Hydra Verlag ist Professor Peter Opitz für die freundliche Hilfe und wertvollen Ratschläge dankerfüllt.

Editorial Hydra agradece profundamente al Profesor Peter Opitz por su gentil ayuda y valiosos consejos.

La publicación de esta obra recibió el apoyo de la Universidad Católica de Santiago del Estero

Eric Voegelin

El asesinato de Dios y otros escritos políticos

HYDRA

Ciencia, política y gnosis

Prefacio

Bien podría sorprender a los lectores que se trate a pensadores y movimientos políticos modernos bajo el título de «gnosis». Dado que el estado de la ciencia con relación a estas cuestiones es todavía poco conocido para el gran público, no estará de más una aclaración introductoria.

Hoy suena extraño que una línea central del pensamiento europeo, y en particular del alemán, tenga un carácter gnóstico; pero no se trata de una idea nueva. De esto se tenía noticias incluso hace unos cien años. En 1835 apareció la monumental obra de Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [La gnosis cristiana, o la filosofía de la religión en su desarrollo histórico]. En la última parte de esta obra se tratan, bajo el título «La gnosis antigua y la reciente filosofía de la religión»: (1) la teosofía de Böhme, (2) la filosofía de la naturaleza de Schelling, (3) la doctrina de la fe de Schleiermacher

y (4) la filosofía de la religión de Hegel. La especulación del idealismo alemán figura correctamente en el contexto del movimiento gnóstico desde la Antigüedad. Además, la obra de Baur no fue un fenómeno aislado —ella misma se sitúa al final de una centenaria dedicación a la historia de las herejías, una rama de la ciencia que creció, no sin fundamento, contemporáneamente a la Ilustración. De Mosheim menciono solamente el enciclopédico *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte* [Ensayo de una historia imparcial y fundamental de las herejías], segunda edición en 1748, y dos obras sobre la gnosis antigua, de la época de Baur: de Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* [Desarrollo genético de los más importantes sistemas gnósticos], de 1818, y de Matter, la *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne* [Historia crítica del gnosticismo y de su influencia sobre las sectas religiosas y filosóficas de los primeros seis siglos de la era cristiana], de 1828. Era de esperar que el movimiento gnóstico adquiriera, en la Ilustración y el idealismo, una relevancia social de gran alcance.

El nivel del saber y de la auto-comprensión de la cultura occidental quedó sepultado, en lo concerniente a esta cuestión y a otras tantas, recién en la era liberal, en la segunda mitad del siglo XIX, la época de

la ciencia positivista del espíritu y de la sociedad. El entierro fue tan profundo que cuando el movimiento gnóstico llegó a su fase revolucionaria, ya no pudo reconocérselo en lo esencial. Los movimientos que se originan en Marx y Bakunin (el joven Lenin, el mito soreliano de la violencia, los movimientos intelectuales del reciente positivismo, las revoluciones comunistas, fascistas y nacionalsocialistas) tuvieron lugar en una época en que la ciencia tocó fondo, y que hoy pertenece al pasado. Europa no tiene herramientas conceptuales para comprender aquello temible que sucedió. Existió una ciencia de las iglesias y las sectas cristianas; existió una doctrina del Estado, que pensaba según las categorías de los Estados nacionales soberanos y sus instituciones; existió una incipiente *sociología del poder y de las formas de dominación*; pero no había ciencia alguna de los movimientos espirituales y de masas no cristianos, no nacionales, en los cuales estaba a punto de disolverse la Europa cristiana, organizada en Estados nacionales. Dado que el nuevo fenómeno político no podía ser abarcado en toda su extensión, se acuñó para su comprensión una serie de *fórmulas provisionales*. Se llegó a hablar de los movimientos neo-paganos, *de nuevos mitos sociales y políticos*, o de *mystiques politiques* [místicas políticas].[1]

1. Voegelin alude con esta expresión al estudio de Louis Rougier *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, de 1936. A él

También yo probé suerte con ese tipo de fórmulas provisionales cuando escribí un pequeño estudio sobre las religiones políticas.[2]

La confusa situación de la ciencia y, en consecuencia, la imposibilidad de comprender adecuadamente los acontecimientos políticos duró hasta la era nacionalsocialista; incluso hasta la Segunda Guerra Mundial. Ese estado insatisfactorio persiste para el gran público todavía hoy —de otro modo este prefacio no sería necesario. Sin embargo, la situación de la ciencia se enmarca en una transformación cuyo comienzo se remonta aproximadamente a dos generaciones. Las catástrofes que se prepararon desde hace un siglo y se desencadenaron entre nosotros no la detuvieron, sino más bien la aceleraron. Teniendo en cuenta la amplitud de la transformación y de las consecuencias que están a la vista, se puede decir hoy que participamos de uno de los *grandes períodos del desarrollo de la ciencia occidental.* Si la desintegración, que todavía no ha llegado a término, no conduce a ul-

se refiere en su autobiografía intelectual: «cuando me ocupé de las *religiones políticas* seguí la literatura que interpretaba los movimientos ideológicos como una forma de religión. Puede mencionarse como representante de ella el célebre estudio de Louis Rougier *Las místicas políticas*». *Autobiographische Reflexionen*, p. 70. [Nota del Traductor.]

2. Voegelin se refiere aquí a *Die politischen Religionen*, publicado en 1938. Véase el prólogo a la presente edición, principalmente apartados II y III. [N. del T.]

teriores catástrofes que pongan fin a la libre existencia de la sociedad occidental, quizás los historiadores futuros datarán la regeneración espiritual e intelectual de Europa en este florecimiento de la ciencia.

Pero no es éste el lugar para exponer tan fascinante desarrollo en su contexto y en sus ramificadas consecuencias. Cabe apenas una breve indicación sobre el nuevo saber acerca de la gnosis; sea la antigua, sea la moderna y política. La investigación sobre la gnosis antigua tiene una compleja historia de más de doscientos años. Acerca de la historia interna de la ciencia sobre la gnosis nos dan un panorama histórico Wilhelm Bousset, *Die Hauptprobleme der Gnosis* [Los problemas principales de la gnosis] (1907), y Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* [La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía], segunda edición de 1954. Sobre el problema de la gnosis misma instruyen ambas obras mencionadas y la de Hans Leisegang, *Die Gnosis* [La gnosis], de 1924, cuarta edición de 1955. Una introducción concisa de uno de los especialistas más importantes es *Gnosis als Weltreligion*, de 1951, de Gilles Quispel. La nueva interpretación de la historia espiritual europea y la política moderna se puso en movimiento bajo la influencia de una investigación cada vez más profunda sobre la gnosis y su relación con el judaísmo y el cristianismo. Como obra representativa para la com-

prensión de la historia alemana desde el siglo XVIII, cabe mencionar, de Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele* [Apocalipsis del alma alemana] (1937), cuyo primer tomo fue reeditado en 1947 bajo el título *Prometheus*. La obra paralela para la historia francesa es *L'homme révolté* [El hombre rebelde] (1951) de Albert Camus. La concepción histórico-espiritual que subyace a las presentes lecciones está fuertemente influenciada por *Drame de l'humanisme athée*, segunda edición de 1945, de Henri de Lubac.[3] Para la reconstrucción de la continuidad entre la gnosis antigua, pasando por la medieval, hasta la gnosis política moderna es importante la obra de Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (1947). Para la comprensión de las sectas políticas del siglo XI al XVI es imprescindible, por el tratamiento del abarcativo material, *The Pursuit of the Millenium* (1957), de Norman Cohn. Quisiera mencionar por último mis propios estudios sobre la gnosis política moderna en la *New Science of Politics* (1952).

Y ahora una palabra sobre la gnosis misma —sobre su origen y algunas de sus notas esenciales.

3. Sobre el contexto en el que Voegelin dicta las lecciones que un año más tarde publicará con el título *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, véase el prólogo a la presente edición, apartado V. [N. del T.]

En el siglo séptimo antes de Cristo comenzó, para las civilizaciones cosmológicas en Mesopotamia, Siria y Egipto, así como para los pueblos de la cuenca del Mediterráneo, la época de los imperios ecuménicos. Se suceden el Imperio Persa y la conquista de Alejandro, el imperio de los diádocos, la expansión del Imperio Romano y el surgimiento de los partos y los sasánidas. La caída de los imperios antiguos en Oriente, la pérdida de la independencia de Israel y de las ciudades-Estado helénicas y fenicias, los desplazamientos de población, las deportaciones y esclavizaciones, y la interpenetración de las culturas colocan a los hombres, sobre cuyas cabezas la historia se decide, en un extremo estado de extravío en la agitación del mundo, de desorientación espiritual, de inseguridad material y anímica. La pérdida de sentido de la existencia por el derrumbe de las instituciones, de las culturas y de los lazos políticos suscitó como respuesta el intento de comprender en una forma nueva el sentido de la vida humana, de reencontrar el sentido de la existencia en las condiciones de ese mundo. A estos intentos pertenecen, con un amplio rango de variaciones en lo que se refiere a la profundidad de la comprensión y al contenido de verdad: la reinterpretación estoica del hombre (para el cual la pólis había perdido el sentido) como polítes [ciudadano] del kósmos, la visión polibiana de la creación de una ecumene pragmática que se lleva a

cabo fatalmente en Roma, las religiones de misterios, los cultos heliopolíticos de esclavos, la apocalíptica judía, el cristianismo y el maniqueísmo. En esta serie figura, como una de las más magníficas entre las nuevas creaciones de sentido, la gnosis.

Entre las muy ramificadas creaciones de sentido que pertenecen al mundo de las vivencias y expresiones simbólicas gnósticas cabe destacar un rasgo de carácter distintivamente esencial: la vivencia del mundo como un lugar extraño, mundo en el cual el hombre se ha extraviado y desde el cual es preciso que vuelva a encontrar el camino a casa, hacia el otro mundo del que procede. «¿Quién me ha arrojado al sufrimiento del mundo?», pregunta en los textos gnósticos la «gran vida», que es asimismo la «primera vida, extranjera, que proviene de los mundos luminosos».[4] Es extraña en este mundo, y este mundo es para ella el extranjero. «Este mundo no fue creado a pedido de la vida», y «no has venido por voluntad de la gran vida». Por eso la pregunta: «¿quién me ha traído a la malvada tiniebla?», y el ruego: «redímenos de la tiniebla de este mundo al que hemos sido arrojados». El mundo ya no es aquel bien ordenado, el kósmos en el que el hombre helénico se sentía en casa; tampoco es el mundo judeo-cristiano que Dios creó y

4. Voegelin cita aquí fragmentos del *Ginza* [tesoro], texto sagrado del mandeísmo, traducido por Mark Lidzbarski en 1925. [N. del T.]

halló bueno. El hombre gnóstico ya no tiene la voluntad de conocer, admirando, el orden esencial del kósmos; el mundo se le ha vuelto una prisión de la que intenta escapar. «Sin salida yerra nuestra alma desaventurada en el laberinto lleno de tormentos al que ha ido a parar [...] Intenta escaparle al amargo caos y no sabe cómo ha de salir.» Por eso la pregunta, confusa y en lamentos, a la gran vida: «¿por qué has creado este mundo, por qué has apartado a las generaciones de tu centro?». De este posicionamiento emerge la fórmula programática de la gnosis que nos ha transmitido Clemente de Alejandría: la gnosis es «el conocimiento de quiénes éramos, en qué nos convertimos; dónde estábamos y adónde fuimos arrojados, hacia dónde vamos con tanto apremio y de qué seremos redimidos; qué es nacimiento y qué es renacimiento».[5] Los grandes mitopoemas especulativos de la gnosis giran en torno a las cuestiones de la procedencia, del estar arrojado, del escape del mundo y de los medios para la redención.

5. El texto de Clemente al que alude Voegelin es *Extractos de Teodoto*, un apéndice de sus *Stromata*; más precisamente se trata del pasaje 78, 2, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, editado por la Kirchenväter-Comission der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, Hinrichs, 1909, tomo III, p. 131, a cargo de J. Stählin. Es probable que tanto el texto aquí citado como el referido en la nota anterior hayan llamado la atención de Voegelin en su lectura del libro de Hans Jonas *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. [N. del T.]

El lector habrá reconocido en los textos citados el «espíritu extrañado» de Hegel y el «estar arrojado del *ser ahí*» de Heidegger.[6] La similitud entre ambas vivencias del mundo motiva la afinidad en la expresión simbólica. Esta similitud se extiende, más allá de la vivencia del mundo, a la redención e imagen del hombre con las cuales tanto los gnósticos antiguos como los modernos respondieron a la situación de arrojo en un mundo extraño.

Para redimir de este mundo a los hombres, la posibilidad de salvación tiene ante todo que formar parte del orden del ser. En la ontología de la gnosis antigua, aquélla queda asegurada por la fe en el Dios «extranjero» y «escondido», que viene a ayudar a los hombres, les envía un delegado y les indica cómo salir de la cárcel del dios malvado de este mundo (sea Zeus o Jehová u otro de los antiguos dioses paternos).

6. Hegel desarrolla la figura del espíritu extrañado (*der entfremdete Geist*) en el segundo «momento» del capítulo VI («El espíritu») de la *Fenomenología del espíritu*. Por su parte, para el «estar arrojado» (*Geworfenheit*) del *ser ahí* puede consultarse el § 38 de *Ser y tiempo*. Con la expresión «ser ahí» retomamos la traducción canónica del término *Dasein*, central en la filosofía de Heidegger. Este término, cuyo significado habitual es «existencia» (como, por ejemplo, en *Kampf ums Dasein* [lucha por la existencia]), es empleado por Heidegger para señalar la condición ontológica del hombre pensada a la luz de su irreductible singularidad; al mismo tiempo, el *Dasein* es el lugar donde ocurre la apertura al ser. Tal como lo expresa Heidegger en el § 28 de *Ser y tiempo*: «en tanto que la esencia de este ente es la existencia, la proposición existenciaria "el 'ser ahí' [*Dasein*] *es* su 'estado de abierto'" quiere decir a la vez: el ser [*Sein*] que a este ente le va en su ser, es ser su "ahí"[*Da*]». Como se verá, según Voegelin la apertura del *Dasein* está pensada con insuficiente radicalidad. [N. del T.]

En la gnosis moderna, la posibilidad de salvación queda asegurada o bien por la postulación de un espíritu absoluto que, en el despliegue dialéctico de la consciencia, llega a sí mismo desde el extrañamiento, o bien de un proceso dialéctico-materialista de la naturaleza que, en su marcha hacia la libertad del existir plenamente humano, atraviesa el extrañamiento en Dios y la propiedad privada, o bien por medio de la postulación de una voluntad de la naturaleza que lleva al hombre más allá de sí mismo y lo convierte en superhombre.[7]

El hombre gnóstico tiene la tarea de procurarse la redención dentro de lo que es posible ónticamente. En virtud de su psyché [alma] forma parte del orden, del nómos del mundo. Lo que lo empuja a la salvación es el pneûma [espíritu]. La tarea de la redención consiste por eso en disolver la constitución mundana de la psyché y simultáneamente acumular la fuerza del pneûma y ponerla en libertad. Sea como fuere que los diversos sistemas y sectas se representen las fases de la redención –desde prácticas mágicas hasta el éxtasis místico, desde el libertinismo pasando por el indiferentismo respecto del mundo hasta la estricta

7. Escogimos la grafía arcaica «consciencia» para verter el término alemán *Bewusstsein* y reservamos «conciencia» para la voz *Gewissen*. Mientras que la primera se refiere a la facultad de conocimiento o percepción de un estado de cosas, la segunda se refiere a la capacidad de juicio sobre la acción humana. [N. del T.]

ascesis– se trata de la aniquilación del mundo viejo y el tránsito hacia el nuevo. El instrumento de la redención es la gnosis misma, el saber. Dado que para la ontología gnóstica el enredo en el mundo resulta de la ágnoia, la ignorancia, el alma puede volver a librarse del enredo a través del saber sobre su verdadera vida y su condición de extranjera en este mundo. La gnosis, como saber sobre la caída en el mundo, es al mismo tiempo el medio para escaparse de éste. Ireneo informa sobre el significado que la gnosis tenía entre los valentinianos: «la salvación completa consiste en el conocimiento mismo de lo indeciblemente grandioso. Pues dado que el pecado y el sufrimiento surgieron de la ignorancia (*ágnoia*), todo este orden surgido de la ignorancia se disuelve por medio del saber (*gnósis*). Por ende la gnosis es la redención del hombre interior [...] La gnosis salva al hombre interior, pneumático –en el saber sobre el todo éste tiene su satisfacción– y ésa es la verdadera redención».[8]

Baste con estas aclaraciones. Sólo resta una advertencia: la redención de sí a través del saber tiene su propio hechizo —y este hechizo no es inofensivo. Porque en la estructura del orden del ser nada se

8. Voegelin cita el texto de San Ireneo, obispo de Lyon, *Contra las herejías* [*Adversus haereses* (c. 180 d.C.)], más precisamente su capítulo 19. Como indica Opitz en el prólogo a la presente edición (apartado III), Voegelin concentra su atención en el concepto de gnosis a partir de una edición de textos de Ireneo contra los gnósticos a cargo de von Balthasar. [N. del T.]

altera cuando yo la considero defectuosa y me aparto de ella; el intento de aniquilación del mundo no aniquila el mundo, sino que únicamente aumenta el desorden en la sociedad. Es comprensible el escape de los gnósticos de un estado del mundo verdaderamente desgraciado, confuso y opresivo. Pero el orden del mundo antiguo fue renovado por un movimiento que se esforzó por poner nuevamente en marcha el «juego serio» (para usar la fórmula de Platón) a través del obrar según el amor —a través del cristianismo.[9]

I

La ciencia política, la *politikè epistéme*, fue fundada por Platón y Aristóteles.

En la confusión espiritual de la época se trataba de la siguiente cuestión: si era posible bosquejar una imagen del orden correcto del alma y la sociedad, un paradigma, un modelo, una imagen que sirviera de

9. En varios pasajes de la obra de Platón se plantea y se desmiente la oposición entre el juego y lo serio, interesante entre otras cosas en virtud de que las palabras *juego* y *niño* tienen, en la lengua griega, una raíz común. Voegelin se refiere probablemente al pasaje final de la introducción del *Parménides*, a continuación del cual el filósofo que da nombre al diálogo desarrolla las consecuencias de postular la existencia del Uno. En ese pasaje dice, luego de ser invitado a exponer, que no tiene más remedio que entregarse a un «esforzado» o «serio» juego (*pragmateióde paidiàn paízein*). No es aventurado suponer que este juego serio es la dialéctica. Véase *Parménides* 136d s.; la cita indicada arriba se halla en 137b 1-2. [N. del T.]

guía para los ciudadanos de la pólis, así como en la época homérica los mitos parenéticos habían servido de guía para los héroes. En la Atenas del siglo IV había por cierto suficientes imágenes y opiniones sobre la forma en la que un hombre debía conducir su vida y la sociedad debía ordenarse. Pero ¿era posible que de esa multiplicidad de *dóxai* [opiniones] escépticas, hedonistas, utilitaristas, racionales con arreglo a la adquisición de poder, político-partidarias, una de ellas se mostrara como la correcta? O bien ¿era posible, si ninguna había pasado la prueba crítica, formar una nueva imagen del orden que no tuviera a su vez el carácter de una opinión no vinculante y subjetiva? De los esfuerzos por responder esta cuestión surgió la ciencia política como una ciencia filosófica.

La fundación tenía un núcleo que todavía hoy es válido. En lo que sigue haremos un resumido boceto de los diversos puntos de vista sobre el objeto, del método analítico y del presupuesto antropológico de la ciencia.

Primero cerciorémonos del objeto. No está alejado de las cuestiones cotidianas. No es esotérico. Se trata de la verdad sobre las cosas de las que todos hablan. ¿Qué es la felicidad? ¿Cómo debería conducir el hombre su vida para ser feliz? ¿Qué es la virtud? ¿Y, particularmente, qué es la virtud de la justicia? ¿Cuál es la proporción más adecuada de territorio y población para una sociedad, qué tipo de educación y oficios,

qué forma de dominación? Todas estas preguntas emergen de las condiciones de la existencia del hombre en sociedad. Y el filósofo es un hombre como cualquier otro. En lo que se refiere al orden de la sociedad, no tiene para plantear ninguna cuestión diferente de las de sus conciudadanos.

Sin embargo, su preguntar conduce a un conflicto con las opiniones —a un conflicto que es diferente del que tienen las opiniones entre sí, pues si bien las preguntas del filósofo se dirigen a los mismos objetos, la forma que éste tiene de cuestionar es radicalmente distinta. La pregunta del filósofo se distingue de la del filodóxo [amante de la opinión] –ésas son las expresiones que Platón introdujo para ambos antagonistas– en que, en el intento de penetrar en la verdad más allá de las opiniones, aquélla se sirve del análisis en el sentido de la lógica científica, como Aristóteles lo desarrolló en los *Analytica Posteriora* [Analíticos posteriores]. Si se aplica el instrumento del análisis, entonces las afirmaciones sobre las cosas políticas que circulan en una sociedad se dividen en opiniones pre-analíticas y proposiciones científicas en sentido estricto, y los símbolos lingüísticos se dividen en expresiones pre-analíticas insuficientemente analizadas y conceptos analíticos de la ciencia política. De ese modo, las opiniones y quienes las sostienen en la disputa política coyuntural se alían frente a su oponente común, el filósofo.

Cuando hablamos del análisis en el sentido de la lógica científica, queremos acentuar con ello la oposición respecto de la lógica formal. Pues un análisis lógico-formal puede no conducir más que a la prueba de que una opinión contiene una contradicción interna o que diversas opiniones se contradicen entre sí, o que ciertas conclusiones fueron extraídas incorrectamente. Por el contrario, la lógica científica posibilita un juicio sobre la corrección de las premisas contenidas en una opinión. Pero es capaz de realizar esa operación únicamente bajo la suposición de que la verdad acerca del orden del ser, al cual se refieren por cierto las opiniones, se puede establecer objetivamente. El análisis platónico-aristotélico trabaja de hecho a partir de la suposición de un orden del ser al que la ciencia puede acceder más allá de las opiniones. La meta de la ciencia es el conocimiento del orden del ser, de los niveles de la jerarquía del ser y sus relaciones recíprocas, de la estructura esencial de los ámbitos del ser y particularmente de la esencia del hombre y su lugar en la totalidad del ser. Por lo tanto, el análisis es científico y conduce a una ciencia del orden en tanto y en cuanto esté orientado ontológicamente.

Sin embargo, la sola suposición de que el orden del ser es accesible al conocimiento, de que la ontología es posible, no basta para llevar a cabo un análisis: ese supuesto bien podría ser infundado. Por ende, es preciso que el conocimiento del ser nos sea dado

de modo real en algún respecto. No sólo para dar el primer paso, sino ante todo para concebir la idea misma del análisis y poder bosquejarla. Ahora bien, el análisis platónico-aristotélico en modo alguno comenzó con especulaciones sobre sus condiciones de posibilidad, sino a partir del conocimiento fáctico sobre una circunstancia que motivó el proceso del análisis. El acontecimiento decisivo, el propiamente filosófico, que funda la *politikè epistéme*, fue la visión de que existe, dentro del universo, una fuente del ser y su orden que, situada en un más allá, desborda los diferentes niveles del ser. Dicha visión tiene a la vez sus raíces en los movimientos reales del alma espiritual del hombre orientada hacia el ser divino que, según la vivencia que tiene lugar en ese movimiento, se encuentra en el más allá. De este modo, es en la vivencia del amor al origen trascendente del ser, en la *philía* [amistad] al *sophón*, en el *éros* al *agathón* [lo bueno] y al *kalón* [lo bello], que el hombre se volvió filósofo. De esa vivencia emergió la imagen del orden del ser. Cuando el alma se abre –ésa es la metáfora con la que Bergson se refiere a dicho acontecimiento–,[10] el orden del ser se vuelve visible hasta su fundamento y origen en el más allá,

10. Bergson tematiza con detenimiento la problemática del alma abierta y el alma cerrada en *Las dos fuentes de la religión y la moral*, Paris, 1932, especialmente en el capítulo 1, «Obligación moral». [N. del T.]

en el *epékeina* platónico, del cual el alma participa en cuanto padece y celebra su apertura.[11]

Sólo cuando el orden del ser en su conjunto, incluso su origen en el ser trascendente, entra en el campo visual, puede emprenderse un análisis con perspectivas de éxito, ya que sólo entonces es posible determinar si las opiniones acerca del orden correcto que circulan en la sociedad concuerdan con el orden del ser. Cuando se tiene al poderoso y exitoso en alta estima, puede entonces contraponérsele el hombre que posee la virtud de la *phrónesis* [prudencia], de la sabiduría, el hombre que vive *sub specie mortis* [con vistas a la muerte] y que actúa teniendo en mente el Juicio Final. Cuando se elogia a los hombres de Estado que hicieron a sus pueblos grandes y poderosos, como Temístocles y Pericles a Atenas, Platón puede alzar en su contra la decadencia de las costumbres que es consecuencia de su política. (Uno piensa en ese sentido no sólo en ejemplos clásicos, sino quizás también en el libro de Gladstone sobre Bismarck, quien hizo grande a Alemania y pequeños a los alemanes.) Y más:

11. Voegelin alude a un pasaje crucial del libro VI de la *República* de Platón (509b s.). En dicho pasaje, conocido como la alegoría del Sol, Platón compara a este último con el Bien. Se pone allí de manifiesto que, así como el Sol da vida a los entes naturales, así también el Bien da «ser (*eînai*) y esencia (*ousía*)» a los entes inteligibles. Por esa tan particular donación, el Bien se encuentra «más allá de la esencia» (*epékeina tês ousías*). [N. del T.]

cuando la vulgaridad de la democracia aparta a los jóvenes apasionados, Platón les hace notar que si bien la energía, el orgullo y la voluntad de dominio pueden instituir el régimen violento de una élite espiritualmente inmadura, no pueden, en cambio, instituir un dominio justo. Cuando los demócratas se exaltan con la igualdad y la libertad y olvidan que el dominio requiere cultivo espiritual y disciplina intelectual, puede advertirles que están de camino a la tiranía.

Suficientes ejemplos para mostrar que en la ciencia política, más allá de la corrección de las proposiciones, se trata de la verdad de la existencia. Pues las opiniones, para cuya elucidación se emprende el análisis, son más que meramente erróneas: son los síntomas del desorden espiritual de los hombres que las sostienen. Y el análisis se lleva a cabo con el propósito de convencer; pretende que, de ser posible, sus concepciones sustituyan a las opiniones en la realidad social. Al análisis le concierne la terapia del orden.

La sociedad ofrece resistencia a la acción terapéutica de la ciencia. Dado que no sólo se pone en cuestión la corrección de las opiniones, sino justamente la verdad de las actitudes humanas que se expresa en ellas, y dado que el esfuerzo por llegar a la verdad se dirige contra la no-verdad de la existencia de hombres concretos, el enfrentamiento

intelectual escala, más allá del nivel del análisis y el argumento, hacia la lucha existencial entre quienes están a favor y en contra de la verdad —una lucha que puede ser llevada a todos los estratos del ser humano: desde la espiritualidad de la persuasión, la peítho en sentido platónico, pasando por la propaganda psicológica, hasta el estrato inferior de la agresión física y la aniquilación. Hoy, bajo el influjo del terror totalitario, quizás seamos proclives a pensar en formas físicas de resistencia. Pero no son las más exitosas. La resistencia se torna radical y peligrosa recién cuando el cuestionar filosófico es puesto, él mismo, en cuestión; recién cuando la dóxa adopta una forma filosófica al arrogarse para sí el título de ciencia y prohíbe a la ciencia en tanto no-ciencia. Recién cuando esta prohibición puede ser impuesta con eficacia social, se alcanza el punto en el cual la ratio ya no puede servir como remedium del desorden espiritual. En la cultura helénica no se alcanzó jamás este punto —filosofar podía ser mortalmente peligroso, pero floreció la filosofía y en particular la ciencia política. Jamás llegó a pensar un griego en prohibir el cuestionar analítico como tal.

La imagen de la ciencia política cambió considerablemente en los más de dos mil años que transcurrieron desde su fundación. La ampliación del horizonte temporal y espacial aportó al análisis

comparativo imponentes cantidades de material, desconocidas para los antiguos. El ingreso del cristianismo en la historia afectó profundamente la problemática del filosofar, a causa de la tensión que introdujo entre razón y revelación. El paradigma platónico-aristotélico de la mejor pólis ya no nos da respuesta alguna a las grandes cuestiones de nuestro tiempo —ni a las cuestiones organizacionales de la sociedad industrial, ni a las cuestiones espirituales de la lucha entre cristianismo e ideología. Sin embargo, nada ha cambiado (con excepción de un punto) en lo que respecta a la situación de la ciencia política que recién he esbozado. Hoy, como hace dos mil años, la *politikè epistéme* se ocupa de las cuestiones que conciernen a todos y que todos plantean, y aunque hoy circulan otras opiniones en la sociedad, no han modificado su objeto. Su método es todavía el análisis en el sentido de la lógica científica, y el presupuesto del análisis es todavía el conocimiento del orden del ser hasta su origen en el ser trascendente y en particular la apertura que el alma sostiene, en virtud del amor, frente al fundamento trascendente del orden.

Sólo en un punto, como hemos indicado, cambió la situación. Un fenómeno atraviesa tan profundamente nuestras sociedades modernas que su omnipresencia apenas nos deja distancia para poder verlo como tal, un fenómeno que era desconocido

para los antiguos: la prohibición del cuestionamiento. No se trata ya de la resistencia contra el análisis (ésta existía también en la Antigüedad); ni de opiniones que se sostienen con firmeza por motivos tradicionales o emocionales; ni de opiniones defendidas por aquellos que incursionan ingenuamente en la argumentación confiados en la corrección de su posición y que sólo pasan a la ofensiva cuando el análisis los conmueve. Se trata de opiniones cuyos defensores saben que y por qué no resisten un análisis crítico y por eso hacen de la prohibición de la prueba de sus premisas el contenido de su dogma. Estamos ante un nuevo fenómeno: se trata de un posicionamiento que intenta de modo consciente y con cuidadosa exhaustividad especulativa el aislamiento de la razón.

II

Ahora quisiera intentar exponer el fenómeno de la prohibición de la pregunta, y hacerlo en la forma de un análisis de las opiniones representativas. Este intento, además, no expondrá solamente el fenómeno, sino también y a la vez la praxis del análisis. Debería mostrar que el desorden espiritual de esta época, la crisis de la cultura de la que de buen grado se habla, no debe ser aceptada de ninguna manera

como un destino inevitable; por el contrario, los medios para superarla están a disposición de todos, en lo que a cada uno toca. Se trata, en este intento, de mostrar no sólo dichos medios, sino también el método para aplicarlos. Nadie está obligado a sumarse a una crisis espiritual de la sociedad. Por el contrario, cada uno está obligado a abandonar estas perturbaciones y vivir en orden. De este modo, la exposición del fenómeno lo disolverá al mismo tiempo por medio del análisis terapéutico.

1

La prohibición de la pregunta puede servir como punto de partida, tal como sucede en los escritos tempranos de Marx, en particular en el manuscrito sobre *economía y filosofía* de 1844.

Marx es un gnóstico especulativo. Construye el orden del ser como un proceso de la naturaleza cerrado en sí mismo. La naturaleza está en devenir, y en el camino de su despliegue engendró al hombre: «el hombre es de modo inmediato un *ser natural*».[12] En el devenir de la naturaleza le corres-

12. Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie* (Karl Marx, *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig, Landshut und Mayer, 1932), p. 333.

ponde al hombre un rol particular, pues este ente, que es naturaleza, también se enfrenta a la naturaleza, y contribuye con su devenir por medio del trabajo humano; en su forma más elevada, por medio de la técnica y la industria basadas en la ciencia de la naturaleza. «La naturaleza que se convierte [...] en historia humana», «la naturaleza tal como llega a ser por medio de la industria», es «la verdadera naturaleza antropológica».[13] Sin embargo, en el acto de la creación de la naturaleza, el hombre se hace a sí mismo hasta la plenitud de su esencia. Por ello, «*toda la así llamada historia universal* no es otra cosa que el proceso en el cual el hombre se engendra a través del trabajo humano».[14] Esta especulación tiene como meta dar por terminado el proceso contra el ser trascendente y presentar al hombre como quien se engendra a sí mismo. Logra su propósito a través del juego de equivocidades, en el cual la naturaleza es en un momento el ser omnicomprensivo; en otro, la naturaleza que se enfrenta al hombre; en un tercero, la naturaleza del hombre en el sentido de *essentia*. El juego equívoco alcanza su punto culminante en una frase que fácilmente se pasa por alto: «un ser que no tenga

13. *Op. cit.*, p. 304.
14. *Op. cit.*, p. 307.

fuera de sí su naturaleza no es un ser *natural*, no forma parte del ser de la naturaleza».[15]

En relación con la especulación, Marx se plantea a sí mismo la pregunta sobre los reparos que «el *individuum* singular» podría manifestar contra la teoría de la «generatio aequivoca» [generación equívoca] de la naturaleza y del hombre. Pues «el ser en virtud de sí mismo de la naturaleza y del hombre le resulta a éste *inaprensible*, ya que contradice todo lo que tiene de *aprensible con las manos* la vida práctica». En la búsqueda de su origen, retrocediendo de generación en generación, el hombre singular formulará la pregunta sobre la creación del primer hombre. Traerá a colación el argumento de la regresión, que llevó en la filosofía jónica al problema del *arché* [fundamento]. A estas preguntas, motivadas por la vivencia «aprensible con las manos» de que el hombre no existe a partir de sí mismo, Marx responde que ellas son «un producto de la abstracción»: «cuando preguntas por la creación de la naturaleza y el hombre, te abstraes del hombre y la naturaleza». Reales serían únicamente la naturaleza y el hombre como Marx los construye en su especulación. Si un interlocutor postulara la posibilidad del no-ser del hombre y la naturaleza, él (Marx) no podría probar su ser.[16]

15. *Op. cit.*, p. 333.
16. *Op. cit.*, pp. 306 s.

A decir verdad, la construcción se derrumbaría frente a aquellas preguntas. ¿Cómo escapa Marx de este dilema? Le da a quien pregunta la siguiente instrucción: «abandona tu abstracción y así abandonarás también tu pregunta». Porque si el que pregunta fuera consecuente, estaría obligado a pensarse a sí mismo como inexistente, puesto que llega a *ser* justamente en el acto de preguntar. Por eso, otra vez la instrucción: «no pienses, no me preguntes».[17] Sin embargo el «hombre individual» no está obligado a caer en la trampa del silogismo de Marx y pensarse a sí mismo como inexistente cuando sabe que él no existe en virtud de sí mismo. De hecho Marx le concede este contra-argumento —pero sin atreverse a examinarlo. En este punto interrumpe el debate con el siguiente decreto: «para el hombre socialista», esto es, para el hombre que aceptó su construcción del proceso de la historia y del ser, una pregunta como ésa se «volvería prácticamente imposible». Las preguntas del «hombre individual» se cercenan por medio del ucase del filósofo especulativo que no quiere dejar que perturben su construcción. Cuando el «hombre socialista» habla, el hombre debe callarse.[18]

Éste sería el estado de cosas del cual tenemos que partir. Pero antes de ingresar en el análisis mismo,

17. *Op. cit.*, p. 307.
18. *Op. cit.*, p. 307.

anticipemos que la prohibición marxiana de la pregunta no es un hecho aislado ni algo inofensivo. No está aislada en su época, pues encontramos la misma prohibición en Comte, en la primera lección de su *Cours de philosophie positive* [Curso de filosofía positiva]. También Comte anticipa objeciones a su construcción, y las rechaza de plano como «preguntas ociosas»; no le interesa por lo pronto nada más que la legalidad de los fenómenos sociales. Quien plantea preguntas sobre la esencia, vocación y destino del hombre es provisoriamente ignorado. Más tarde, cuando el sistema del positivismo se haya establecido socialmente, habrá que acallarlo por medio de las medidas apropiadas.[19] Pero además la prohibición de la pregunta no es inofensiva porque tiene un efecto social de gran alcance en el caso de los hombres que se imponen la prohibición de plantear preguntas en situaciones críticas. Consideremos la reflexión recientemente publicada de Rudolf Höß, comandante del campo de exterminio de Auschwitz. A la pregunta de por qué no desobedeció la orden de organizar el exterminio, contestó: «en ese momento no me permití ninguna reflexión –recibí la orden– y la ejecuté [...] Tampoco creo que ninguno de los miles de conductores de las SS hubiera podido dar lugar a tales pensamientos. Una cosa así

19. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, 1830, vol. I.

era sencillamente imposible por donde se la mire».[20] Esto es casi textualmente la explicación de Marx, según la cual para «el hombre socialista» una pregunta de ese tipo «resulta prácticamente imposible». Vemos esbozarse los tres grandes tipos para los que una pregunta humana es prácticamente imposible: el hombre socialista (en el sentido de Marx), el hombre positivista (en el sentido de Comte) y el hombre nacionalsocialista.

Pasemos ahora a la prohibición de la pregunta en Marx. Como veremos, tiene una estructura espiritual muy compleja, y es preciso aislar un componente tras otro. Primero, el que está más «al alcance de la mano». He aquí un pensador que sabe que su construcción se derrumbará cuando alguien le haga la primera pregunta filosófica. ¿Lo lleva este saber a abandonar la construcción insostenible? De ninguna manera. Lo lleva solamente a prohibir la pregunta. Pero esta prohibición de la pregunta nos lleva a nosotros a la pregunta: ¿era acaso Marx un embustero intelectual? Una pregunta de este tipo quizás suscitará reparos. ¿Se puede considerar seriamente que la obra de toda una vida de un pensador de notable rango esté construida sobre un embuste intelectual, o que haya encontrado masas de

20. Citado de extractos de Rudolf Höß, *Kommandant in Auschwitz*, publicados en el *Süddeutsche Zeitung* el 1º de octubre de 1958, nº 235, p. 3.

seguidores y que se haya convertido en una potencia mundial basándose en un embuste? Hoy estamos curtidos contra esos reparos: vimos demasiadas cosas inverosímiles e increíbles que, no obstante, eran reales. Por ello no titubeamos en plantear –y contestar– la pregunta que se impone en vista de este estado de cosas: sí, Marx *era* un embustero intelectual. Ya hemos aludido a la complejidad de la estructura espiritual que se pone en juego en los pasajes citados —de allí que, por cierto, no hayamos dicho la última palabra sobre Marx. Pero es estrictamente necesario que sea la primera si no queremos que se nos interpongan obstáculos a la hora de comprender la prohibición de la pregunta.

Pero si constatamos que Marx era un embustero intelectual, entonces se plantea en seguida la pregunta por el porqué. ¿Qué puede llevar a un hombre a perpetrar un embuste de este tipo? ¿No tiene este hecho algo enfermizo? Para responder esta pregunta, dirijámonos a Nietzsche, que era también un gnóstico especulativo, pero un psicólogo más sensible que Marx.

2

Nietzsche introduce la voluntad de poder, la voluntad de dominio, la *libido dominandi*, como la pasión

que explicaría la voluntad de engaño intelectual. Veamos el camino por el cual esta pasión lleva, de estación en estación, al pensador gnóstico.

En *Jenseits von Gut und Böse* [Más allá del bien y del mal], aforismo 230, Nietzsche habla de una «voluntad fundamental del espíritu», que quiere sentirse señor. En un primer momento, a la voluntad de dominio del espíritu le sirve «una repentina resolución por el no saber, por la clausura arbitraria, [...] una suerte de condición defensiva ante todo lo que puede saberse». Además, el espíritu *quiere* dejarse engañar en ocasiones, «quizás con un presentimiento travieso de que las cosas *no* son de esta u otra manera, sino que simplemente se aceptan de esta u otra manera [...] un disfrute de sí en la arbitrariedad de todas estas exteriorizaciones de poder». Y finalmente forma parte de este fenómeno «aquella presteza del espíritu para engañar a otros espíritus y disimular frente a ellos que no deja de ser cuestionable», el disfrute «de la pluralidad y astucia de las máscaras».[21]

Sin embargo la *libido dominandi* tiene una fortaleza y crueldad que excede el deleite de la máscara y del engaño del otro. Se vuelve contra el pensador mismo y desenmascara su pensar como una astuta

21. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 230 (*Werke*, VII), pp. 187 s.

volición de poder. «Un tipo de crueldad de la conciencia intelectual», «una desenfrenada honestidad» disuelve de nuevo el engaño, pero –y éste es el punto decisivo– no para adentrarse en la verdad más allá del engaño, sino solamente para establecer una nueva en el lugar de la vieja. El juego de máscaras continúa y el otro permanece engañado si se deja engañar. En esta «crueldad de la conciencia intelectual» reconocemos el movimiento espiritual que en la gnosis de Nietzsche corresponde funcionalmente a la *periagogé* platónica, a la rotación y a la apertura del alma.[22] Pero en el movimiento gnóstico el hombre permanece cerrado al ser trascendente, la voluntad de poder se choca con el muro del ser, que se ha vuelto una prisión. Fuerza al espíritu a entrar en el ritmo del engaño y el auto-dilaceramiento.[23]

La coacción a engañar permanece todavía en cuestión. ¿Choca realmente el espíritu contra el muro del ser? ¿O quizás no *quiere* detenerse ante él? La perspectiva de la más profunda profundidad de la voluntad de poder inaugura el aforismo: «dominar –ya no ser siervo de un dios:– este medio

22. La voz *periagogé*, que podría traducirse por «rotación», «revolución», «reversión» e incluso «inversión», es un término clave del planteo ontológico de *República* (518d s.). Se trata, en ese contexto, del proceso en virtud del cual el alma se aparta de lo sensible y accede a la contemplación de lo inteligible, que se encuentra en el plano de lo trascendente. [N. del T.]
23. *Op. cit.*, p. 189.

quedó rezagado para ennoblecer al hombre». Dominar significa ser dios; para ser dios el hombre gnóstico carga sobre sí los sufrimientos del engaño y el auto-dilaceramiento.*[24]

El movimiento no ha llegado a su fin. La pregunta de si el pensador quiere ser un dios nos conduce aun más lejos. ¿No es acaso el aseguramiento de esta voluntad otro engaño? En «La canción de la noche» del *Zarathustra* hallamos una confesión reveladora en relación con esa pregunta: «de noche es ahora; recién ahora se despiertan todas las canciones de los amantes —un ansia de amor hay en mí [...] (Pero) [s]oy luz: ¡ay, si fuera noche! [É]sta es mi soledad: que estoy ceñido de luz [...] No conozco la dicha de los que toman [...] Ésta es mi pobreza: que mi mano nunca descansa del regalar [...] Tan sólo vosotros, oscuros, nocturnos, creáis calor a partir de lo que resplandece [...] El hielo me rodea, mi mano se quema con lo glacial [...] Es de noche: ¡ay, es preciso que yo sea luz!». En esta confesión parece hablar la voz de un *spiritual*, que sufre por la consciencia de su cerrazón demónica.

* Dado que Voegelin no aclara qué edición de las obras de Nietzsche utiliza, remitimos a la edición crítica de Colli/Montinari (*Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin/N. York, 1988 [*KSA*]) toda vez que no sea posible identificar el pasaje citado. [N. del E.]

24. Friedrich Nietzsche, «Sprüche und Sentenzen (1882-1884)», nº 250 (*Werke*, XII), p. 282. [Nietzsche, *Nachlaß 1882-1884*, *KSA*, tomo X, p. 634, 22 [7]]

La noche mística se le rehúsa, está preso en la luz glacial de su existencia, y desde la prisión se alza la afirmación, mitad lamento, mitad oración, pero no libre de la obstinación de los rebeldes: «también mi alma es la canción de un amante».[25]

Nadie escuchará sin conmoción este lamento de un hombre al que no le fue dada la humilitas ante Dios. Estamos, más allá de una psicología de la voluntad de poder, ante el hecho inescrutable de que la gracia es concedida o rehusada.

Sin embargo no corresponde que la conmoción nos impida ver lo cuestionable de la confesión. A ésta antepuse la pregunta de si el pensador gnóstico realmente quería ser dios o si acaso la afirmación de su voluntad no era también un engaño. La «canción de la noche» parece confesar el engaño —él no *quiere* ser dios; *es preciso* que lo sea en razón de fundamentos inescrutables. Frente a este nuevo aseguramiento, que suprime el primero, se plantea la siguiente pregunta: ¿es preciso que lo aceptemos? ¿Es preciso considerar acabado el juego de los engaños? Yo creo que no. Continuemos el juego y preguntemos si la «canción de la noche» no es también una máscara más. Tengamos en cuenta que Nietzsche confiesa saber de su cerrazón y sufrir por ella. Volva-

25. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Segunda parte, «Das Nachtlied».

mos su confesión contra él y preguntemos: ¿es preciso realmente que un hombre haga de la penuria de su estado, que él percibe como un desgraciado desorden del alma, una virtud y que presente a ese estado como modelo superhumano? ¿Lo justifica su defecto para danzar con máscaras dionisíacas? Ya que no queremos volvernos su víctima preguntemos con la brutalidad a la que nos fuerza la época: ¿no está más bien aquel hombre obligado a callarse? Y si el lamento fuera más que una máscara, si fuera auténtico, si él sufriera por su estado, ¿no enmudecería entonces? Pero Nietzsche en modo alguno enmudece; y su elocuencia es la prueba concluyente de que el lamento se hallaba en el ámbito de su comprensión empática, de que no afecta decisivamente el núcleo de su existencia en la sublevación contra Dios; el lamento no era auténtico, sino una máscara. Así como Marx no permitía que nadie interfiriera en el juego de sus equivocidades, Nietzsche se niega a interrumpir el juego de las máscaras.

Se tornan más claros los contornos del fenómeno de la prohibición de la pregunta. El pensador gnóstico realiza de hecho un embuste intelectual —y sabe que lo hace. Pueden distinguirse tres estadios en este movimiento del espíritu. En el superficial se encuentra el acto mismo del engaño. Podría ser un autoengaño, y muy a menudo también lo es, cuando la especulación de un pensador creativo se degrada en

un bien cultural que adquiere la forma del dogma de un movimiento de masas. Pero allí donde el fenómeno puede ser captado en su origen, como en Marx y en Nietzsche, el saber acerca del engaño se encuentra en un estrato más profundo que el engaño. El pensador no se desprende de sí; la *libido dominandi* se vuelve contra su propia obra y quiere dominar también al engaño. El retroceso hacia sí, propio de los gnósticos, corresponde espiritualmente, como dije, a la rotación filosófica, la *periagogé* en sentido platónico. Pero el movimiento gnóstico del espíritu no conduce a la apertura erótica del alma, sino al punto más profundo de la persistencia en el engaño, punto en el cual la revuelta contra Dios se descubre como su motivo y meta.

Es posible ahora, con la ayuda de los tres estadios del movimiento espiritual, distinguir con más precisión los correspondientes niveles del engaño.

1. Para el acto superficial es conveniente conservar la expresión «engaño» que utilizó Nietzsche. El contenido del acto no se distingue necesariamente de un juicio incorrecto hecho por otros motivos, diferentes a los del gnóstico. El acto podría ser también un «error». Recibe su carácter de engaño recién a partir del contexto del movimiento espiritual.
2. En el segundo estadio el pensador toma consciencia de la falta de verdad de sus enunciados o espe-

culaciones, pero persiste en ellos a pesar de su saber. Recién con el saber acerca de la falta de verdad el acto se torna un engaño. Es la persistencia en comunicarlos, aun cuando se sabe que son argumentos incorrectos, lo que hace que al acto se le atribuya adicionalmente el carácter de «embuste intelectual».

3. En el tercer estadio se descubre y se toma conocimiento de la revuelta contra Dios como motivo del embuste. Si se continúa con el embuste intelectual a sabiendas del motivo de la revuelta, el acto del engaño recibe un ulterior carácter: la «mentira demónica».

3

Los textos citados de Marx permiten reconocer el primero y el segundo de los estadios descriptos por Nietzsche. ¿Qué ocurre en Marx con el tercer estadio del movimiento, con el descubrimiento de la revuelta contra Dios como motivo del engaño? De hecho, en el contexto de los pasajes citados nos topamos con ese descubrimiento:

«un *ser* se comporta de modo autosubsistente sólo en cuanto se para en sus propios pies; y se para en sus propios pies sólo en cuanto debe a sí mismo su

existencia. Un hombre que vive de la gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. Pero si no sólo le debo a ese otro el sustento de mi vida, sino que además él ha *creado* mi *vida*, si es la *fuente* de mi vida, entonces yo vivo enteramente de su gracia. Y mi vida tiene necesariamente este fundamento fuera de sí, si no es mi propia creación».[26]

Marx no pone en discusión que la dependencia del hombre es algo «aprensible con la mano». Pero es preciso destruir la realidad —he aquí el propósito de la gnosis. En el lugar de aquélla entra en escena el gnóstico, quien por medio de la especulación se engendra una existencia independiente. Sería por cierto muy difícil encontrar en la literatura gnóstica otro pasaje en el cual la especulación sea descubierta de modo tan claro como el intento de colocar una «segunda realidad» en el lugar de la realidad efectiva del ser —tal como Robert Musil ha llamado a esta empresa.

Un pasaje en la tesis de doctorado de 1840/41 profundiza aun más en el problema de la revuelta: «la filosofía no lo oculta. La confesión de Prometeo: "en una palabra, odio a todos los dioses", es su propia confesión, su propia sentencia contra todos los dioses terrenos y celestiales que no reconocen a

26. Karl Marx, *op. cit.*, pp. 305 s.

la autoconsciencia humana como la más alta divinidad. No debe haber ninguno a su lado».[27] En esta confesión, en la que el joven Marx coloca su propia posición bajo el símbolo de Prometeo, destella la gran historia de la revuelta que se remonta a la creación helénica de ese símbolo.

Establezcamos ante todo la relación del texto de Marx con el citado verso de Esquilo.

Prometeo está atado a las rocas a orillas del mar. Abajo en la costa se encuentra Hermes; eleva la mirada hacia él. El encadenado da rienda suelta a su amargura; Hermes lo consuela y le aconseja moderación. Prometeo destila impotencia y sublevación en el verso citado por Marx: «en una palabra, odio a todos los dioses».[28] Pero el verso no es un monólogo; a la irrupción del odio responde, con tono de advertencia, la voz del mensajero de los dioses: «me parece que te ha tomado una locura nada pequeña».[29] La palabra que traduje por locura es la griega *nósos*; Esquilo usa *nósema* como sinónimo.[30] Significa enfermedad corporal o espiritual. En el sentido de un enfermarse del espíritu,

27. Karl Marx, *Differenz der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang* (escrito en 1839-1941; fecha del prefacio: Berlin, marzo de 1841), en Karl Marx/Friedrich Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., 1927, Primera sección, I/I, p. 10.
28. Esquilo, *Prometeo encadenado*, v. 975.
29. *Op. cit.*, v. 977.
30. *Op. cit.*, v. 978.

puede significar el odio a los dioses o, sencillamente, estar dominado por la pasión. Platón habla por ejemplo de *nósema tês adikías*, de la enfermedad de la injusticia.[31] Con ello damos con el carácter enfermizo, pneumopático, de la revuelta, que ya habíamos indicado. ¿Y qué dice Marx de esta consideración del mensajero de los dioses? No dice nada. Quien no conoce el *Prometeo encadenado* debe concluir de la confesión que el verso citado resume el sentido de la tragedia, mas no que Esquilo haya querido presentar el odio a los dioses como locura. En la tergiversación del sentido esquiliano en su contrario se esclarece el fenómeno de la prohibición de la pregunta en todos sus estratos: desde el engaño de los lectores a través del aislamiento de la cita (la confesión se encuentra en el prefacio a una tesis doctoral), pasando por el saber acerca del embuste (pues suponemos que Marx leyó la tragedia), hasta la persistencia demónica en la revuelta contra el saber más elevado.

La revuelta anímica contra el orden del cosmos, el odio a los dioses, la sublevación de los Titanes no son inusuales en el mito helénico —pero la Titanomaquia termina con la victoria de la Díke de Júpiter y Prometeo es encadenado. La inversión revolucionaria del símbolo, el destronamiento de los

31. Platón, *Gorgias* 480b.

dioses y la victoria de Prometeo se encuentran más allá de la cultura clásica; son obra de la gnosis. Recién en la revuelta gnóstica de la época romana Prometeo, Caín, Eva y la serpiente se tornan el símbolo de la liberación humana del dominio del tiránico dios del mundo. La confesión de Marx repite la reinterpretación del símbolo de Prometeo que se encuentra en el escrito de un alquimista del siglo III.

Leemos en el *Tratado sobre la letra Ω*, de Zósimo:

«Hermes y Zoroastro dijeron que la estirpe de los filósofos está por encima del destino: no disfrutan de la felicidad que el destino trae, pues dominan sus placeres; tampoco son afectados por el mal que les envía, si es verdad que dirigen su mirada hacia el final de todos sus males; tampoco aceptan los bellos regalos que de él vienen, pues pasan su vida en la inmaterialidad. Por ello también Hesíodo escenifica el modo como Prometeo aconseja a Epimeteo:

Prometeo: ¿Qué es a los ojos de los hombres la felicidad más grande?

Epimeteo: Una mujer bella y mucho dinero.

Entonces él (Prometeo) aclara: Guárdate de aceptar regalos de Zeus olímpico. ¡Apártalos de ti! Así instruyó a su hermano a rechazar con ayuda de

la filosofía los regalos de Zeus, es decir, de la Heimarméne [destino]».[32]

El texto tiene un significado particular para nosotros, pues confirma la conexión entre la revuelta contra los dioses y la proclamación de la «filosofía» como la nueva fuente de orden y autoridad. No solamente se torna Prometeo héroe de la revolución —el símbolo de la filosofía padece la misma tergiversación en su sentido. Pues la «filosofía» de Zósimo no es la filosofía que fundó Platón. Los filósofos no son, en el sentido del mito platónico, los hijos de Zeus a quienes éste conduce en el más allá y en el más acá; tampoco son los sacerdotes y ayudantes de los dioses de Marco Aurelio; su esfuerzo no consiste en formar a los hombres en el orden de Zeus y Díke; y filosofar no es la praxis socrática de morir de tal modo que el hombre supere el Juicio Final. En la «filosofía» de Zósimo se trata de otra cosa, aunque el texto, tal como fue citado, no deja reconocer suficientemente de qué. Es seguro que se trata de una nueva ascesis, de un intento de man-

32. *Collection des anciens alchemistes grecs*, Paris, Berthelot, 1888, tomo III, texto griego pp. 228 s., traducción pp. 221 s. Nuestra traducción sigue la de Festugière, con enmiendas: André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 2da. edición, 1950, p. 266. La respuesta de Prometeo por Hesíodo: *Los trabajos y los días*, vv. 85-88.

tenerse por fuera del mundo y su enredo —he aquí el motivo gnóstico de la superación de la realidad. En la transformación de Pandora y sus regalos en «mujer bella y mucho dinero» resuena el armónico de una crítica antiburguesa. Es seguro que se trata de un levantamiento contra los dioses paternos de los mitos clásicos, pues la equiparación de los regalos de Zeus con los dones de la Heimarméne, ampliamente desacreditada en la época de Zósimo, tiene indudablemente un sentido despectivo. Es seguro que se trata de un *opus* de la redención de los hombres del mal del mundo. Finalmente, es seguro que, en algún sentido, la «filosofía» se define como herramienta de la redención, al tiempo que se remite su uso al ámbito del poder humano.[33]

Si Marx conocía estos textos, directa o indirectamente, es algo que no sabemos —probablemente no; el paralelo entre las expresiones simbólicas corroboraría aun con más fuerza la similitud de los posicionamientos y motivos de la gnosis antigua y moderna.[34]

33. Sobre la simbología en torno a Prometeo en Zósimo, ver Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist. I. Die Mythologische Gnosis*, Göttingen, 2da. edición, 1954, pp. 218-220; para los elementos revolucionarios en la gnosis, ver la sección completa, pp. 214-251.
34. Sólo en conexión con el idealismo alemán puede comprenderse enteramente la problemática de Prometeo en Marx. Para el trasfondo de esta historia véase la obra magistral de Hans Urs von Balthasar, *Prometheus. Stu-*

4

Ahora bien, ¿qué sucede con la nueva «filosofía»? ¿Cómo se conecta con la revuelta prometeica? ¿Y con la prohibición de la pregunta? Marx formó su idea de ciencia y filosofía a partir de Hegel. Dirijámonos hacia el más grande de los gnósticos especulativos en busca de respuestas a estas preguntas.

Hegel da la respuesta en una fundamental elucidación en el prefacio a la *Phänomenologie* [Fenomenología] de 1807:

«la verdadera forma en la cual la verdad existe puede ser únicamente el sistema científico de ésta misma. Lo que me he propuesto es colaborar en que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia —a la meta de deponer el nombre de *amor al saber* para ser *verdadero saber*».[35]

En el pasaje citado las expresiones «amor al saber» y «verdadero saber» están subrayadas por el propio Hegel. Si las re-traducimos al griego como «filosofía» y «gnosis», tenemos entonces frente a nosotros el programa de avanzar de la filosofía a la

dien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg, 2da. edición, 1947. Lamentablemente la obra no contiene ningún estudio sobre Marx.
35. Georg Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Hoffmeister, 1952, p. 12.

gnosis. En la forma programática de Hegel están implicadas las tergiversaciones de los símbolos «ciencia» y «filosofía».

Por «filosofía» Hegel entiende una empresa del pensamiento que se acerca al verdadero saber y finalmente puede alcanzarlo. El filosofar se pone al amparo de la idea de progreso en el sentido del siglo XVIII. Recordemos, en oposición a esta concepción de la filosofía en clave de progreso, los esfuerzos de Platón para clarificar su esencia. En *Fedro* Sócrates describe los rasgos del verdadero pensador. Cuando Fedro pregunta a continuación cómo cabría llamar a un hombre así, Sócrates, siguiendo a Heráclito, responde que el título de *sophós*, el que sabe, es demasiado elevado –ese atributo sólo le cabe a Dios–, pero por cierto sería legítimo llamarlo *philósophos*.[36] Así, el «verdadero saber» está reservado a Dios; el hombre finito puede solamente ser el amante del saber, no propiamente el que sabe. En virtud de los desplazamientos de sentido de este pasaje, el amante de aquel saber que sólo posee el Dios sabio, el *philósophos*, se torna *theóphilos*, amante de Dios. Si ahora comparamos la idea de Hegel sobre el filosofar con la platónica, es preciso decir que, si bien hay un progreso en la claridad y precisión del saber acerca del orden del ser, el salto

36. Platón, *Fedro* 278d.

desde las barreras de la finitud hacia la perfección del verdadero saber es imposible. Cuando un pensador intenta dar este salto, no auspicia la filosofía, sino que la abandona y se torna un gnóstico. Hegel esconde el salto por medio de la traducción de «filosofía» y «gnosis» al alemán, para deslizarse de una a la otra por medio del juego con la palabra «saber». Es un juego de palabras emparentado en estructura con el juego platónico del *Fedro*. Pero el juego de palabras filosófico deja destellar el pensamiento, mientras que el gnóstico debe encubrir la ausencia de pensamiento. Conviene resaltar este punto, pues justamente a los gnósticos alemanes les gusta jugar con palabras y ocultar la ausencia de pensamiento a través de juegos con el lenguaje.

Como consecuencia de esos tránsitos de sentido, que en verdad son saltos, se tergiversan los significados de las palabras. El programa gnóstico, que Hegel lleva a cabo con éxito, adquiere finalmente el título de filosofía; y el sistema especulativo, en el cual el gnóstico atiza su voluntad de dominación del ser, adquiere finalmente el título de ciencia.

La filosofía brota del amor al ser; es el esfuerzo amante del hombre para conocer el orden del ser y ponerse a tono con él. La gnosis pretende dominar el ser; el gnóstico construye su sistema para apoderarse del ser. El sistema es una forma gnóstica de pensar, no una filosófica.

Sin embargo, el pensador puede apoderarse del ser sólo cuando éste se encuentra efectivamente en sus manos. Siempre que el origen del ser se encuentre más allá del ser mundano; siempre que el ser eterno no pueda ser penetrado enteramente con la herramienta del conocimiento intramundano, finito; siempre que pueda concebirse el ser divino exclusivamente a partir de la forma de pensamiento de la *analogia entis* [analogía del ente], la construcción de un sistema es imposible. Para poner en marcha la empresa de un modo que, en general, tenga sentido, el pensador tiene ante todo que eliminar estos estorbos —le resulta imperioso interpretar el ser de modo que por principio se encuentre al alcance de la mano del proceso de construcción. Dejemos nuevamente a Hegel hablar sobre la cuestión:

«según mi modo de ver, que es preciso justificar únicamente por medio de la exposición del sistema mismo, todo depende de que se conciba y exprese lo verdadero, no como *sustancia*, sino al mismo tiempo como *sujeto*».[37]

Las condiciones de la solución se formulan como en un problema matemático. Si el ser es a la vez la

37. Georg Hegel, *Phänomenologie*, p. 19.

sustancia y el sujeto, entonces, a no dudarlo, la verdad se encuentra al alcance del sujeto que a todo echa mano. Pero no podemos dejar de preguntar: ¿son realmente idénticos el sujeto y la sustancia? Hegel acaba con la cuestión al declarar que la verdad de su modo de ver quedará probada si él puede «justificarla por medio de la exposición del sistema». Si puedo construir un sistema, entonces está probada con ello la verdad de sus premisas. Que se pueda construir un sistema también sobre el fundamento de una premisa falsa es una posibilidad que no se considera. El sistema se justifica a partir del hecho de su construcción. No se reconoce una instancia en la cual la construcción misma de un sistema pudiera ponerse en cuestión. Es forzoso suponer de modo incuestionable que la ciencia tiene forma de sistema. Estamos nuevamente ante el fenómeno de la prohibición de la pregunta, como en Marx, pero ahora vemos más claro que entre la prohibición de la pregunta y la construcción del sistema hay una conexión esencial. Quien sistematiza el ser no puede permitir preguntas que llevan a superar al sistema como forma de pensar.[38]

38. En conexión con el análisis, he traído a colación el programa hegeliano del progreso de la filosofía a la gnosis, así como las condiciones para la construcción del sistema, solamente en los pasajes de la *Phänomenologie*, esto es, en el nivel de la «filosofía misma». Fórmulas esencialmente similares se repiten en Hegel en el nivel de la «filosofía de la historia universal». A continua-

5

La conexión esencial entre *libido dominandi*, sistema y prohibición de la pregunta, aunque en modo alguno haya sido exhaustivamente trabajada, quedó

ción cito los pasajes paralelos en el «Segundo esbozo» de la *Philosophische Weltgeschichte* de 1830 (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Hoffmeister, 1955).

(1) Hegel distingue entre «la filosofía misma» y la «filosofía de la historia universal». El filósofo se aproxima a la interpretación de la historia universal con la «presuposición» de que «la razón domina al mundo, de que entonces lo sucedido en la historia universal también es racional». «En la filosofía misma esto no constituye una presuposición; en ella *se prueba* por medio del conocimiento especulativo que la razón –nos detenemos en esta expresión, sin tratar más de cerca la referencia a Dios y su conexión con Él– es la *sustancia*, la cual en tanto *poder* infinito, constituye la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual, y en tanto *forma infinita*, la activación de ese su contenido» (p. 28). La relación de la razón con Dios, que en esta frase queda en suspenso, se aclara en el transcurso del «Segundo esbozo». Bajo el título de «Idea», la razón es el Absoluto que se manifiesta: «ahora bien, que esta Idea es lo verdadero, lo eterno, lo poderoso como tal, que ella se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo que no sea ella, su esplendor y su gloria, esto es lo que, como se dijo, se prueba en la filosofía y aquí se *presupone* como probado» (p. 29). En el siguiente pasaje se ponen en claro la connotación divina de los atributos y la identificación de Dios con la razón que se despliega en la especulación y la historia: «el *espíritu del mundo* es el espíritu mundial tal como queda explicitado en la consciencia humana; los hombres se comportan en relación con él como singulares con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu del mundo existe en conformidad con el espíritu divino, que es el espíritu absoluto. En tanto Dios es omnipresente, está en cada hombre, aparece en la consciencia de cada uno; y éste es el espíritu del mundo» (p. 60).

(2) Dado que la Idea es idéntica a la divinidad que se manifiesta, el esquema del progreso de la filosofía a la gnosis se traslada desde la esfera de la «filosofía misma» a la «filosofía de la historia universal». La tarea del filósofo sería progresar desde la manifestación parcial de Dios a través de Cristo hacia el conocimiento completo de Dios. Estaría obligado a esta tarea por las «Sagradas Escrituras» según las cuales «el espíritu es aquello que nos conduce

clara a partir del testimonio del gnóstico sobre sí mismo. Volvamos ahora, por última vez, a la prohibición marxiana de la pregunta.

Recordemos que Marx rompe de modo a-socrático el diálogo con el interlocutor por medio de un ucase. Pero aun cuando se rehúsa a continuar argumentando, justifica muy cuidadosamente la negativa en el pensamiento del sistema. No rechaza sencillamente a quien pregunta, sino que lo remite al camino de la razón. Cuando el hombre plantea el

hacia la verdad de que Él conoce todas las cosas, incluso las profundidades de la divinidad» (pp. 40 s.). La tarea misma se formula en el siguiente pasaje: «en la religión cristiana Dios se manifestó, esto es, dio a conocer al hombre lo que Él es, de modo que ya no es algo cerrado y secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y el desarrollo del espíritu pensante que partió de este fundamento de la manifestación de la esencia divina tiene en fin que prosperar en la captación con el pensamiento de aquello que en un principio se le presentó al espíritu que siente y representa. Si ha llegado el tiempo de conocerlo dependerá de si aquello que es la meta final del mundo ha ingresado finalmente en la realidad efectiva de modo universalmente válido y consciente» (p. 45).

(3) El programa de penetrar enteramente en la profundidad de la divinidad a través de su despliegue en la historia universal está ligado a la condición de que la meta final del mundo se haya efectivamente desplegado en la historia universal y que se haya vuelto captable. Así como en el nivel de la «filosofía misma» la verdad de su visión se justifica por medio de la «exposición del sistema», así también en la «filosofía de la historia universal» la corrección de la tesis de la manifestación íntegra se prueba por medio de la ejecución del programa: «de esta manera, resultó en primer lugar y resultará de la consideración misma de la historia universal que en ella todo ha sucedido racionalmente, que ella ha sido la marcha racional y necesaria del espíritu del mundo.» (p. 30) —repárese aquí en el uso del tiempo perfecto; «que en los sucesos de los pueblos aquello que domina es una meta final, que la razón se da en la historia universal –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina, absoluta– es una verdad que presuponemos, cuya prueba es el tratado de la historia universal misma; es la imagen y la obra de la razón» (p. 29).

problema del *arché*, Marx le advierte: «pregúntate si aquel proceso como tal existe para un pensar racional».[39] El hombre ha de entrar en razón, y entonces renunciará a su pregunta. Pero para Marx, que nuevamente tergiversa los símbolos, la razón no es la de los hombres, sino el punto de vista del sistema. El hombre debe dejar de ser hombre, debe volverse hombre socialista. Así, Marx tiene que postular su construcción del proceso del ser, que también encierra el proceso de la historia, como efectivamente real. Traslada el desarrollo histórico por el cual el hombre se vuelve un hombre socialista –desarrollo que forma parte del contenido de su construcción– desde el sistema hacia la realidad de las relaciones sociales. Conmina al hombre a ingresar en su sistema y a llevar a cabo el desarrollo construido en él. En el conflicto entre sistema y realidad efectiva, ésta tiene que ceder ante aquél. El embuste intelectual se justifica por medio de la pretensión de poder del porvenir histórico que el pensador gnóstico proyectó especulativamente en su sistema.

La decisión del pensador gnóstico deriva su autoridad del poder del ser. Es el portavoz del ser y éste, según su interpretación, adviene a nosotros desde el futuro. Si bien en la especulación de Marx y Nietzsche esta interpretación del ser ya da signos de vida, aún

39. Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 306.

no está trabajada hasta sus últimas consecuencias. Recién el genial gnóstico de nuestra época, Heidegger, ha examinado a fondo el problema bajo el título de «ontología fundamental». Los siguientes pasajes acerca de la especulación sobre el ser están tomados de su *Einführung in die Metaphysik* [Introducción a la metafísica].

Basándose en el significado fundamental del término griego *parousía*, la especulación de Heidegger interpreta el ser como presencia.[40] El ser no ha de comprenderse estáticamente como sustancia, sino activamente como presencia, en el sentido de un venir a la presencia, como un entrar en escena o aparecer —acaso como aparece o está presente quien domina. La esencia del ser como actio es un regir en el cual el ser se crea un mundo, y se lo crea a través del hombre.[41] El hombre ha de ser históricamente comprendido como un existir que se abre al regir del ser, pero que también se puede cerrar a él. Por ello, en el proceso histórico puede haber épocas de caída del ser esencial en lo inesencial, en las cuales el *ser ahí* encuentra el camino de vuelta únicamente si se abre de nuevo a la parusía del ser.[42]

40. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 2da. edición, 1958, p. 46.
41. *Op. cit.*, p. 47.
42. Al traducir la voz *Unwesen* como «lo inesencial» intentamos poner en primer plano que en las «épocas de caída» se pasa por alto lo que el hombre

En la aplicación de estas posibilidades a la historia contemporánea Heidegger constata, al igual que Marx o Nietzsche en su forma más tosca, que vivimos hoy en el mundo occidental en una época de inesencialidad. El futuro de Occidente depende de que nos abramos al poder esencial del ser. Graves resuenan las fórmulas del destino: «se trata de reconducir el existir histórico del hombre, [...] en la totalidad de la historia que nos determina, hacia el poder del ser que hay que abrir originariamente»; o bien: lo nombrado con la palabra «ser» alberga «el destino espiritual de Occidente».[43]

La especulación de Heidegger tiene un lugar significativo en la historia de la gnosis occidental. Construir el proceso cerrado en sí mismo del ser; mantener cerrado el ser inmanente frente al más allá; rehusarse a reconocer las vivencias de la *philía*, del *éros*, de la *pístis* [creencia], de la *elpís* [esperanza], nombradas y descriptas por los filósofos helénicos como aquellos acontecimientos ónticos en los cuales el alma participa del ser trascendente y se deja ordenar por él; rehusarse con ello a reconocerlas como los acontecimientos en los cuales el filosofar, particularmente el platónico, tiene su ori-

tiene de esencial. Cabe agregar que al mismo tiempo esta palabra denota en alemán un estado defectuoso, un abuso e incluso una actividad que amenaza o destruye el orden público. [N. del T.]
43. *Op. cit.*, p. 32.

gen; y, finalmente, rehusarse a que se ponga en cuestión, a través de esos acontecimientos, el sentido de la construcción del proceso cerrado en sí mismo del ser —todo eso ya estaba presente, con diversos grados de claridad, en los gnósticos especulativos del siglo XIX. Pero Heidegger redujo ese complejo a su estructura esencial y lo purificó de las imágenes sobre el futuro ligadas al contexto histórico. Las extravagantes imágenes de los positivistas, de los socialistas y del superhombre han desaparecido. En su lugar Heidegger coloca el ser mismo vaciado de todo contenido; a su poder, que hacia nosotros adviene, tenemos que conformarnos. A través del proceso de purificación se ha aclarado la esencia de la especulación gnóstica en cuanto expresión simbólica de una espera de salvación, en la cual el poder del ser se halla en el lugar del poder de Dios, y la parusía del ser en el lugar de la parusía de Cristo.

6

El análisis ha concluido. Resta todavía la tarea de fijar el resultado por medio de conceptos y nombres.

Con este fin adopto el término «parusía» de la interpretación del ser de Heidegger y llamo *paru-*

sismo a la disposición espiritual según la cual *se trata de esperar la redención del mal de los tiempos a través del Adviento del ser, comprendido como inmanente, en su plenitud.* Podemos llamar, entonces, pensadores parusistas a aquellos hombres que expresan su parusismo en sistemas especulativos; a sus edificios intelectuales, especulaciones parusistas; a los movimientos que se originan en algunos de estos pensadores, movimientos de masas parusistas; y a la época en la cual esos movimientos son social y políticamente dominantes, la época parusista. De este modo hemos obtenido las expresiones para describir una fase de la gnosis occidental para la cual hasta ahora nos faltaba un concepto. Al comprenderla de modo conceptual como parusista, es además posible diferenciarla con mayor precisión de la precedente fase quiliástica de la Edad Media y del Renacimiento, en la cual los movimientos gnósticos se expresaron por medio de las formas de pensar de la apocalíptica judeo-cristiana.[44] Con ello, la gran historia de la gnosis occidental tardo-antigua se deja ver en su contexto como la historia del movimiento occidental de las sectas.

En la Edad Media, este movimiento aún pudo ser mantenido por debajo del umbral revolucionario; hoy

44. Para la historia de la fase quiliástica véase la nueva obra de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, New Jersey, Fairlawn, 1957.

se ha tornado, no ya un poder del ser, sino un poder del mundo. Volver a deshacer –cada uno en sí mismo– este mundo y el hechizo de su poder: he aquí la gran tarea en la que todos tenemos que trabajar. La ciencia política puede ayudar en el exorcismo de los demonios —en la modesta medida de eficacia que nuestra sociedad le concede a la *epistéme* y su terapia.