

SOBRE EL ESPÍRITU EN LA SOCIEDAD VIGILANTE: UN DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT Y ERIC VOEGELIN¹

“It takes more courage to examine the dark corners of your own soul than it does for a soldier to fight on a battlefield”².
(W. B. Yeats)

Gonzalo Laborda Morata³
Universidad Complutense de Madrid
glabordam@gmail.com

Resumen

Hannah Arendt (1906-1975) y Eric Voegelin (1901-1985) son dos teóricos políticos coetáneos que desarrollan la mayor parte de su trabajo en el exilio norteamericano, ambos procedentes de Alemania. A primera vista, pretender una comparación entre ambos puede parecer atrevido y de difícil comprensión.

Mi objetivo se va a centrar en que ambos autores dialoguen “en torno al espíritu”, concepto que sería el nexo de unión entre ambos trabajos. Su crítica a la ciencia de la política va a poner de relieve la importancia de la complejidad del “mundo interno” del ciudadano, interioridad fundamental para la comprensión de la situación política que están viviendo y que vivirán.

Con el estudio de ambos pensadores no se pretende mostrar únicamente su complementariedad sino dar entrada a dos voces o “más voces” en la comprensión del ciudadano moderno que conforma la *sociedad vigilante*, además de resaltar aquellos rasgos que ellos consideraban problemáticos en el desarrollo de una democracia.

Palabras clave: Sociedad vigilante, mundo interno, espíritu, ciudadano, Arendt, Voegelin

¹ Esta comunicación es fruto del trabajo fin de máster del Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid presentado en junio de 2015 para la obtención de este título.

² Frase de Yeats citada por Cornel West en *Examined Life* (2008), documental dirigido por Astra Taylor y que entrevista alguno de los filósofos contemporáneos más relevantes.

³ Máster en Estudios Avanzados en Filosofía y Graduado en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del Consejo de Redacción de la revista Foro Interno y colaborador del Seminario permanente en Teoría Política del Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

INTRODUCCIÓN

El estudio del espíritu en Hannah Arendt y Eric Voegelin resulta necesario desde la necesidad de recuperar la relevancia de la tensión entre la teología y la filosofía; tensión que se desarrolla en la sociedad vigilante, y tensión que no puede tener lugar si no se sitúa el escenario el “mundo interno”, como espacio de estudio fundamental del desarrollo democrático.

En las décadas en las que se desarrolla la conexión entre los trabajos de Arendt y Voegelin, la cuestión de la religión y sobre todo de la secularización, se encuentra muy presente en el discurso académico de la época.

En autores como Max Weber (1864-1920) y sus estudios sobre las religiones, en los cuales busca los orígenes del capitalismo; Carl Schmitt (1888-1985) y en su autoproclamada teología política, que observa acertadamente la trasmutación de categorías religiosas en categorías políticas (Estado, soberanía, representación) concluyendo que esta teología política es la única forma de secularización.

También se puede hacer referencia a los estudios de Hans Blumenberg (1920 – 1996) muy crítico con la propuesta Schmittiana, así como los estudios de Karl Löwith⁴ (1897-1973) que plantea que el desarrollo científico-técnico, es el resultado de la transformación de la teología cristiana. Por último, otro de los autores que me gustaría destacar es Leo Strauss (1899-1973), que presenta esta tensión entre filosofía y teología, conflicto que se sitúa en los orígenes de la civilización occidental entre *Atenas* y *Jerusalén*⁵.

El debate que aparece con estos autores y sobre todo con el discurso Schmittiano se podrían caracterizar con el de: *políticas en torno a la gestión de la omnipotencia*. El diálogo entre los autores propuestos supone que no se puede reducir el ámbito de la secularización a una simple diferenciación de esferas o a una simple secularización desde el punto de vista institucional. Cualquier intento de secularización o de re-secularización sin reconocer la dimensión teológica de la política viene a suponer nuevos procesos de re- divinización de la misma. Para ello no hace falta hacer referencia a Dios, o a la iglesia.

⁴ Véase Antonio RIVERA GARCÍA, “La secularización después de Blumenberg” en: *Res publica* 11-12, 2003, pp.95-142.

⁵ Véase Leo STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.

La propuesta o debate que pretendo abrir, no trata de entender la teología política como una tesis para el estudio del pensamiento político. Prefiero adoptar una postura de reconocimiento indeleble de la raíz teológica de nuestra teoría política, posición que de cara a la reflexión teórica, supone replantear cualquier proceso de secularización, así como cuestionar la independencia resultante de la filosofía política de la teología. Además, para esta labor, es fundamental partir de la interioridad del ciudadano, si queremos entender la complejidad de estos procesos.

No podemos olvidarnos, que todo pensamiento político que surge en una Europa cristiana es generado desde una cultura teológica, de una comprensión del pensamiento bíblico, que resulta asimilado en sus desarrollos filosóficos.

Después de este primer planteamiento, es posible que el lector pueda interpretar mi propuesta desde una omnipresencia teológica, anti-moderna, o que se imponga la idea de la imposibilidad de salir del laberinto teológico en el que nos encontramos sumergidos. ¿Realmente se puede salir? ¿Se puede pensar un pensamiento democrático reconociendo esta imposibilidad? En los próximos apartados mi objetivo será situar al ciudadano en el tiempo presente, al ciudadano en su laberinto, y al final, después de recorrer este laberinto, intentaré plantear alguna nueva pregunta sobre su salida.

El diálogo que se va a presentar pone en relevancia como desde el discurso filosófico se ha defendido la construcción y la defensa de un yo ejecutivo marcado por la voluntad, que se refuerza en la identidad y que ha tenido a la moral como contrapeso en un sistema de equilibrios.

En definitiva, pensar los espacios internos como espacios públicos del ciudadano, abiertos a la reflexión política, espacios entendidos tradicionalmente como espacios privados, en manos de religiosos primero y posteriormente en psicólogos, psicoanalistas o psiquiatras, ayudan a situar esta problemática. Se trata de una concepción particular de la política, de la vida pública y que según Roiz conforma la denominada *Sociedad Vigilante*.

SOBRE EL ESPÍRITU EN HANNAH ARENDT

El fluir del transcurso narrativo que se puede leer en los textos de Hannah Arendt, las líneas que componen cada párrafo y a su vez las páginas que conforman los capítulos de sus obras, posiblemente sean uno de los mejores testimonios grabados, impresos, que nos permiten analizar el proceso del pensamiento. Arendt, la autora del *pensamiento*,

entre otras facultades, conseguía transmitir en sus páginas el proceso de desarrollo del mismo. Algunos consideran su trabajo contradictorio, confuso, ininteligible y por su puesto las expresiones: ¡A dónde quiere llegar!, ¡es que no propone nada! suelen ser algo común en aquellos que se acercan por primera vez a esta valiosa y original pensadora.

Se podría decir, que sus textos desbordan el propio texto que son inabarcables. Estos rasgos, generan que sus escritos, posiblemente, sean de los textos más discutidos, controvertidos y que más debate han generado a lo largo del siglo veinte, y que hoy en día, su tratamiento siga siendo igual de apasionante. “Arendt tenía sin duda, la notable capacidad de transmitir a sus lectores las perplejidades que anidaban en el corazón mismo de su pensamiento independiente”⁶.

a. Pensamiento y voluntad

Para entender la idea del pensamiento sobre la que se está trabajando, hay que desprenderse de esa tradicional definición ambigua que lo relaciona con el conocimiento o la verdad. De hecho, la propia autora señala que el pensar es diferente de la verdad, no se piensa para saber algo⁷. En esta actitud habría que distinguir entre la confusión que existe en el ciudadano de nuestra época entre actividad mental y pensamiento:

El hombre moderno vive con pensamiento respiratorio y ello equivale a decir que, mientras esté vivo, hay pensamiento garantizado en su cabeza. En realidad, el pensamiento moderno queda así equiparado a la actividad mental; pasándose por alto la evidencia de fenómenos como la fobia o la obsesión, en los que, más que de pensamiento, se podría hablar de estrategias para no pensar⁸

El pensamiento se encuentra fuera del tiempo y del espacio, irrumpe en todas las actividades habituales y no puede ser interrumpido. Para que el pensamiento tenga

⁶ Richard J. BERNSTEIN, “La responsabilidad, el juicio y el mal” en: BERNSTEIN, Richard, J., CANOVAN, Margaret, KATEB, George, TAMINIAUX, Jacques, VILLA, Dana R., y WELLMER, Albrecht, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, ed. Sequitur, Madrid, 2001, pág.35.

⁷ Esperar que la verdad brote del pensamiento supone confundir la necesidad del pensar con el ansia de conocer; El pensamiento puede y debe utilizarse cuando se intenta conocer, pero al ejercer tal función nunca es él mismo; sólo es el recadero de una empresa totalmente distinta. *Ibíd.*, p. 86

⁸ Javier Roiz, *El Gen democrático*, ed. Trotta, Madrid, 1996 p.134

lugar, es necesario apartarse de toda compañía. En este caso se hace una diferenciación entre dos conceptos, soledad y solitud. La soledad, se produce cuando uno se encuentra solo, privado de compañía humana y también de la suya propia. Mientras que la solitud, es estar solo, en la compañía de uno mismo. La necesidad de solitud para la reflexión y el diálogo interno consigo mismo, es ineludible para cumplir otra de las características, salir del mundo de las apariencias.

Esta idea resulta fundamental para entender el pensamiento. El ser humano actúa en el mundo de las apariencias, tiene la necesidad de aparecer ante lo público. En este escenario donde aparecemos, se necesita de los receptores de esas apariencias. Las imágenes y los marcos cognitivos otorgan un significado u otro a esos receptores. Esta idea de la percepción resulta fundamental ya que “todo pensamiento es un pensamiento posterior; un re-pensamiento”⁹.

Es decir, para poder pensar algo, primero tenemos que percibirlo a través de las apariencias, pero para que este pensamiento tenga lugar hay que apartarse de ese mundo. El mundo de las apariencias supone fijar la realidad bajo unos parámetros el suficiente tiempo para convertirla en un objeto de estudio que pueda ser identificado, y por lo tanto el ser humano se convierte también en objeto para ese entendimiento.

Este conflicto permanente con el que tiene que jugar la facultad del pensamiento, hace más que evidente que el pensamiento y la voluntad, dada su naturaleza de funcionamiento, estén siempre en un conflicto continuo.

El pensamiento trata en la solitud, en lo invisible, en lo inmaterial y fuera de las apariencias. Por otro lado la voluntad, se desarrolla en las apariencias, en lo social y ante los demás. Además, tal y como se puede observar en estos escritos, la voluntad es el órgano predominante, sobre todo por su orientación hacia la omnipotencia.

La voluntad puede influir continuamente y evitar la facultad del pensamiento. La voluntad, representa el ejecutivo de nuestro yo, del gobierno de nuestra vida. La voluntad, representa la acción humana y de los tres elementos del espíritu es aquel que se encuentra en el mundo de las apariencias. Al igual que el pensamiento, la voluntad también ha pasado por diferentes etapas¹⁰ a lo largo de la historia, aunque la preocupación por ella puede que haya sido posterior.

⁹ Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, ed. Paidós, Barcelona, 2010, p. 109

¹⁰ La facultad de la voluntad era desconocida en la Antigüedad griega y fue descubierta gracias a experiencias de las que apenas se tiene noticia con anterioridad al primer siglo de la era cristiana. *Ibíd.*, p.239

La voluntad no es omnipotente, aunque como hemos visto se tiende a interpretar en un marco social de control de que todo se puede. Véase a este respecto el romanticismo, que tiene como representación política el nacionalsocialismo en Alemania¹¹. La voluntad siempre quiere, aunque sea no querer. A la voluntad, siempre se le ha otorgado mayor predominancia, sobre todo por su aparente fuerza y poder, rasgos que compelen al ciudadano para aparecer ante lo público

b. Juicio

Uno de los conceptos sobre los que más se ha especulado, ha sido la idea del juicio. No hace falta hacer mucho hincapié en ello, porque es bien conocido que este tema iba a ser tratado y desarrollado en *La vida del espíritu*. Constituía la última parte de este libro, pero el repentino fallecimiento de esta autora en diciembre de 1975, la dejó inacabada por lo que ha creado un halo de misticismo y especulación entorno a este tema¹².

Es la facultad de juzgar *particulares*, sin subsumirlos a reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser substituidos por otro hábitos y reglas¹³.

En este párrafo, destructor de una tradicional visión del juicio, Arendt pone de relieve la confusión existente y la suplantación de papeles entre el árbitro y fiscal con el juez¹⁴. La problemática se puede leer ejemplarizada en el “Juicio a Eichmann”, texto de cual se podría extraer una crítica del ciudadano moderno, y en cual estarían operando

¹¹ Véase el *Triunfo de la voluntad*, de Leni Riefenstahl (1902-2003). Documental de 1934 que ilustra este espíritu.

¹² *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* son un conjunto de conferencias impartidas por Arendt en la New School for Social Research durante el otoño de 1970. El motivo por el que se considera que estos seminarios impartidos por Arendt sobre la idea del juicio en Kant vendría a ser la continuidad de su obra inconclusa, viene motivado, porque en las fechas en las que los imparte, ella se encuentra trabajando sobre la *Vida del espíritu*. Me gustaría dejar planteado desde el principio que no creo que aquí quede recogida su visión del juicio, sino que se trataría de una fase primaria de la investigación. La cuestión del juicio tal y como la propia autora reconoce, tan sólo se había tratado en anterioridad a ella en Kant (1724-1804) y por este motivo, antes de desarrollar su análisis del juicio, debe de revisar y estudiar la visión kantiana de este tema, que se encuentra unida a la idea del gusto estético.

¹³ Hannah ARENDT, “El pensar y las reflexiones morales” en: *De la historia a la acción*, ed. Paidós, Barcelona, 2008, p.136

¹⁴ Véase Jorge LOZA, “Sobre el árbitro en la teoría política” en: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, Vol.14, 2014, pp. 13-33

las facultades aquí mostradas, sobre todo la voluntad y su ausencia de pensamiento y de juicio. Sería interesante analizar este caso, porque aquí se introduce una nueva categoría que sería la del ciudadano burocratizado.

La ausencia de pensamiento y juicio, aniquilados por el triunfo de la voluntad y la acción, facultades tan apreciadas en las ideologías románticas como el Nacional Socialismo, crean este ciudadano que ha llegado hasta el presente. Habría que, entender que en las líneas anteriores, Arendt problematiza las cuestiones, de si lo legal es realmente justo, y si lo es sólo por ser legal y legítimo. Es decir, se critica duramente a los alemanes que permitieron el “hacer” de Hitler, mientras ellos en ese régimen, asumiendo su legalidad eran buenos ciudadanos, o mejor todavía ciudadanos ejemplares.

No tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes consideraba su deber, ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla del lenguaje distinta¹⁵.

El juicio no puede quedar representado en un papel, en un conjunto de reglas dictadas, y no puede indicar cómo actuar, porque esas normas, invariables y decididas por unas élites y por un tiempo olvidándose de la contingencia libre, suponen un no actuar democrático, sino una obediencia, cuestión muy criticada por esta autora.

Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas¹⁶.

El juicio es una facultad que se desarrolla cotidianamente. En él, interviene el pensamiento, la voluntad, el deseo, la costumbre y la moral, las emociones y los sentimientos. Además, no podemos entender el juicio aislado del otro, de los

¹⁵ ARENDT, “El el pensar y las reflexiones morales”, p.109

¹⁶ Hannah ARENDT, *Eichmann en Jerusalem*, ed. Debolsillo, Barcelona, 2014, p.428

acontecimientos, de la entrada de contingencia, y la capacidad de crear algo nuevo, como partes irrenunciables de la libertad humana.

SOBRE EL ESPÍRITU EN ERIC VOEGELIN

La estructura del espíritu que voy a presentar se debe a una apuesta personal como autor de esta investigación y que por supuesto sería un primer paso para ahondar en esta importante obra intelectual. He dividido el siguiente apartado en tres partes: a) – ansiedad y razón; b) – inmanencia y trascendencia; c) – anamnesis.

El análisis del espíritu se convierte en su obra en la función principal del teórico: “el problema de la filosofía acaba siendo simplemente el problema del espíritu y, en la medida que el espíritu es la naturaleza humana, el problema se identifica con el problema del hombre en su forma plenamente desarrollada. Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea adoptan la forma de *luchas entre filosofías*”¹⁷.

a. Ansiedad y razón

La representación tiene una dimensión existencial. En *The New Science of Politics*, explica la inevitable dimensión existencial de la política como algo más que una serie de procesos externos, de fenómenos que tienen lugar en un espacio y a los que el científico se aproxima a ellos con su microscopio.

La ciencia comienza por la existencia precientífica del hombre, por su participación en el mundo con su cuerpo, alma, intelecto y espíritu, por la comprensión que tiene en todas las regiones de la existencia y que le está asegurada debido a que su propia naturaleza es su epítome¹⁸.

La existencia del hombre es una existencia histórica. La historia se encuentra marcada por los procesos de experiencias individuales, y todo ello supone poner el centro de atención en la interioridad, en el “espíritu”. Aquí se entiende que en esta obra referencie la platónica cita “polis es un hombre escrito en grandes caracteres”¹⁹. Es decir, la ciudad externa, es una proyección del mundo interno. El orden externo refleja

¹⁷ Eric VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, ed. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 52

¹⁸ *Ibíd.*, p.18

¹⁹ PLATÓN, *La república*, 368 c-d. Véase sobre este punto Eric VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, ed. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 79

el interno. Este mismo autor plantea que toda la historia del hombre, y el hombre como ser histórico, se ha fundamentado en la búsqueda continua de un orden.

Toda la sociedad tiene la pesada tarea de crear, dentro de sus condiciones concretas, un orden que dote de significado, en términos de fines divinos y humanos, el hecho de su existencia²⁰.

El vínculo de unión entre ambas dimensiones es la representación. La comunicación entre ambas supone la representación existencial de la verdad. Esta lucha por la representación existencial de la verdad siempre se ha dado, desde las culturas antiguas, con la construcción de mitos y símbolos, y en la actualidad va a elevarse exponencialmente con el desarrollo técnico y de los media. Es decir, la sociedad tiende a representar una verdad trascendental, y a lo largo de la historia hay una lucha por la representación existencial, es una forma de construcción identitaria.

Voegelin le otorga una importancia fundamental a la experiencia del ser como proceso histórico fundamental. El núcleo del suelo, o de la respuesta a la experiencia, es el corazón de la ansiedad y la experiencia de la trascendencia genera una visión más compacta y sólida.

La tensión entre el “suelo de las cosas existentes” y de las no existentes, generan un efecto de ansiedad; la ansiedad por la búsqueda del orden. Esta tensión entre cosas existentes y cosas no existentes es un debate que se encuentra en la tensión entre filosofía y revelación.

Estas bases ficticias generadoras de nuevos mitos y creencias son un producto que proviene de la misma razón, que surge como efecto narcótico de la propia ansiedad. Ansiedad y razón, vienen a ser los motores de la restitución continua del orden. De hecho, explica como, cuando el hombre funciona como Dios creando nuevos sistemas simbólicos, paralelamente crea unos barrotes entorno a él que funcionan a modo de cárcel²¹.

²⁰ Eric VOEGELIN “Preface” en: *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol.14: Order and History, volume 1: Israel and Revelation*, editor, Maurice P. Hogan, University of Missouri, Columbia, 2001, p.19

²¹ “Cuando el hombre funciona como Dios, por lo tanto, los cables tirados por el jugador de los Títeres se convierten en los barrotes de una prisión; y el creyente en un sistema quiere llamar a todos en la cárcel que ha construido a su alrededor”, *Ibíd.*, p. 83

b. Inmanencia y trascendencia

Roiz señala que uno de los primeros elementos que se pueden distinguir de la obra de Voegelin es su rechazo a la perversión del inmanentismo. “El mundo moderno se presenta como un apocalipsis que pretende la cancelación de la era cristiana”²².

La inmanencia - trascendencia, funcionan como una unidad en el orden de la existencia; el orden de la existencia movida por la ansiedad y la razón no puede ser comprendido sin este par. De hecho, los dioses inmanentes constituyen la fuerza del mito para su supervivencia y el establecimiento del orden.

Como se puede ver, Voegelin se muestra muy crítico con el desarrollo de la modernidad. Explica cómo este proceso creció en el interior de la sociedad occidental en competencia a la tradición mediterránea. También apela al gnosticismo político, que “experimentó un proceso de radicalización, desde la inmanentización medieval del Espíritu que dejó a Dios en su trascendencia, hasta la inmanentización radical posterior del *éscathon*, tal como se encuentra en Feuerbach y Marx”²³.

El gnosticismo, que se convierte en uno de los principales pilares de su obra y que explica el desarrollo de las sociedades desde el siglo XVII, se inicia precisamente en un mundo donde la creencia entra en crisis. La pérdida de un referente sobrenatural al que rendir cuentas supone un giro de la estructura trascendencia – inmanencia para crear una nueva estructura inmanencia – trascendencia que ordena la existencia de un ser humano desorientado.

c. Anamnesis

Anamnesis es el proceso a través del cual Voegelin conecta el espíritu, la interioridad con la historia, con el pasado. “La existencia del hombre en sociedad política es existencia histórica; y si una teoría política profundiza en los principios, debe de ser al mismo tiempo una teoría de la historia”²⁴.

La historia, no como una sucesión de eventos, de hechos que el historiador, y sobre todo el historicista, se acerca a descubrir. Voegelin comprende la historia como la sucesión de experiencias individuales. De hecho cabe señalar que conforme el trabajo de este autor maduraba, la concepción histórica del hombre iba cambiando, hasta el

²² Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio: Teoría política en el siglo XX*, ed. Foro Interno, Madrid, 2003, p.73

²³ VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 224

²⁴ VOEGELIN, *Ibíd.*, p.13

punto que como él mismo explica, para dar entrada a la dimensión interna, giró en su propuesta y dio entrada a una teoría de la conciencia y de la experiencia, que pretendo explicar brevemente en este apartado.

En “Remembrance of things past”²⁵ escrito que abre *Anamnesis* (1978) sitúa el centro de la teoría política en una teoría de la conciencia; análisis que también pretende desmarcarse de los estudios sobre la conciencia que estaban ofreciendo otros autores de principios del siglo XX, así como otros discursos filosóficos que atendían a las esferas vitalistas de la vida como el darwinismo, el marxismo, o el psicoanálisis.

Lo que yo habría descubierto era la conciencia en la existencia concreta, personal, social e histórica del hombre como el modo específicamente humano de participación en la realidad.²⁶

En su análisis de la conciencia, esta se constituye como un proceso interno de la realidad, de una realidad tanto interna como externa, y en torno a procesos de simbolización y de experiencia. Voegelin no lo plantea como algo puramente mental, sino que abarca la totalidad del ser. Considera fundamental atender a los procesos de formación y deformación de la propia conciencia como procesos constituyentes de la realidad.

El problema epistemológico y analítico de la conciencia que plantea es que no puede ser un sujeto externo que te convierte en su objeto, sino que el proceso de análisis de la conciencia no puede hacerse más que desde el propio sujeto. La anamnesis es un proceso de rememoración de experiencias pasadas, de experiencias de la infancia, de las experiencias constituyentes de la realidad del sujeto.

La teoría de la conciencia de Voegelin sitúa directamente al ciudadano con su mundo interno y el proceso de rememoración nos puede recordar a la soledad arendtiana para que tenga lugar el proceso del pensamiento. La conciencia en Voegelin pretende desvincularse con cualquier relación subjetivista como una corriente dentro del yo.

La estructura aquí presentada tenía como objetivo entender los mecanismos de producción de orden simbólico en las sociedades y por lo tanto de orden político que proviene de los procesos internos que tienen lugar dentro del ser humano. A diferencia de Arendt la propuesta de Voegelin tiene un carácter de diagnóstico de cómo se puede llegar a este sistema expuesto antes en el que voluntad y moral nos gobiernan. La

²⁵ Eric VOEGELIN, *Anamnesis*, University Missouri Press, Columbia – London, 1990

²⁶ Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, p.4

necesidad perpetua de orden interno genera como explica Voegelin desordenes en las sociedades. Este esquema y el desarrollo de Voegelin sirve también para ilustrar como cualquier pensamiento que surge en la filosofía política se mueve en estas coordenadas, y como la cuestión de la omnipotencia, y la necesidad de crear una base existencial estructurada marcada por el reconocimiento de algo superior sobre el que moverse, es una constante en la historia de la filosofía política. Aquí queda patente la constante de estructuras teológicas que conforman la interioridad del ser humano.

ARENDT Y VOEGELIN UN DIÁLOGO INFINITO, MÁS ALLÁ DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO

Un taxi recorre las abarrotadas y ruidosas calles de Nueva York. No se trata de un taxi cualquiera; en él, la documentalista Astra Taylor²⁷ entrevista al polifacético filósofo y profesor de la Universidad de Princeton, Cornel West. Con su peculiar estilo y vitalidad, el pensador afroamericano cita con pasión a W.B. Yeats²⁸ (1865- 1939). Explica, que el coraje es la virtud habilitadora para la filosofía, para cualquier ser humano; coraje para pensar críticamente, coraje para amar, coraje para tener esperanza.

Posiblemente sea ésta la primera palabra que defina a Hannah Arendt y a Eric Voegelin, coraje. Coraje para un pensamiento libre e independiente; crítico con el desarrollo humano y sobre todo con el desarrollo de la filosofía; historia de la filosofía marcada por una constitución concreta de ciudadano, que le motiva a desarrollar un pensamiento atrapado en un mismo laberinto. Esta es una de las primeras conclusiones que podemos sacar de sus trabajos. Son dos autores que pretenden penetrar en los lugares más oscuros del alma, a los que la luz no llega, espacios abisales, a los que solo vale poner el oído.

a. El comienzo del diálogo: en torno al método en la Ciencia política

Que se tenga constancia de ello, la relación entre ambos autores parece escasa, aunque leyendo algunos de sus textos parece en algunos momentos que mantuvieron un dialogo silencioso, un diálogo a muy baja frecuencia y del que posiblemente ellos no eran conscientes; pero sus escritos nos muestran una especial complementariedad.

²⁷ Examined Life (2008) documental dirigido por Astra Taylor en el que entrevista a referentes del pensamiento contemporáneo occidental: Cornel West, Avital Ronell, Peter Singer, Kwame Anthony Appiah, Martha Nussbaum, Michael Hardt, Slavoj Žižek, y Judith Butler.

²⁸ Frase con la que iniciaba el trabajo.

La conexión entre ambos autores se podría establecer en dos etapas: (1). En 1953, mantuvieron un diálogo directo a raíz de la publicación de la obra de Arendt *The Origins of Totalitarianism* (1951). Voegelin publicó en *Review of Politics* una crítica²⁹ sobre este libro. La réplica³⁰ a Voegelin no se hizo esperar y apareció en el número XV, 1/1953 de la misma revista. Pero también habría que señalar “Religión y política”³¹ conferencia de Arendt en el encuentro que organizó la Universidad de Harvard en torno a la cuestión “¿Es básicamente religioso el combate entre el mundo libre y el comunismo?”

La segunda fase podría situarse a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, último periodo de la vida de Arendt, en la que comienza a trabajar sobre *La vida del espíritu*.

A pesar de la aparente discrepancia que parece mantener sobre el estilo de la obra, Arendt se muestra mucho más cercana a Voegelin. Ambos comparten, como ya he explicado, la necesidad de entender los fenómenos políticos desde otra dimensión, debido a las insuficiencias que generan las herramientas que utilizan los científicos de su época.

El profesor Voegelin deplora, como yo misma, la “insuficiencia de los instrumentos teóricos” de las ciencias políticas (y, en lo que me parece una inconsistencia, me acusa unas páginas más delante de no servirme más resueltamente a ellos)³².

Es posible que el punto de discrepancia que entre ellos se plantea, sea la tesis de unión que yo vengo planteando en el trabajo, el espíritu o lo que Voegelin denomina “the spiritual disease” así como las religiones seculares. Este diálogo se produce veinte años antes de *The Life Of The Mind*. Una de los aspectos que señala Voegelin en su reseña puede parecer no tener mucha importancia en 1953, puede interpretarse como una crítica más, pero se podría decir que este comentario podría ser el precursor de la segunda fase de relación.

²⁹ Eric VOEGELIN. “The Origins of Totalitarianism” en: *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 11: published essays, 1953 – 1965*, Ellis Sandoz editor, The Missouri University Press, Columbia, 2000, pp. 15 - 23

³⁰ Hannah ARENDT, “Una réplica a Eric Voegelin” en: *Ensayos de Comprensión 1930 – 1954*, ed. Caparrós, Madrid, 2005, pp. 483 - 491

³¹ ARENDT, “Religión y política” en: *Ensayos de comprensión 1930 – 1954*, , pp. 443 – 469.

³² ARENDT, “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 490

Y el gran obstáculo para un tratamiento adecuado del totalitarismo sigue siendo la insuficiencia de los instrumentos teóricos. Es difícil clasificar los fenómenos políticos adecuadamente sin un buen desarrollo de la antropología filosófica o de los fenómenos de desintegración espiritual, sin una teoría del espíritu³³;

Llama la atención que el autor de *Colonia* proponga elaborar una teoría del espíritu antes de trabajar sobre cualquier fenómeno político. Arendt desarrollará una teoría similar al final de su vida, y tal vez, quién sabe, si esta crítica le inspiró para que su última obra desarrollara y estudiara la vida interna. Precisamente en la réplica de Arendt explica su afinidad o su interés por el espíritu.

Ya que lo que separa mi acercamiento del profesor Voegelin es – pienso – el que yo procedo a partir de los hechos y los acontecimientos en lugar de hacerlo por afinidades e influencias intelectuales. Quizá esto sea un poco difícil de captar en vista de que también me preocupan mucho, desde luego, las implicaciones filosóficas y los cambios en la autointerpretación espiritual³⁴.

b. El espíritu teológico en la historia y de la historia

En el mismo año 1953 que tiene lugar el intercambio directo entre estos dos autores, también hay que destacar como he comentado antes, la participación de Arendt en un congreso en Harvard. En este escrito que trata la relación directa entre religión y política tiene como telón de fondo el comunismo. En diferentes momentos referencia la tesis de Voegelin de las “religiones seculares”, aunque muestra distancia de clasificar el comunismo dentro de esta categorización.

En esta crítica a la supuesta religiosidad moderna, también señala Arendt cómo la secularización movida por la ciencia moderna ha traído un mundo lleno de duda referente a etapas anteriores de la historia. A este respecto, también habría que plantearse la duda como un mecanismo interno del mundo moderno, igual que podía ser cualquiera de las creencias o enseñanzas de las sagradas escrituras.

³³ VOEGELIN, “The Origin of Totalitarianism” p.16

³⁴ ARENDT “Una réplica a Eric Voegelin” p. 488

A pesar de este aparente distanciamiento, los vaivenes del pensamiento arendtiano la sitúan muy cerca de Voegelin. Uno de esos elementos omnipresentes en los textos de estos autores es el problema de la omnipotencia, ¿cómo gestionar la omnipotencia una vez que el espacio público ha sido limpiado de líderes religiosos y credos?

Todo el problema de humanizar los asuntos político – históricos se convirtió, en consecuencia, en cómo hacernos dueños de nuestras acciones al modo en que ya somos dueños de nuestra actividad productiva: o, en otras palabras, en como “hacer” Historia igual que hacemos todas las demás cosas”³⁵

Al principio comentaba la resistencia de Arendt a entender las posiciones de Voegelin sobre las religiones políticas. Posiblemente donde mejor se puede ver la relación entre estos autores sea en su concepción de la historia, que ya he introducido en el párrafo anterior.

Siguiendo en el mismo texto de Arendt, su crítica al historicismo la sitúa al lado de Eric Voegelin y lo que se podría denominar la “teología de la historia” o el “espíritu teológico de la historia”

Toda historiografía es necesariamente una operación de salvación y con frecuencia de justificación; nace del temor del hombre al olvido y del empeño que el hombre pone a favor de algo, lo cual es más incluso que un simple recordar³⁶

En su interpretación de la historia, también se puede observar la influencia que en ella tuvo Walter Benjamin (1892-1940). La historia es el espacio en el que se recogen todos los “productos” humanos, incluyendo la propia producción de historia, que en la modernidad se ha convertido en “la industria del tiempo”. El nexo de unión entre los dos autores y su visión de la historia se podría hacer a través de Benjamin. El autor berlinés y Arendt se encuentran marcados por la tradición judía frente al cristianismo crítico de Voegelin. Todos ellos, observan preocupados el trascurso de la modernidad y cómo este proceso ha transformado la historia y la tradición.

³⁵ ARENDT “Religión y política”, p.455

³⁶ ARENDT, “Una réplica a Eric Voegelin”, p.484

Arendt escribe, que el concepto de “proceso” ha generado distorsiones en el tiempo histórico, separando la época moderna del pasado. La reflexión de estos autores ayuda a pensar sobre la posibilidad de si se puede dar algo así como la secularización en sentido estricto, o más bien, es un nuevo proceso de la *teología histórica*.

Los dos atienden a la dimensión teológica de la historia, pero cada uno de ellos se relaciona con ella de diferente forma. El problema de lo teológico y secular resulta fundamental para la nueva visión de historia que aparece en torno al siglo XVIII.

Tan sólo en el siglo XVIII, con la idea de progreso, el aumento de significado en la historia se convirtió en un fenómeno por completo intramundano, sin irrupciones trascendentales³⁷.

Estas líneas de Voegelin nos pueden servir como punto de inicio para este triple diálogo. El triunfo de la razón, del progreso, de la luz, pretende acabar con ese mundo trascendente, del saber revelado, del misticismo, de un mundo de tinieblas. La historia como dice Arendt, ha nacido en una tradición judeo - cristiana, con su concepto rectilíneo del tiempo y orientada hacia la salvación³⁸, por lo que toda esta nueva historia va a nacer sobre una base teológica.

Benjamin, expresa muy bien aquella relación con la teología que sería extrapolable a los otros dos autores:

Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del papel secante, no quedaría nada de lo escrito³⁹.

Dos de los conceptos fundamentales para entender sus posturas sería el de rememoración y de redención. El primero de ellos tiene un enorme significado en la tradición hebrea. “Se sabe que a los judíos les estaba vedado investigar el futuro. En cambio, la tora y la oración los instruyen en la remembranza. Esta les desencantaba el futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. Pero no por

³⁷ VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p.147

³⁸ Hannah ARENDT, “Historia e inmortalidad” en: *De la historia a la acción*, ed. paidós, Barcelona, 1995, p. 48

³⁹ Walter BENJAMIN, “apuntes sobre el concepto de historia”, *dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, trad. De Pablo Oyarzun Robles, ed. LOM, Santiago (Chile), pp. 81 – 82

ello el futuro se les volvía un tiempo homogéneo y vacío a los judíos. Pues en él, cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías”⁴⁰. La rememoración supone una ruptura con el progreso lineal de la historia, escuchar los ecos de la tradición. En esta concepción también podemos encontrar a Arendt.

En estas tesis sobre la rememoración se puede entender la importancia de la tradición y sobre todo la visión de que no es posible un tiempo nuevo, una estructura nueva, sino el tiempo se repite en su vuelta hacia el pasado.

El rostro de mundo no muta nunca justamente en aquello que constituye los nuevos, es más, que lo nuevo, bajo todo punto de vista, es lo siempre igual⁴¹.

El segundo de los conceptos sería el de la redención. El pasado tiene una función redentora sobre el presente. Esta idea, queda explicada sobre todo en el progreso de la ciencia, que se podría equiparar a la tesis de Voegelin sobre la inmanentización, que será precursora de la ciencia. Pero también, esta “redención de la historia significa, entonces, que ella ha agotado su función y alcanza su cumplimiento y su desaparición”⁴².

Continuamente ese progreso de la razón, nos alumbraba hacia la salvación. En párrafos posteriores estas tesis pueden quedar más aclaradas y con ella la estructura trinitaria de la historia.

En esta negación de la historia como proceso que marcha hacia delante, y la relación entre el orden profano y el religioso, también se pueden observar algunas contradicciones que suponen no poder salir del laberinto teológico de la historia.

Benjamin, como autor judío, mantiene una importante distancia entre la representación del reino de Dios y la tierra, entre la omnipotencia⁴³ y el orden profano. Así ofrece la fórmula mágica sobre el orden social. “El orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del reino de Dios”⁴⁴. La problemática o contradicción

⁴⁰ BENJAMIN, “sobre el concepto de historia”, p. 66

⁴¹ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* (1970), V.1, citado en Sandra Viviana Palermo, “El hilo sutil de la rememoración. Felicidad y redención histórica en la obra de Walter Benjamin”, en: Isegoría. Revista de Filosofía moral y política, nº 45 julio – diciembre, 2011, p. 579

⁴² *Ibíd.*, p. 583

⁴³ “allí donde el poder divino penetra en el mundo terreno, este respira destrucción (Zerstörung). Por ello, en este mundo, no ha de fundarse nada duradero y ningún orden sobre la base de aquél; ni hablar del dominio (Herrschaft) como su principio supremo”. *Ibidem*, p. 582

⁴⁴ BENJAMIN, “fragmento teológico político”, p. 181

viene cuando enuncia que “el orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de felicidad”. La felicidad aparece como una nueva idea de salvación.

Al inicio de este capítulo hacía referencia al concepto de “proceso” que señala Arendt, concepto que se encuentra muy ligado a las facultades de acción y fabricación, términos que esta misma autora trabaja. El entender la historia como un proceso de perfeccionamiento también supone que hay un fin de la historia, una salvación.

La convicción de la Edad Moderna de que el hombre sólo puede conocer lo que él mismo ha fabricado, parece estar más de acuerdo con una glorificación de la acción que con la actitud básicamente contemplativa del historiador o de la conciencia histórica en general⁴⁵.

En este proceso de fabricación histórica, “la tradición” ha ido perdiendo relevancia. Arendt señala que “el hilo de la tradición finalmente se rompió, la brecha entre pasado y futuro cesó de ser una peculiar condición de la actividad del pensamiento y de estar restringida, como experiencia, a los pocos que habían hecho del pensamiento su principal actividad”⁴⁶.

La herencia judía en Arendt le acerca a Benjamin en cuanto a su relación con la tradición y la historia. Esta proximidad y cercanía, se puede leer en los escritos de esta pensadora en *Men in Dark Times* (1965), donde le dedica un capítulo al filósofo berlinés.

La tradición se relaciona con la sabiduría, que ofrece una coherencia de la verdad que se puede transmitir, pero se trata de un saber de oídas. No se trata de una verdad que tiende a la omnipotencia y al poder. La tradición es una forma de ordenar el pasado, una forma liberada de toda utilidad. Esta idea emerge del *flaneurismo intelectual*⁴⁷ de Benjamin que comenta Arendt, de aquel que sale por la ciudad sin un

⁴⁵ Arendt “Historia e inmortalidad”, p. 59

⁴⁶ Arendt, “la brecha entre el pasado y el futuro” p. 86

⁴⁷ Y este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los << fragmentos de pensamiento >> que puede arrebatarse al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas << sufren una transformación marina >> y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si solo esperaran al pescador de perlas que un día

rumbo, que deambula por los tesoros del pasado recogiendo las perlas del pensamiento en lugares perdidos, con la delicadez y el cuidado de un coleccionista, que no espera la utilidad.

La relación teología - tradición expresada en Arendt y Benjamin, sobre todo la primera se encuentra muy influenciada por el segundo, aunque esta puede quedar influenciada, tal vez por el estilo de escritura que les caracteriza. Por ello creo que Eric Voegelin también muy influido por este debate, puede ayudar a su comprensión y además entroncaría con algunas de las posturas de Benjamin.

Esta crítica a la producción de la historia se encuentra muy relacionada con la crítica de Arendt a la técnica y de Voegelin al cientificismo. La conexión que todo ello puede tener con el espíritu se plasma en el reconocimiento por parte de ambos de la proyección del mundo externo sobre el mundo interno.

El problema del cientificismo en la ciencia del hombre como ser espiritual tiene sus raíces, en mi opinión, en el hecho de que la idea de ciencia ordenada por el modelo de las áreas periféricas a la persona, se transfiere a los ámbitos del sujeto, que tiene que sustanciar su sentido científico en el orden mítico del alma⁴⁸.

La relevancia de esta dimensión gana importancia y se puede apreciar en su planteamiento de trabajo, en su rechazo al rigor del método y de una escritura estructurada, de definiciones y conceptos cerrados. La forma de estudio es una educación del alma, en relación con nuestro comportamiento hacia el mundo externo. “Sólo cuando el orden fundamental del alma ha sido definido, puede el ámbito de las relaciones sociales que ha determinado ser ordenado sistemáticamente”⁴⁹.

vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como <<fragmentos de pensamiento>>, como algo <<rico y extraño>> y tal vez también como eternos *urphänomene* (fenómenos originarios). Hannah ARENDT, H. “Walter Benjamin 1882 – 1940”, en: *Hombres en tiempos de oscuridad*, ed. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 213.

⁴⁸ Eric VOEGELIN “Carta del 9 de diciembre de 1942 a Leo Strauss” en: Eric Voegelin y Leo Strauss *Eric Voegelin y Leo Strauss. Fe y filosofía. Correspondencia 1934 – 1964*, edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 31

⁴⁹ *Ibidem*

Voegelin considera que la construcción de la ciencia, en el estudio del hombre como un ser espiritual, y la ordenación de la ciencia con su modelo de áreas periféricas a la persona, se transfiere al ámbito del sujeto afectando al orden del propio alma⁵⁰.

Arendt es plenamente consciente de la ordenación del mundo interno y observaba preocupada la reproducción de las perversiones del pensamiento en “la crisis en la educación”. En las escuelas el aprendizaje se ha sustituido por la instrucción en la vida, por el uso de herramientas que te permiten hacerte cargo de tu propia vida. El conocimiento queda de esta forma inevitablemente unido al poder.

Voegelin cuestiona que el propio análisis del pensamiento y su producción por los propios autores, siempre parte de una limitación conceptual que lo enjaulan y tiranizan.

Quando en el curso de mis lecturas de la historia de las ideas tenía que plantear la pregunta ¿por qué los pensadores importantes como Comte o Marx se negaban a percibir que estaban comprendiendo bien? ¿Por qué ellos prohíben expresamente a los demás hacer preguntas relativas a los sectores de la realidad que ellos han excluido de su horizonte personal? ¿Por qué quieren para sí mismos marcar su horizonte restringido y dogmatizar su prisión de realidad como una verdad universal? ¿Y por qué quieren encerrar a toda la humanidad en la prisión que han construido?⁵¹

El problema que Arendt sitúa en la educación, y que inevitablemente afecta al tema de este trabajo, lo analiza en la *condición humana*.

La inversión de la Época Moderna consistió, pues, en elevar la acción al rango de contemplarla como el estado más elevado del ser humano, como si en adelante la acción fuera el significado último en virtud del cual tenía que interpretarse la contemplación, al igual que, hasta ese tiempo, todas las actividades de la *vita activa* se habían juzgado y justificado en la medida en que hacían posible la vida contemplativa⁵².

⁵⁰ *Ibíd*em

⁵¹ VOEGELIN, “The Remembrance of Things Past”, p.3

⁵² Hannah ARENDT, *La condición humana*, ed. Paidós, Barcelona, 2011 pág.313

El pensamiento se convirtió en un sirviente de la acción. Hay una búsqueda del pragmatismo, de la racionalidad entregada a la acción, y el pensamiento tiene tan solo utilidad en función de que sirva para la acción.

Dentro de la *vita activa*, la fabricación pasó a ocupar el rango que antes había tenido la acción política, y surgió un nuevo tipo de hombre, el *homo faber*. El cual se fundamentaba en observar el mundo desde una posición de omnipotencia, buscando la instrumentalización del mundo y la búsqueda de la utilidad. Es decir, se consideraba capaz de la manipular la naturaleza imponer su capacidad para destruir, transformar y crear según sus necesidades. Pero este ascenso de la *vita activa*, supuso que la actividad laboral se convirtiera en la capacidad del hombre de más alto rango.

Así, esta pensadora de origen judeo-alemán considera lo siguiente: “si sólo hubiéramos confiado en el llamado instinto práctico del hombre, no cabría hablar de ninguna clase de tecnología, y, aunque en la actualidad los inventos técnicos ya existentes llevan cierto impulso que posiblemente generará mejoras hasta un cierto punto, no es probable que nuestro mundo técnicamente condicionado sobreviva, y mucho menos que se desarrolle, si nos convencemos de que el hombre es primordialmente un ser práctico”⁵³.

Finalmente, podemos ver que el ser humano actual ha sustituido el propio pensamiento por el cálculo continuo de las consecuencias. De hecho, siguiendo en esta línea a Erich Fromm podemos decir: “técnica e intelectualmente estamos viviendo en la Edad atómica; emocionalmente vivimos todavía en la Edad de Piedra”⁵⁴. Arendt concluye diciendo que la *Época Moderna* va a terminar con “la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia”.

El triunfo de la técnica, de la tecnología, que son fruto de la fusión del capitalismo con la ciencia, ha generado un mundo donde el hombre se encuentra excluido del proyecto final de la humanidad, como viene siendo normal en la historia, para convertirse simplemente en una parte prescindible del engranaje de nuestro modelo social, donde la técnica unida a la economía se han convertido en el centro sobre el que gira la política, la sociedad, el medio natural que nos rodea y en última instancia la persona.

Esta tecnificación y racionalización del espíritu suponen para Arendt un cambio en la naturaleza humana, aunque para Voegelin la idea de concebir un cambio en la

⁵³ *Ibíd.* p. 311

⁵⁴ Erich FROMM, *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Ed. Paidós, Barcelona, 2005, pág.46

naturaleza humana le parece muy peligrosa. En su crítica a *los orígenes del totalitarismo* critica fuertemente esta idea de Arendt ya que no concibe dicho cambio, sino que las transformaciones que se producen en el espíritu, vienen relacionados con los símbolos.

Concebir la idea de cambiar la naturaleza del hombre (o de cualquier cosa) es un síntoma de la descomposición intelectual de la civilización occidental. La autora, de hecho, adopta la ideología inmanente; mantiene una "mente abierta" con respecto a las atrocidades totalitarias; considera la cuestión de un "cambio de naturaleza" una cuestión que debe resolverse mediante "prueba y error"; y puesto que el "juicio" no podría acogerse a las oportunidades que ofrece un laboratorio global, la cuestión debe permanecer en suspenso por el momento⁵⁵.

c. El ciudadano vigilante: un ciudadano teologizado y metodizado

En este análisis del espíritu, ambos esquemas nos ofrecen una interesante complementariedad para la reflexión y el análisis. Dentro de esta propuesta mi comprensión parte de la división interna de Arendt en la que la voluntad es la equivalente, del poder ejecutivo; el pensamiento, del legislativo; y el juicio, del aparato judicial. Sobre este esquema, el espíritu en Voegelin vendría a funcionar como fuerzas complementarias, lo que justificaría la predominancia de la voluntad frente a las otras dos facultades que presenta Arendt. En ambos autores la "enfermedad del espíritu" que explica Voegelin, se ha podido ver en la construcción de la historia y la ciencia. Desarrollo que ha generado y moldeado al ciudadano de la sociedad vigilante. Uno de los rasgos de este ciudadano, que ambos autores destacan y que Arendt le da nombre, es la burocratización del *Self*, o el "ciudadano funcionario".

Todo esto nos lleva nuevamente al gobierno del *Self*. La técnica, la ciencia, han creado, en términos de Arendt, un ser humano burócrata. Este ciudadano burócrata que queda retratado en el "Caso Eichmann", es un ejemplo que trasciende la mera anécdota de un ciudadano o de un funcionario que trabaja en el Estado Nacional-Socialista. Un ser humano con estilo similar al de cualquier ciudadano de su época, que actúa movido por la voluntad, teniendo como contrapeso la moral, en la parte del castigo. Aquí se

⁵⁵ VOEGELIN, "The Origins of Totalitarianism", p.22

puede ver el funcionamiento de las categorías de *la vida del espíritu*, en las que el pensamiento y el juicio desaparecen.

El triunfo de la acción humana, que supone el triunfo de la voluntad, viene motivado por la racionalización del mundo moderno, de esa tecnificación y disciplinamiento que tanto describen Arendt como Voegelin. Comportamiento que nos puede recordar las fases de la era cristiana. Tenemos aquí, el juego de la ansiedad y la razón en la creación de nuevas verdades y nuevos principios que crean símbolos y un orden social. La trasmutación de la trascendencia en la inmanencia, en un nuevo conocimiento fundado en un nuevo método. No hay que olvidar que el uso de método científico o su aparente rigurosidad no significa que esa forma de conocer las verdades, refutarlas o rechazarlas sea nueva. Tan sólo hay que ver el breve escrito de Egidio Romano (1243-1316) en *El tractatus Erroribus philosophorum*⁵⁶ (1270) para entenderlo. Todas estas características, hacen imposible la rememoración, o más bien, impulsan que esa vuelta hacia nosotros mismos se convierta en un *examen de conciencia* dirigida por un *self funcionario*.

El caso del “ciudadano funcionario” como fruto de la secularización es una caracterización que acentúa esa dimensión controladora, rígida y eficiente. En Voegelin, esta preocupación se puede encontrar en su pretensión de alejarse de otros autores que abordan la idea del espíritu y la conciencia y que adoptan esta actitud.

La arrogancia de Edmund Husserl me recordaba un poco a la de otras filosofías finales como las de Hegel o Marx, y también a la convicción de los nacionalsocialistas de que la suya era la verdad última. Me desagradaba especialmente el lenguaje presuntuoso de Husserl al hablar de sí mismo como un funcionario del espíritu, ya que tal lenguaje me traía el recuerdo de ciertas experiencias con funcionarios de otra clase.⁵⁷

El tema de la secularización se ha estudiado mucho, aunque siempre se reitera las dimensiones externas de este proceso. Si atendemos al mundo interno, esta cuestión se presenta más complicada y confusa.

⁵⁶ Véase Gil de Roma (Egidio Romano), *Los errores de los filósofos*, trad. de Rafael Ramón Guerrero, Trotta, Madrid, 2012.

⁵⁷ Eric VOEGELIN *Autobiographical Reflections*, ed. E. Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1989, p. 70

Después del estudio en ambos autores, se podría afirmar la segura convicción de Voegelin de la permanencia de estructuras teológicas en la modernidad, siendo un ejemplo de ello lo que él denomina las *religiones seculares*. A este respecto Arendt se muestra más crítica, al aceptar esta postura tal y como se puede leer en “Religión y política”. Este problema está sobre la mesa, y Arendt en su peculiar estilo tampoco nos facilita o nos deja clara su opinión sobre ello.

En el caso de la obra de Arendt, es en su estudio sobre la interioridad donde nos facilita las pistas para entender esta cuestión y unirla definitivamente a Voegelin. El despliegue teórico del autor alemán también muestra la inevitable función de la voluntad y la acción como facultades predominantes en nuestro gobierno. Entonces, ¿qué salida queda a todo ello? ¿Se puede seguir planteando una democracia sin antes reconocer esta problemática? Después de esta breve aproximación a los estudios de Voegelin puede quedar la sensación de que no hay salida. Además, en su trabajo sobre la conciencia, muestra prácticamente la imposibilidad de salir de esta espiral, debido a su orientación y la posibilidad de relacionarse con la trascendencia. Su trabajo se podría caracterizar, como el de un médico que advierte de los problemas del pensamiento que generan algunas filosofías y autores.

De esta forma, la única vía posible de evitar una *sociedad enferma* es cultivando la vida del espíritu, siendo consciente del funcionamiento interno del orden simbólico. “La vida del espíritu es la fuente del orden en el hombre y en la sociedad, y el éxito de una civilización gnóstica es la causa de su declinación”⁵⁸. Cuando la vida del espíritu se empobrece, cuando no hay un reconocimiento de nuestro mundo interno, el orden social entra en declive.

En cambio para Arendt, vendría facilitada a través del cuidado del pensamiento y del buen juicio. Posiblemente sea la facultad del juicio la más importante y por supuesto, necesitada del pensamiento para poder darse. Los juicios deben de estar limpios o libres de cualquier influencia moral⁵⁹. No solo entiendo esta moral desde un punto de vista religioso, sino también desde la moral social, desde lo que es bueno o malo según la sociedad. Como podemos ver, el juicio se encuentra enormemente influenciado por el concepto de la representación, bañado por la identidad y por la moral. Para que el juicio pueda desarrollarse de la mejor forma posible es necesario

⁵⁸ VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 161

⁵⁹ Moralidad que se es digno de ser visto, y no sólo por los hombres sino también, en último término, por Dios, el omnisciente conocedor del corazón. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p.95.

volver al estado de *solitud*, en el que se da el pensamiento, momento de diálogo con nuestro parlamento interno, de dar salida a todas nuestras voces. El juicio, al igual que “la tarea de pensar, es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior”⁶⁰. El juicio, además de tener que dar entrada a múltiples partes, para ser escuchadas; también deben dejar transcurrir los días y las noches, para poder producir una sentencia justa. En esta concepción del juicio que nos propone Arendt, como ha quedado explicado, no cabe seguir una regla o una norma moral, no se trata de sacarlas, de dejarlas fuera, sino de tenerlo en cuenta sabiendo y distinguiendo esas voces, las partes que le corresponden a cada una, y que no haya una voz que elimine al resto.

Arendt, en sus escritos, no es ni mucho menos una pensadora pretenciosa. Por el contrario abre la dimensión de la condición humana y nos invita a la reflexión, limpia de ideologías, odios, movimientos que arrastran, y todas esas sustancias públicas – privadas que condicionan nuestra libertad.

Este trabajo, pretendía plantear, sin grandes pretensiones la apertura de cuestiones que se dan por cerradas muchas veces por el hermetismo de las propias teorías. Entender, que detrás de esas teorías hay ciudadanos concretos, que nacen y mueren, con enfermedades, con preocupaciones sobre la guerra, sobre la historia, llenos de miedos, o en busca de la gloria y del recuerdo.

Voegelin y Arendt son dos autores que permiten trabajar en este aspecto. Autores que defienden poder ir más allá de la simple teoría, sin olvidarse del problema concreto y práctico de la política. Espero que estas breves exposiciones de sus trabajos así como de la complementariedad, que entiendo que nos aportan, y de su posible relación, hayan quedado expresadas con cierto éxito de convencer al lector. Posiblemente, muchos de los temas y conceptos aquí planteados puedan ser recuperados en otros trabajos y ser detallados más hondamente. Al final, el estudio es como el pensamiento que se teje y desteje en cada palabra que añades y que borras, en cada pensamiento que surge y que se olvida.

La secularización, contexto o trasfondo de este dialogo, pretende plantear que a pesar de las discrepancias que pueden tener, nuestras estructuras internas de conocer, son una herencia de una larga tradición de relacionarnos con el conocimiento y el orden que emana de este conocer. Realmente mi propuesta no pretende ,decir, si nuestras

⁶⁰ ARENDT, “el pensar y las reflexiones morales”, p. 117

sociedades son más o menos seculares, sino plantear la religiosidad como la base inherente de la comunidad política y de nuestro gobierno, independientemente de nuestra afinidad hacia la fe y la religión.

En definitiva, Arendt y Voegelin, preocupados por el avance de la modernidad, prefirieron poner el oído y escuchar los ecos entre las ruinas de su pasado para cambiar y transformar el presente, un presente siempre libre, que no quede sometido por el cientificismo, que legitimaría la cotidianeidad, la repetición y el control. Características todas ellas de un modelo de organización social, de una forma de omnipotencia que nos arroja una democracia dirigida, atravesada por la reproductibilidad de símbolos y la construcción de identidades. De esta forma, no es posible avanzar hacia un sistema democrático, si antes no se produce una democratización de nuestra interioridad, de nuestro *Self*.

BIBLIOGRAFÍA:

ARENDDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, ed. Debolsillo, Barcelona, 2014

- *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ed. Paidós, Barcelona, 2012
- *La condición humana*, ed. Paidós, Barcelona, 2011
- *La vida del espíritu*, ed. Paidós, Barcelona, 2010
- *De la historia a la acción*, Ed. Paidós, Barcelona, 2008
- *Ensayos de comprensión 1930 – 1954*, ed. Caparrós, Madrid, 2005
- *Hombres en tiempos de oscuridad*, ed. Gedisa, Barcelona, 2001
- *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ed. Península, Barcelona, 1996

BENJAMIN, Walter, *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*, ed. LOM, Santiago de Chile, 2009

BERNSTEIN, Richard, J., CANOVAN, Margaret, KATEB, George, TAMINIAUX, Jacques, VILLA, Dana R., y WELLMER, Albrecht, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, ed. Sequitur, Madrid, 2001

FROMM, Erich, *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Ed. Paidós, Barcelona, 2005

PALERMO, Sandra Viviana, “El hilo sutil de la rememoración. Felicidad y redención histórica en la obra de Walter Benjamin”, en: Isegoría. Revista de Filosofía moral y política, nº 45 julio – diciembre, 2011, p. 579

RIVERA GARCÍA, Antonio, “La secularización después de Blumenberg” en: *Res publica* 11-12, 2003, pp.95-142

ROIZ, Javier, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, ed. Complutense, Madrid, 2008

- *La recuperación de buen juicio: Teoría política en el siglo XX*, ed. Foro Interno, Madrid, 2003
- *El Gen Democrático*, ed. Trotta, Madrid, 1996
- *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, ed. Trotta, Madrid, 1992

STRAUSS, Leo. y VOEGELIN, Eric. *Fe y filosofía. Correspondencia 1934 – 1964*, ed. Trotta, edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres, Madrid, 2009

STRAUSS, Leo “The mutual influence of theology and philosophy”, *The independent Journal of philosophy*, Vol. III, 1979.

VOEGELIN, Eric., *La nueva ciencia de la política*, ed. Katz, Buenos Aires, 2006

- *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol.14: Order and History, volume 1: Israel and Revelation*, editor, Maurice P. Hogan, University of Missouri, Columbia, 2001
- *The collected works of Eric Voegelin, Vol.11: Published essays 1953- 1965*, University of Missouri Press, Columbia – London, 2000.
- *Anamnesis*, University Missouri Press, Columbia – London, 1990
- *Autobiographical Reflections*, ed. E. Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1989

FILMOGRAFÍA

Examined Life (2008), dirigido y escrito por Astra Taylor, Canadá, distribuido por Zeitgeist, (Youtube)