

PRIMERA PARTE

BIOGRAFÍA INTELECTUAL

La conciencia de los hombres concretos es el locus donde el orden es experimentado y las interpretaciones noéticas y las no-noéticas del orden social irradian desde este centro de experiencia.

Eric Voegelin, *¿Qué es la realidad política?*

Los textos incluidos en esta sección están tomados, con una excepción, de Auto-biographical Reflections, un libro editado por Ellis Sandoz basado en conversaciones grabadas con Voegelin en el verano de 1973. En ellas se esbozan –utilizando las propias palabras de Voegelin– las influencias cruciales en su desarrollo intelectual y las motivaciones clave de su obra vital.

Entre los capítulos «Anschluss y emigración» y «¿Por qué filosofar? Para recuperar la realidad» se ha insertado el «Prefacio» de Voegelin para la segunda impresión (1939) de su libro Las religiones políticas, donde responde a ciertas críticas que se habían hecho a la primera edición (1938) y subraya la importancia de la religión para entender tanto la política moderna como la propia modernidad.

REFLEXIONES AUTOBIOGRÁFICAS (1973)¹

Capítulo 10. Influencia estadounidense

Ya me he referido a mi año en Nueva York, en el que una importante influencia provino de los hombres más jóvenes que rodeaban a Thomas Hunt Morgan. Este año en Nueva York fue posible porque en aquella época la Fundación Rockefeller concedía becas de investigación a estudiantes europeos bajo el título de becas Laura Spellman Rockefeller. Yo fui uno de los primeros beneficiarios, hasta donde yo sé el primero de Austria, y tuve esta beca durante tres años. El primer año lo pasé en Nueva York, en la Universidad de Columbia. El segundo fui un semestre a Harvard y el siguiente a Wisconsin. El tercer año lo pasé en París.

Esos dos años en Estados Unidos supusieron una gran ruptura en mi desarrollo intelectual. Mis intereses, aunque extensos, seguían siendo provincianos, ya que la ubicación en Europa Central no era favorable para una comprensión amplia del mundo. En la Universidad de Columbia seguí cursos del sociólogo Franklin Henry Giddings, de John Dewey, de Irwin Edman, de John Wesley, el economista, y de Arthur Whittier Macmahon, sobre administración pública, y me vi abrumado por un mundo nuevo de cuya existencia hasta entonces apenas había sospechado. La influencia más importante vino de la biblioteca. Durante el año en Nueva York, comencé a trabajar en la historia de la filosofía inglesa y su ampliación en el pensamiento estadounidense. Mis estudios estuvieron fuertemente motivados y ayudados por Dewey y Edman. Descubrí la filosofía del sentido común inglesa y americana. Más inmediatamente, el impacto llegó del reciente libro de Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, que se basaba en la tradición inglesa del sentido común. A partir de ahí, me remonté a Thomas Reid y a Sir William Hamilton. Esta concepción inglesa y escocesa del sentido común como una actitud humana que incorpora la actitud del filósofo hacia la vida sin el aparato técnico del filósofo, e inversamente la

¹ De *Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 34: *Autobiographical Reflections: Revised Edition*, With a Voegelin Glossary and Cumulative Index, ed. Ellis Sandoz (Columbia, University of Missouri Press, 2006), 56-73 [eds.].

comprensión de la filosofía clásica y estoica como la elaboración técnica y analítica de la actitud del sentido común, ha seguido siendo una influencia duradera en mi comprensión tanto del sentido común como de la filosofía clásica. Fue durante esta época cuando tuve el primer indicio de lo que podía significar la tradición continuada de la filosofía clásica en el plano del sentido común, desprovista del aparato técnico de un Aristóteles, para el clima intelectual y la cohesión de una sociedad.

Precisamente me daba cuenta entonces de que esta tradición de sentido común era el factor significativamente ausente de la escena social alemana y que no estaba tan bien desarrollado en Francia como en Inglaterra y América. En retrospectiva, diría que la ausencia de instituciones políticas arraigadas en una tradición intacta de sentido común es un defecto fundamental de la estructura política alemana que aún no se ha superado. Cuando observo la escena alemana de hoy, con su frenético debate entre positivistas, neomarxistas y neohegelianos, parece la misma que observé cuando era estudiante en los años veinte en la República de Weimar; el nivel intelectual, sin embargo, se ha vuelto anormalmente mediocre. Las grandes figuras comprometidas a favor y en contra en el análisis de los problemas filosóficos en los años veinte –hombres como Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Alfred Weber, Karl Mannheim– han desaparecido de la escena y no han sido reemplazados por otros de talla y competencia comparables. Durante mi año en Nueva York empecé a percibir que la sociedad estadounidense tenía un bagaje filosófico muy superior en alcance y sustancia existencial, aunque no siempre de forma articulada, a todo lo que encontraba representado en el entorno metodológico en el que había crecido.

Durante mi estancia en Columbia, cuando asistí a los cursos de Giddings y Dewey y leí su obra, conocí las categorías de la sustancia social en el mundo de habla inglesa. La categoría de John Dewey era la de *afinidad*, que según descubrí era el término utilizado por la Biblia King James para traducir el término *homonoia* del Nuevo Testamento. Esa fue la primera vez que tomé conciencia del problema de la *homonoia*, del que sabía muy poco en aquel momento, porque mis conocimientos de la filosofía clásica eran todavía bastante insuficientes y los de la problemática cristiana inexistentes. Solo más tarde, cuando aprendí griego y pude leer los textos en su lengua original, me di cuenta de la función fundamental de tales categorías para determinar lo que es realmente la sustancia de la sociedad. El término de Giddings era la *conciencia de tipo*. Aunque no sabía mucho sobre el trasfondo de estos problemas, recuerdo haber tomado conciencia de que

Giddings perseguía el mismo problema que John Dewey, pero prefería una terminología que no hiciera visible la conexión del problema con las tradiciones clásica y cristiana. Era su intento de transformar la *homonoia*, en el sentido de una comunidad del espíritu, en algo inocuo como una comunidad de tipo en sentido biológico.

Este año en Columbia se complementó con otro en Harvard en el que la impresión más fuerte me la proporcionó el recién llegado Alfred North Whitehead. Por supuesto, solo pude entender una parte muy pequeña de lo que Whitehead decía en sus conferencias y tuve que esforzarme por comprender el trasfondo cultural e histórico de su libro que salió en ese momento, *The Adventures of Ideas*. Pero el libro me hizo ver que había un trasfondo en el que tenía que trabajar más intensamente si quería entender la civilización anglosajona. La ocasión de ampliar mis conocimientos se presentó en el segundo semestre del año 1925-26, cuando fui a Wisconsin. Había conocido la obra de John R. Commons en Columbia, porque durante ese año se publicó su *Human Nature and Property*. Thomas Reed Powell, que por aquel entonces todavía estaba en Columbia (al año siguiente se fue a Harvard), había comentado la obra de Common. En Wisconsin me adentré en lo que entonces consideraba, con mis todavía limitados conocimientos, la verdadera y auténtica América. Estaba representada por John R. Commons, que adquirió para mí la forma de una figura lincolnesca, fuertemente vinculada a los problemas económicos y políticos tanto a nivel estatal como nacional, y con especial énfasis en el problema laboral. En ese entorno de Wisconsin, con un hombre como Selig Perlman como historiador del trabajo y los jóvenes que trabajaban con Commons y Perlman como compañeros de estudios, adquirí mi primer conocimiento amplio de la importancia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos y de sus opiniones como fuente de cultura política en América. Esta experiencia de Wisconsin se convirtió en un factor importante en mi carrera posterior. Cuando vine de forma permanente a Estados Unidos en 1938, quería dedicarme a la enseñanza del gobierno estadounidense como núcleo para entender la cultura política de Estados Unidos, y puesto que como extranjero recién llegado tendría difícil ser admitido para enseñar sobre este tema en una universidad del este, me fui al sur, donde las reservas a este respecto eran algo menos fuertes.

Este relato de mi experiencia americana estaría incompleto sin mencionar la fuerte influencia de George Santayana. Nunca lo conocí, pero me familiaricé con su obra en Nueva York, en parte por sugerencia de Irwin Edman. Estudié su obra con detenimiento y todavía tengo en mi biblio-

teca los libros que compré ese año en Nueva York. Para mí, Santayana fue una revelación en lo que respecta a la filosofía, comparable a la revelación que recibí en la misma época de la filosofía del sentido común. Estaba ante un hombre con un vasto bagaje de conocimientos filosóficos, sensible a los problemas del espíritu sin aceptar ningún dogma, que no estaba interesado en absoluto en la metodología neokantiana. Poco a poco fui descubriendo el materialismo lucreciano como experiencia motivadora de su pensamiento, lo que tuvo una importancia considerable para mi comprensión posterior, en París, del poeta francés Paul Valéry y su motivación lucreciana. Santayana y Valéry han quedado para mí como los dos grandes representantes de un escepticismo casi místico que en realidad no es materialismo en absoluto. El impacto emocional de este descubrimiento fue tan fuerte y duradero que en los años sesenta, cuando tuve la oportunidad de viajar por el sur de Francia, fui a ver el Cimetière Marin en Cette [Sète], donde Valéry está enterrado frente al Mediterráneo.

Los resultados de estos dos años en América precipitaron mi libro *Über die Form des amerikanischen Geistes*¹. Los distintos capítulos corresponden a las diversas áreas de la literatura y la historia que había trabajado. El capítulo sobre «Tiempo y existencia» refleja mis estudios sobre la filosofía inglesa de la conciencia y su comparación con la teoría alemana de la conciencia representada por Edmund Husserl. El capítulo sobre George Santayana ofrece un resumen de su obra y personalidad filosófica tal y como yo las entendía en aquel momento. Otro capítulo sobre el «misticismo puritano» es el resultado de mis estudios sobre Jonathan Edwards –incluso en retrospectiva debo decir que es un buen ensayo–. El siguiente capítulo, «Teoría analítica angloamericana del derecho», de unas cincuenta páginas, refleja mi estudio de este área que en la civilización inglesa y americana es la contrapartida de la «lógica de la norma» de Kelsen en la teoría europea continental del derecho. Y el último capítulo sobre «John R. Commons» refleja mi comprensión de la obra y la personalidad de John R. Commons, así como la ferviente admiración que sentía por él.

Este trabajo literario en el que reuní los resultados de los dos años americanos no proporciona, sin embargo, una comprensión completa de la importancia que tuvieron estos años en mi vida. El gran acontecimiento fue el hecho de ser arrojado a un mundo para el que los grandes debates metodológicos neokantianos, que yo consideraba lo más importante intelectualmente, no tenían ninguna importancia. En cambio, estaba el trasfondo

¹ Traducción inglesa en *CW*, vol 1 [ed., Ellis Sandoz].

de la gran fundación política de 1776 y 1789, y del desarrollo de este acto fundacional a través de una cultura política y jurídica representada principalmente por la abogacía y el Tribunal Supremo. Estaba presente el fuerte trasfondo del cristianismo y de la cultura clásica que tan señaladamente se estaba desvaneciendo, si no desapareciendo, en los debates metodológicos en los que yo había crecido como estudiante. En resumen, existía un mundo en el que ese otro mundo en el que yo había crecido era intelectual, moral y espiritualmente irrelevante. El hecho de que hubiera tal pluralidad de mundos tuvo un efecto devastador en mí. La experiencia rompió definitivamente (al menos eso espero) mi provincianismo centroeuropeo o generalmente europeo sin que por eso cayera en un provincianismo americano. En estos años adquirí una comprensión de la pluralidad de las posibilidades humanas realizadas en diversas civilizaciones, como una experiencia inmediata, una *expérience vécue*, que hasta entonces solo me había sido accesible a través del estudio comparativo de las civilizaciones tal y como las encontré en Max Weber, Spengler y, más tarde, en Toynbee. El efecto inmediato fue que, a mi regreso a Europa, ciertos fenómenos que eran de la mayor importancia en el contexto intelectual e ideológico de Europa Central, por ejemplo la obra de Martin Heidegger, cuyo famoso *Sein und Zeit* leí en 1928, ya no tuvieron ningún efecto sobre mí. Simplemente se me escapó, porque me había inmunizado contra todo este contexto de filosofar gracias a mi estancia en América y especialmente en Wisconsin. Las prioridades y las relaciones de importancia entre las distintas teorías habían cambiado fundamentalmente —y, hasta donde veo, habían cambiado para mejor—.

Capítulo 11. Sobre el año en Francia

Tras los dos años en Estados Unidos, la Fundación Rockefeller tuvo la amabilidad de prorrogar la beca Laura Spellman Rockefeller por un año más para continuar mis estudios en Francia. Acepté la oportunidad con la idea de ampliar mi horizonte viviendo en Francia durante un año y descubrir de primera mano qué aspectos de la cultura francesa eran relevantes para un politólogo. El abanico de posibilidades de estudio era muy amplio. Asistí a cursos en la Facultad de Derecho, especialmente con un economista francés llamado Albert Aftalion, y frecuenté las clases del famoso Léon Brunschvicg, el estudioso de Pascal. Al principio mis estudios se vieron algo obstaculizados porque tenía conocimientos como lector de francés, pero no un buen conocimiento del vocabulario más complicado. Recuerdo la lectura de los *Trois contes* de Gustave Flaubert, que fue todo un calvario porque el vocabulario de Flaubert es ingente, lo que me obligó a utilizar un diccionario en

prácticamente todas las frases. Pero la lectura de autores con amplio vocabulario es la única manera de adquirir conocimientos de una lengua.

En aquella época había una atracción irresistible en París: la avalancha de refugiados rusos. Por casualidad conocí a bastantes de ellos y comprendí la necesidad de aprender ruso para tener acceso a los textos políticos. Así que me puse a ello con Konstantin V. Mochulski y G. Lozinski como profesores. El trabajo con estos dos excelentes filólogos continuó prácticamente durante todo el año y llegué lo suficientemente lejos como para poder leer a Dostoievski. Desgraciadamente, he olvidado la mayor parte de lo que aprendí, porque en la práctica de mi trabajo posterior tuve muy poca ocasión de ocuparme de las fuentes rusas.

Pero el área principal de estudios, por supuesto, fue la literatura y la filosofía francesas. Buenas guías para introducirme en los problemas de estos campos fueron las obras de Albert Thibaudet sobre Mallarmé y Valéry y las de René Lalou sobre la historia de la literatura francesa en general y sobre la historia de la novela en particular. En aquel año adquirí en París un conjunto prácticamente completo de la gran literatura francesa en prosa, desde *La Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette hasta la obra de Marcel Proust, cuyos últimos volúmenes de *À la recherche du temps perdu* salían en aquella época. Marcel Proust, al igual que Flaubert, fue una fuente inestimable para enriquecer mi vocabulario de francés. El libro *De Descartes à Proust*, de René Lalou, tuvo una importancia fundamental para mi comprensión de la continuidad de la historia intelectual francesa. En él encontré una historia francesa de la conciencia que corre paralela a la historia de la conciencia en la filosofía inglesa y americana desde el siglo XVIII hasta el presente.

A través de Thibaudet y Lalaou mi atención se dirigió especialmente a Mallarmé y Valéry. En esta época reuní una colección casi completa de las obras de Paul Valéry, varias de ellas en primeras ediciones que ahora son valiosas. Tuve ocasión de ver a Valéry cuando dio una charla de sobremesa con ocasión de alguna reunión relacionada con la Sociedad de Naciones. Lo que más me interesó de él en aquel momento, además del hecho de que era un gran creador, fue su filosofía lucreciana, que entendí como un fenómeno paralelo al lucrecianismo de George Santayana. El poema del que me apasioné especialmente fue el «Cimetière Marin».

Por supuesto, aproveché la oportunidad que suponía pasar un año en París para visitar los alrededores en la medida en que mis medios me lo permitían. Recuerdo mi primera gran impresión de Chartres y un viaje en verano a las ruinas de los monasterios de Normandía.