941.

- Lonigro, Felix y otros. *La representación política* en **Instituciones de Derecho Público**. Macchi. Buenos Aires. 1997.
- Lopez Ricardo Vicente (1997). América, La constitución del sujeto histórico, Universidad Nacional del Sur.
- Luc, Ferry. **Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia**. Fondo de cultura económica. México. 1991. Título original: **Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire**. Traducción de Felix Blanco.
- Luhmann, Niklas. **Poder**. Anthropos. Barcelona. 1995.
- Maiz, Ramón. *Dilemas del Nacionalismo Democrático* en **Claves de Razón Práctica**. N° 80. Santiago de Compostela.
- Marc-Ferry, Jean y otros. **El nuevo espacio público**. Gedisa. Barcelona. 1998.
- Mardones. José María. **Fe y política**. Sal Terrae. Madrid. 1993.
- Massot, Vicente Gonzalo. **Esparta, un ensayo sobre el totalitarismo antiguo**. Grupo Editor Latinoamericano. Buenos Aires. 1990.
- Marx, Karl. **Tesis sobre Feuerbach**. Dominio público. Ebook.
- Mietke, Jürgen. **Las ideas políticas en la Edad Media**. Biblos. 1993.
- Morandi, Emmanuele. **Experiencing Society. Eric Voegelin's criticism of sociology**. Edited by **Adalberto Arrigoni**. Mimesis Edizioni. Milan. 2017.
- Mommsen, Theodor. **Le Droit Public Romain**. Traducción francesa. Paris. Fontemoing. 1887.
- Moneta, Carlos J. **Las reglas del juego. América Latina, globalización y regionalismo**. Corregidor. Buenos Aires. 1994.
- Muñoz Razo, Carlos. **Cómo elaborar y asesorar una investigación de tesis**. PHH. Prentice Hall. 1998.
- Natale, Alberto. **Derecho político**. Depalma. Buenos Aires. 1998.
- Novaro, Marcos. **Pilotos de tormentas - Crisis de representación y personalización de la política en Argentina (1989-1993)**. Letra Buena. Buenos Aires. 1994.
- Novaro, Marcos. **Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas**. Homo Sapiens. Rosario. 2000.
- Omahe, Keniche. **El fin del Estado-Nación**. Andrés Bello. Santiago de Chile. 1997.
- Pannikar, Raimon. **El Espíritu de la Política**. Península Atalaya. Barcelona. 1999.
- Petrella, Ricardo. **El bien común. Elogio de la solidaridad**. Tema de debate. Madrid. 1998.
- Pintacuda, Ennio. **Breve Curso de Política**. Sal Terrae. Madrid. 1988.
- Pitkin, Hannah. **El concepto de representación**. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1985.
- Platón. **La República**. Austral. Madrid. 2011.
- Platón. **El Político**. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1955.
- Porrás Nadales, Antonio J. Introducción. **El debate sobre la representación política**. Tecnos. 1996. Madrid.
- Rao, Nirmala. **Representation and community in western democracies**. University of London. London. 2000.

- Rauss, Diego. **El Estado en América Latina**. Hernandarias. Buenos Aires. 1996.
- Rebok, Gabriela (2020). Juan Carlos Scannone o la creatividad del pensar. Nuevo Pensamiento. Revista.
- Rifkin, Jeremy. **El fin del Trabajo**. Paidós. Buenos Aires. 1996.
- Rodriguez Braun, Carlos. **Estado contra Mercado**. Taurus. Buenos Aires. 2000.
- Rousseau, Jean Jacques. **Contrato Social**. Ateneo. Buenos Aires. 1990.
- Sanchez Agesta, Luis. **Principios de teoría política**. Nacional. Madrid. 1976.
- Sartori, Giovanni. **Elementos de teoría política**. Alianza Singular. Madrid. 1992. Título original: **Elementi di teoría política**. Traducción de María Luz Morán.
- Sartori, Giovanni. **Partidos y Sistemas de partidos**. Alianza Universidad. Madrid. 1992.
- Scannone, Juan Carlos. El “estar- siendo” como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana: Universidad de San Miguel, Buenos Aires, Argentina. 30.05.2010. Artículo en conmemoración de los 30 años de la muerte de Rodolfo Kusch
- Scannone, Juan Carlos. **Sociedad Civil y Estado**. Indo-American Press Service. Buenos Aires. 1996.
- Scannone, Juan Carlos. **Lo político en América Latina**. Bonum. Buenos Aires. 1999.
- Scannone, Juan Carlos, La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política” Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador. Texto para la conferencia plenaria del 3er Congreso Mundial de la COMUCAP llevado a cabo en Manila del 11 al 13 de septiembre de 2008. Publicado por Open insight- Volumen III, N°3 enero 2012-pp-113-127. ISSN 2007-2406.
- Scannone, Juan Carlos, IV Jornadas de Investigación-Homenaje a Laura Laiseca. Actas.
- Scannone, Juan Carlos. **Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia, en América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Reflexiones Metodológicas**. Ediciones Paulinas. Buenos Aires. 1991.
- Scannone, Juan Carlos. IV Jornadas de Investigación en Humanidades. Homenaje a Laura Laiseca. 29, 30 y 31 de agosto de 2011. Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
- Scannone, Juan Carlos, La ontología de la unidad planteada desde la fe trinitaria. Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, ISSN 1853-7596., volumen X, Número 16, año 10 Julio -diciembre de 2020.
- Scannone, Juan Carlos, Teología y Vida. Vol,I, 2009, 59 -73.
- Schmitt, Carl. **El concepto de lo político**. Alianza Universidad. Madrid. 1991.
- Schmitt, Carl. **La dictadura**. Alianza Editorial. Madrid. 1999.
- Schmitt, Carl. **Sobre el parlamentarismo**. Tecnos. Madrid. 1979.
- Schumpeter, Joseph A. **Capitalismo, socialismo y democracia**. Folio. Barcelona. 1996.
- Sieyes, Emmanuel J. **El tercer estado y otros escritos de 1789**. Espasa Calpe. Colección Austral. Traducción de Ramón Máiz. Título original: **¿Que est-ce que le tiers état? 1789 Essai sur les privilèges, Vues sur les moyens d’e exécution dont les représentants de la France pourront disposer**.

- Soros, George. **La crisis del capitalismo global**. Sudamericana. Buenos Aires.1998.
- Strasser, Carlos. **Democracia y Desigualdad**. Clacso. Buenos Aires, 1999.
- Stuart Mill, John. **De la libertad. Del gobierno representativo. La esclavitud femenina**. Tecnos. Madrid. 1965. Título original: **On liberty, Representative Government, The subjection of women**. Traducción de Marta C. C. de Iturbe.
- Suarez, Francisco. **De Legibus III. De Natura Legis**. Madrid. 1971.
- Thurow, Lester. **El futuro del capitalismo**. Javier Vergara. Buenos Aires. 1996.
- Tocqueville, Alexis de. **La Democracia en América**. Fondo de cultura económica. México. 1957.
- Touraine, Alain. **Crítica a la Modernidad**. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.1994.
- Touraine, Alain. **Estado y Política en América Latina**. Fondo de Cultura Económica. México. 1987.
- Trepanier, Lee y McGuire Steven F., editors. **Eric Voegelin and the continental tradition. Explorations in Modern Political Thought**. University of Missouri Press. Columbia. USA.
- Trimcev, Eno. **Thinking Founding Moments with Leo Strauss, Hannah Arendt and Eric Voegelin. Nomos**. Baden-Baden. Alemania. 2017.
- Turró, Salvio. **Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia**. Antropos. 1998.
- Ullanovsky Sack, Daniel. **Los desafíos del nuevo milenio**. Aguilar. 1999.
- Vatimo, Gianni. **Ética de la interpretación**. Paidós. Buenos Aires. 1992.
- Vatter, Miguel E. **La democracia, entre representación y participación**, en El debate sobre la crisis de la representación política. Tecnos. Madrid. 1996.
- Von Beyme, Klaus. **Parliamentary Democracy. Democratization, destabilization, reconsolidation, 1789-1999**. Ed. Advances in political science. Gran Bretaña. 2000.
- Wellmer, Albrecht. **La dialéctica de modernidad y postmodernidad en “La postmodernidad”**. Kairos. Buenos Aires.1998.
- Weber, Max. **Economía y sociedad**. Fondo de Cultura Económica. México. 1997. Título original: **Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie**, Tubinga. Traducción de José Medina Echavarría.
- Wittgenstein, Ludwig. **Tractatus Logico Philosophicus**. TH eBook gratis. 2016

BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR SOBRE ERIC VOEGELIN

PUBLICACIONES ESPECIALIZADAS SOBRE ERIC VOEGELIN

- ARENDDT, Hannah, VOEGELIN, Eric. **Disput über den Totalitarismus**. Wilhelm Fink Verlag. Muenchen. 2008.
- BERGBAUER, Harald. **Eric Voegelins Kritik an der Moderne**. Würzburg. 2000.
- BLÖSSNER, Norbert. **The “Encomiolum of a noble Man” Anmerkungen zu Eric Voegelins Politicia Interpretation**. 55 Seiten. Munich. Marzo de 2001.

- CHIGNOLA, Sandro. **“Fetichism” with the Norms and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and “Rechtswissenschaft”** 1924-1938. 71 Seiten. Munich.1999.
- COOPER, Barry. **The political theory of Eric Voegelin.** Edwin Mellen Press. New York. 1986.
- FLASHAR, Hellmut. **Dekomposition einer mythischen Philosophie.** Eric Voegelin über Aristoteles. 27 Seiten. Munich. 2001.
- FRANZ, Michael. **Voegelin´s Analysis of Marx.** 56 Seiten. Munich. 2000.
- FRANZ, Michael. **Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt.** Louisiana State University Press. Estados Unidos. 1992.
- GEBHARDT, Jürgen. **The vocation of the Scholar, in International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin.** Missouri Press. Columbia. 1997.
- GERMINO, Dante. **Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence.** 60 Seiten. Munich. Februar 1998.
- GONTIER, Thierry. **Symboles du politique.** Michalon. Le bien commun. Paris. 2008.
- HEINES, Claus. **Antipositivistische Staatslehre. Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie.** 43 Seiten. Munich. April 2004.
- HEILKE, Thomas. **The Philosophical Anthropology of Race, a Voegelinian Encounter.** 52 Seiten. Munich. Juni 2000.
- HEMMINGSEN, Manfred. **Voegelins Hitler.** 25 Seiten. Februar 2003. Munich.
- HENCKEL, Michael. **Eric Voegelin in Deutschland Zur Wirkung und Rezeptionsgeschichte eines unbekanntes Bekannten.** August 2011. Munich. 38 Seiten.
- HENCKEL, Michael. **Positivismuskritik und autoritäre Staat.** 92 Seiten. Munich. 2003.
- HERZ, Dietmar. **Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat.** Zu Erik Voegelin Kritik an Hans Kelsen. Seiten 77. Munich. 1996.
- HOLLWECK, Thomas. **The Romance of the Soul. The Gnostic Myth in Modern Literature.** 56 Seiten. Munich. Juli 1998.
- HOLLWECK, Thomas. **Der Dichter als Führer? Dichtung und Repräsentanz in Voegelin frühen Arbeiten.** 45 Seiten. Munich. April 1996. Aufl. Juni 1999.
- HOLLWECK, Thomas. **Wie Legitim ist die Moderne?** 33 Seiten. Munich. Januar 2003.
- HOLLWECK, Thomas. **Mythos und Geschichte. Zur Genesis von „Order and History“.**61 Seiten. Munich. August 2000.
- HOLLWECK, Thomas. **“Der Mensch in Schatten der Katastrophe“ Eine Einführung in den Briefwechsel zwischen Hermann Broch und Eric Voegelin.** Munich. 2007.
- HOLLWECK, Thomas. **Truth and Relaxity and other Withings.** August 2011. Munich. 90 Seiten.
- HORN, Christoph. **Kontinuität, Revision oder Entwicklung? Das Verhältnis von Politikos, Politeia, und Nomoi bei Eric Voegelin und aus der Sicht aktueller Forschungen,** 31 Seiten, Munich. Mai 2001.
- KELSEN, Hans. **A New Science of Politics.** Ontos Verlag. Heusenstamm.2004.

- KESSLER, Udo. **Die Wiederentdeckung der Transzendenz. Ordnung vom Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins.** Königshausen & Neumann. Munich.1955.
- LÜBBE, Hermann. **Zustimmungsfähige Modernität.** 43 Seiten. Munich. März.2003.
- MACHEK, Christian. **Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie.** Ferdinand Schöning. Paderborn. 2012.
- MACHNIST, Peter. **Mesopotamia in Eric Voegelin s Order and History.** 54 Seiten. Munich. September 2001.
- MAIER, Hans / OPITZ, Peter.Eric Voegelin. **Wanderer zwischen den Kontinenten.** 81 Seiten. Munich. Januar 2000.
- MALOVIC, Nemađ. **Politische Repräsentation und transzendente Wahrheit.** Dissertation.de. Berlin. 2004.
- MEIER, Heinrich. **Das theologisch-politische Problem.** Metzler Verlag, Ulm. 2003. Traducción propia del titulo original: El Problema teológico político.
- MISTRORIGO, Luigi. **Eric Voegelin: Decadenza e Ordine Politico, la politica prima del potere.** Cita Nuova. Roma. 1994.
- MORRISEY, Michael P. **Consciousness and Transcendence. The Theology of Eric Voegelin.** University of Notre Dame Press. Indiana. USA. 1994.
- MÖRES, Marc. **Im Zirkel von Grund, Bewusstsein und Gesellschaft.** Verlag Friedrich Pustet. Regensburg. 2007. Traducción propia del titulo original: En el círculo del fundamento, conciencia y sociedad.
- MÖRES, Marc. **Metapolitik und Transzendenz.** Lit Verlag, Münster, 2003. Traducción propia del titulo original: Metapolítica y trascendencia.
- NAWRATH, Thomas. **“Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie?** Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung in Denken Eric Voegelins von den Politischen Religionen zur Neuen Wissenschaft. Munich. Februar 2005. 84 Seiten.
- OPITZ, Peter. **“...und fing meine eigene Arbeit, Order and History an“.** Munich. Februar 2006. 72 Seiten.
- OPITZ, Peter. **Zwischen Evolution und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“** Aus dem englischen und mit einem Nachwahr von Peter Opitz. 94 Seiten. Munich. 1999.
- OPITZ, Peter. **Stationen einer Rückkehr.** Voegelin Weg nach Muenchen. 52 Seiten. Munich. Juli 1999.
- OPITZ, Peter. **Der „neuen Innenweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins History of Political Ideas und seiner Deutung der westlichen Moderne.** Januar 2011. 142 Seiten.
- OPITZ, Peter. **Eric Voegelins New Science of Politics.** Kontexte und Konturen eines Klassikers, 77 Seiten. Munich. Oktober 2003.

- OPITZ, Peter. **Eric Voegelins Politische Religionen.** Kontexte und Kontinuität. 70 Seiten. Munich. Februar 2005.
- OPITZ, Peter. **Eric Voegelin Vernunft; Die Erfahrung der klassischen Philosophen.** Munich. Januar 2007.
- PETROPULOS, William. **Stefan George and Eric Voegelin.** Munich. Dezember 2005. 52 Seiten.
- PETROPULOS, William. **Offene Gesellschaft, Geschlossene Seele. Zum Glaubenssymbol einer zeitgenössischen Populärphilosophie.** Polis. Germering.1998. Traducción propia del título: Sociedad Abierta, Almas Cerradas. Hacia los símbolos de fe de una filosofía popular contemporánea.
- PETROPULOS, William. **Beyond Max Webers Value Free Science: Philosophical Anthropology and Religions Experience. A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin.** Munich. Juni 2006.
- PETROPULOS, William. **The Person as Imago Dei. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelins "Herrschaftslehre" and "The Political Religions".** Munich. 1997. Seiten 56.
- PRADER, Johanna. **Der Gnostische Wahn.** Passagen. Viena. 2006.
- PROTSCH, Markus. **Fundamentalismus als "Politische Religion"?** Munich. August 2007.
- PURCELL, Brendan M. **The Drama of Humanity. Towards a Philosophy of Humanity in History.** Peterlang, Frankfurt am Main, 1996.
- SCALONE, Antonino. **Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi. Filosofia delle scienze humane.** Franco Angeli. Milano. Italia. 1996.
- SCHMÖLZ, Franz Martin. **Der Mensch in der politischen Institution.** Springer Verlag. Wien. 1964.
- SCHÜTRUMPF, Eckart. **Eric Voegelin Deutung der aristotelischen Politik in Order and History.**89 Seiten. Munich. Juni 2001.
- SCHWAABE, Christian. **Seinsvergessenheit und Umkehr. Über das "richtige Denken" bei Eric Voegelin und Martin Heidegger.** 58 Seiten. Munich. 1992.
- SCHWAABE, Christian. **Beschränkung als "Vorletzte".**74 Seiten. Munich. 2002.
- SCHWAABE, Christian. **Why be moral? How to become moral? Max Weber Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik.** 74 Seiten. Munich. März 2005.
- SEBBA, Gregor. Jean Jacques Rousseau. **Autobiography and Political Thought.** 40 Seiten. Munich. Januar 2000.
- SIGWART, Hans Jörg. **"Zwischen Abschluss und Neubeginn" Eric Voegelins und Max Weber.** 92 Seiten. Munich. November 2003.
- SZAKOLCZAI, Arpad. **Stages of Quest. Reconstructing the Outline Structure of History of Political Ideas.** 63 Seiten. Munich. Juli 2001.
- THOMPSON, William. **Voegelins Israel and Revelation.** 77 Seiten. Munich. 2002.
- VOEGELIN, Eric. **Inmortality: experience and symbol.** Harvard Theological Review. Volume 60. No.3 1967
- VOEGELIN, Eric. **Anamnesis.** University of Missouri Press. Columbia, Missouri. 1990.

- VOEGELIN, Eric. **Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik.** Karl Alber. Múnich. 2005.
- VOEGELIN, Eric. **Autobiographical Reflections.** Louisiana State University Press. Baton Rouge and London. USA. 1989.
- VOEGELIN, Eric y otros. **Christentum und Liberalismus.** Karl Zink Verlag. Múnich. 1960.
- VOEGELIN, Eric. **El asesinato de Dios y otros escritos políticos.** Hydra. Buenos Aires. 2009.
- VOEGELIN, Eric y Leo Strauss. **Fe y Filosofía.** Correspondencia 1934-1964. Minima Trotta. Madrid. 2009.
- VOEGELIN, Eric. **Hegel- Eine Studie über Zauberei.** 85 Seiten. Munich. April 1999.
- VOEGELIN, Eric. **Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam.** 51 Seiten. Munich. Juni 2002.
- VOEGELIN, Eric. **Die politischen Religionen.** Wilhelm Fink Verlag. Munich. 1990.
- VOEGELIN, Eric. Wedekind. **Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart.** 62 Seiten. Munich. April 1999.
- VOEGELIN, Eric. **Was ist Geschichte?** Matthes & Seitz Berlin. Paderborn. 2011.
- VOEGELIN, Eric. **Die schismatischen Nationen. The Model Polity.** August 2011. 60 Seiten.
- VOEGELIN, Eric. **Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes.** Wilhelm Fink. Munich. 2006.
- VOEGELIN, Eric. **The People of God.** 59 Seiten. Munich. April 2003.
- VOEGELIN, Eric. **Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft.** 58 Seiten. Munich. Oktober 2002.
- VOEGELIN, Eric. **The Beyond and its Parousia.** 46 Seiten. Munich. Mai 2004.
- VOEGELIN, Eric. **Phänomenalismus.** 31 Seiten. Munich. 2004.
- VOEGELIN, Eric. **Die Entstellung der Revolutionsidee von Marx.** 59 Seiten. Munich. Juni 2002.
- VOEGELIN, Eric. **Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung.** Politische Studien. Olzog Verlag Munich. No.257. 1981.
- VOEGELIN, Eric. **From enlightenment to revolution.** Duke University Press. Durham. North Carolina. 1975.
- VOEGELIN, Eric. **Grundlagen als Herrschaftslehre. Ein Kapital des Systems der Staatslehre.** Munich. 2007.
- VOEGELIN, Eric. **La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche.** Hydra. Buenos Aires. 2014.
- VOEGELIN, Eric. **La nueva ciencia de la política.** Katz. Buenos Aires. 2006.
- VOEGELIN, Eric. **Las religiones políticas.** Trotta. Madrid. 2014.
- VOEGELIN, Eric. **Schelling.** 68 Seiten. Munich. 2004.
- VOEGELIN, Eric. **Plato s Myth of the Soul.** 62 Seiten. Munich. 2001.
- VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics.** The University of Missouri Press. Columbia. 2001.
- VOEGELIN, Eric. **Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte.** 2010. 33 Seiten.
- VOEGELIN, Eric. **The collected works of Eric Voegelin. Order and History.** Volume 14-18. University of Missouri Press. Columbia Missouri. 2001.
- VOEGELIN, Eric. **Weltreich und die Einheit der Menschheit.** 2011. 90 Seiten. Munich.

- VOEGELIN, Eric. **Apostasie oder Die Entstellung der sekularisierten Geschichte.** Bossuet und Voltaire. 86 Seiten. Munich. 2003.
- VOEGELIN, Eric. **Die Natur des Rechts.** Matthes & Seitz Berlin. Baton Rouge. Louisiana.1957.
- VOEGELIN, Eric. **Wagner/Weiss, Briefwechsel 1938-1945.**
- VOEGELINIANA. **Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000-2005.** 40 Seiten. Munich. 2005.
- VON LOCHNER, Eberhard. **Von „Gottese Erfahrung“ und „übler Erlösung“ Thomas Mann und Eric Voegelin.** Munich. 2007.
- WARTH, Hermann. **Epoche und Repräsentation.** Studienreihe Humanitas. Frankfurt am Main. 1974.
- WASCHSKUHN, Arno. **Eric Voegelins Hobbes Interpretation.** 34 Seiten. Munich. 2003.
- WEISS, Gilbert. **Theorie, Relevanz, und Wahrheit. Zum Briefwechsel zwischen Alfred Schütz und Eric Voegelin. (1938-1959).**76 Seiten. Munich. 1997.
- WEISS, Gilbert. **Libido Dominandi- Dominatio Libidinis „Zur Pneumatologie der „Marktgesellschaft“** 40 Seiten. Munich. 2003.
- WINTERHOLLER, Helmut. **Moses und the Volk Gottes. Zum Offenbarungsverhältnis von Eric Voegelin.** 48 Seiten. Munich. 2000.
- WINTERHOLLER, Helmut. **Egophanische Revolte und existentieller Widerstand.** Munich. 2006.
- WINTERHOLLER, Helmut. **Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins „Auf der Suche nach Ordnung“ und seiner „Theorie des Mythos“.** 2011. 40 Seiten.

SOBRE EL AUTOR

Christian Breitenstein es abogado (1993-UNLP) y Licenciado en Filosofía (2006-UNS), Master en Relaciones Internacionales (2014-Fletcher School of Law and Diplomacy, Boston, USA) y completó su Doctorado en Filosofía (2020- USAL, Facultad San Miguel).

Ha dictado clases de Sociología, Derecho Político, Filosofía del Derecho y Derecho Público durante casi 20 años (UNS):

Se ha desempeñado como Intendente de la ciudad de Bahía Blanca (2006-2011) y como Ministro de Producción, Ciencia y Tecnología de la provincia de Buenos Aires (2011-2015).

Actualmente se desempeña en la actividad privada en Munich, Alemania donde reside, y como Coordinador del Programa de Cooperación Multilateral y Profesor Asociado de la Universidad de San Isidro, Argentina.

