

Entre la trascendencia y la inmanencia: análisis de la influencia de Giambattista Vico en la obra de Eric Voegelin

Between Transcendence and Immanence: an analysis of the influence of Giambattista Vico on the work of Eric Voegelin

Sebastián Guerra ^ª

E-mail: saguerra@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0001-6394-5878> 

^ª Universidad de los Andes, Santiago, Chile

RESUMEN

En este artículo se analiza la influencia que tuvo la obra de Giambattista Vico, particularmente su principio *verum ipsum factum*, sobre la visión de la historia desarrollada por Eric Voegelin, y el influjo de la visión sobre los mitos del napolitano en las nociones de "conciencia", "experiencia noética" e "historiogénesis" desarrolladas por el filósofo alemán. El objetivo es observar la influencia explícita e implícita que tuvo Vico en aspectos de la filosofía de la historia desarrollada por Voegelin. Gracias al análisis conceptual, se pudo detectar una influencia directa de la gnoseología viquiana, fundada en el principio *verum ipsum factum*, así como de la valoración del mito que hizo Vico en la teoría del conocimiento y la consiguiente teoría de la historia desarrolladas por Voegelin.

PALABRAS CLAVES

Giambattista Vico; Conocimiento histórico; Mito.

ABSTRACT

This article analyses the influence of the work of Giambattista Vico on the view of history of Eric Voegelin, particularly the principle *verum ipsum factum* and the Neapolitan's myths regarding the notions of "consciousness," "noetic experience," and "historiogenesis" developed by the German philosopher. With that, it aims to verify Vico's explicit and implicit influence on the philosophical and historical aspects developed by Voegelin. The conceptual analysis indicates a direct influence of the Viquian gnoseology under the principle *verum ipsum factum*, as well as a valuation of Vico's myth in the theory of knowledge and Voegelin's theory of history.

KEYWORDS

Giambattista Vico; Historical Knowledge; Myth.

“Los dioses que se iban sucediendo se iban apoderando verdaderamente de la conciencia. La mitología, como historia de los dioses, sólo podía producirse en la vida misma, tenía que ser una vivencia y una experiencia.” (SCHELLING, 1998, p. 18)

Existe consenso dentro de la literatura viquiana en cuanto a considerar las interpretaciones de Ernst Cassirer, Benedetto Croce e Isaiah Berlin sobre la obra de Giambattista Vico (1688-1744) como las fundamentales. En el caso de Cassirer, por la importancia que le atribuyó al lenguaje y al pensamiento mitológico (CASSIRER, 1998); en lo que se refiere a Croce, por su visión crítica historicista sobre el carácter inmanente de la Providencia divina (CROCE, 1997); y, finalmente, en cuanto a Berlin, por haber señalado el claro antecedente que representaría la obra de Vico para el surgimiento del Romanticismo (BERLIN, 2013).

A partir de lo anterior, en el presente artículo se busca analizar la interpretación que hizo el politólogo y filósofo de la historia alemán Eric Voegelin (1901-1985) sobre la obra de Vico, además de comprender mejor a Voegelin a la luz del trasfondo viquiano. Con relación a lo singular de la lectura voegeliana, (i) se observará un explícito y amplio conocimiento de la obra de Vico, expuesto principalmente en *History of Political Ideas* (1975) (VOEGELIN, 1998). A partir de ello, (ii) se analizará la influencia del principio viquiano *verum ipsum factum* (que, como se verá más adelante, apunta a comprender la capacidad humana de conocer aquello que es hecho por el hombre) en el desarrollo de la noción de “historiogénesis” y en lo que respecta a los roles en la historia de la “conciencia”, “participación” y “experiencias” humanas propuestas por el filósofo alemán. Finalmente, relacionado con dichas influencias, (iii) se examinará cómo el análisis que hace Vico del rol de los mitos para la comprensión de la historia también encuentra eco en la teoría de la historia de Voegelin.

Con respecto a la literatura que ha abordado el problema, son escasos los estudios en torno a la relación entre la obra de Vico y la de Voegelin centrándose en dos aspectos: la importancia de la retórica para el análisis del devenir histórico y, en gran medida consecuencia de la misma retórica, la crítica hacia la ciencia imperante en la época. Ahora bien, existen particularidades en dichos estudios: el hecho de que Voegelin considere a Vico antes que todo como un filósofo de la política y solo después un filósofo de la historia (CAPORALI, 2020); la importancia de la teoría de la retórica para comprender la relación entre ambos autores, concentrándose en las fundaciones históricas a partir del lenguaje simbólico (BALLACCI, 2008); el desarrollo de una filosofía de la historia en Voegelin, sobre todo bajo el primado de la importancia de la

participación del hombre en la historia y la consiguiente tensión de la existencia que se generaría por el hecho de tratarse de un actor que debe jugar una parte en el drama del ser histórico sin saber realmente de qué se trata dicho devenir (Cfr. Voegelin, E. en CAMPBELL, 1984, p. 228).

Además de dichos tópicos, se presentan estudios comparativos sobre diferentes aspectos que podrían poner de manifiesto una relación entre la obra de Vico y la de Voegelin. Harald Bergbauer realiza un análisis comparativo sobre la filosofía de la historia, el papel del mito, la metodología, la crítica a la ciencia imperante, la antropología y la evolución de la historia en ambos autores. Ciertamente, las comparaciones más provocadoras, y que encuentran eco en este escrito, son las planteadas en torno al rol del mito y la visión de la historia. Ahora bien, Bergbauer considera a Vico como un autor que se encuentra "situado históricamente entre el fin de la Edad Media y el comienzo de la modernidad" (Cfr. BERGBAUER, 2019, p. 117-139). Cabe la pregunta de qué considera el autor por Edad Media y cuáles serían los límites que fija para ese periodo, siendo Vico un autor de pleno siglo XVIII. Por otro lado, en su artículo, Pablo Badillo realiza una presentación de diferentes contraposiciones que se observan en la obra de Vico y de Voegelin, como la de las ciencias naturales ante la ciencia nueva, la de la sustancia contra el cogito cartesiano, la del rol de la Providencia contra la teoría del contrato y la que se establece entre la idea de progreso (*hybris*) y la visión de decadencia. Sin embargo, el mismo autor declara que su análisis busca dar un panorama superficial de las relaciones que pueden existir entre postulados de Vico y la obra de Voegelin. De hecho, indica que el autor alemán no declaró manifiestamente la presencia de Vico en su obra (BADILLO, 1997). Y, en efecto, en dichos estudios se omite el marco conceptual de las formulaciones hechas por Voegelin para observar la crítica científica, situación que busca remediar la presente investigación, pues considero que, en gran medida, allí radica la influencia de Vico sobre el filósofo alemán, además del origen de la particular lectura que realiza este sobre la obra del napolitano.

En cuanto a la metodología aplicada en este estudio, he analizado ocho fuentes primarias, cuatro de cada autor: de Voegelin, *Nueva Ciencia de la Política* (1952) (VOEGELIN, 2006),¹ *Anamnesis* (1966) (VOEGELIN, 1978a), *History of Political Ideas* y *Order and History* (1956-1987) (VOEGELIN, 1956);² de Vico, *Ciencia Nueva* (VICO, 2012),³ en las versiones de 1725 y de 1744, *Sabiduría primitiva*

¹ Como excepción al criterio adoptado para la consulta y análisis del resto de las obras de Voegelin utilizadas, en este trabajo se optó por trabajar con la versión en castellano de la *Nueva Ciencia de la Política*, de allí que aparezca el título en ese idioma y no en el inglés original.

² La mayoría de las referencias utilizadas sobre *Order and History* han sido extraídas del "Dictionary of Voegelin terminology", de la Universidad de Gent. Vs. Link estable: <http://www.evs.ugent.be/node/391>.

³ Se ha utilizado la versión italiana. Sin embargo, en el texto se ha citado en castellano: en el caso de la *Ciencia Nueva* de 1725 se ha seguido la edición del FCE (VICO, 2006b), mientras que para la versión de 1744 se ha optado por Tecnos (VICO, 2006a).

de los italianos (1710) (VICO, 1939) y *Sobre los estudios de nuestro tiempo* (1708) (VICO, 1998).

Además de recurrirse al análisis de la teoría viquiana para comprender mejor los planteamientos del alemán, con la intención de notar la influencia de Vico en Voegelin, para el presente artículo se propone una división en tres partes. Primero, se analizarán las nociones de “conciencia”, “conocimiento noético” y “simbolización” que desarrolló Voegelin. Luego, se estudiará el principio *verum ipsum factum* de Vico, junto a la visión del autor sobre los mitos. Finalmente, se observará la interpretación de Vico que realizó Voegelin, particularmente bajo el prisma de la incidencia de la mitología en el devenir histórico y su teoría de la historia.

Algunos términos voegelianos: conciencia, conocimiento noético, símbolos

Para iluminar una mejor comprensión del posterior análisis, considero necesario aclarar algunas nociones que utilizó Voegelin para el desarrollo de su teoría, particularmente en torno a lo que entendió por “conciencia”, “conocimiento noético” de la realidad y “simbolización”, considerando que hay relaciones fundamentales entre estos conceptos.⁴

En primer lugar, la “conciencia” sería un proceso en el ser que puede ser simbolizado y diferenciado, pero no conceptualizado en su totalidad en categorías y sistemas racionales. Así se puede inferir desde “The Consciousness of the Ground” (1966), cuando Voegelin señala la conciencia natural de ignorancia que tendría el hombre y su consiguiente afán de conocimiento (VOEGELIN, 1978e, p. 148). Es por esto que Morrissey sostiene que Voegelin posee un carácter empirista en el original sentido griego de la expresión: la directa experiencia que conforma su acto de percepción integrando distintos símbolos, imágenes o analogías en la búsqueda de la verdad (Cfr. MORRISSEY, 1994, 247-48). Así, en *Anamnesis*, Voegelin plantea que: “la experiencia de la conciencia es la experiencia de un proceso, el único proceso que conocemos ‘desde dentro’” (VOEGELIN, 1978e, p. 149).⁵ Es fundamental comprender esta característica de la experiencia de la conciencia: ocurre dentro del hombre, un sujeto histórico, y, por ende, en su particular contexto. Voegelin es muy claro al señalar que el desarrollo de la conciencia humana siempre debe ser visto como un evento dentro de un contexto histórico en el más amplio sentido. Para Voegelin, la

⁴ El análisis conceptual del mito en Voegelin se podrá observar en el tercer apartado, cuando se realice la comparación con los postulados viquianos.

⁵ Con excepción de *Nueva Ciencia de la Política*, todas las citas textuales de las obras de Voegelin fueron traducidas por mí.

“conciencia” es una realidad que posibilita la experiencia de la participación humana en la génesis de la propia historia.

En segundo lugar, derivadas de la idea de “conciencia” y en íntima relación con ella, las nociones de “experiencia noética” y de “conocimiento noético” se nos presentan como elementos fundamentales para el cuestionamiento de la realidad. Voegelin señala que el carácter esencial del terreno histórico es revelado desde el pasado pre-noético por la luminosidad que brinda la experiencia noética (Cfr. VOEGELIN, 1978e, p. 155). Entonces, ante la ignorancia que tiene el hombre respecto a la realidad, particularmente ante el mundo natural, aparece un proceso cognitivo del hombre, motivado por la conciencia, que moviliza el afán de profundizar su conocimiento ante el estímulo de la realidad. De allí que el hombre produzca movimientos en torno a ello, lo pre-noético, que serán profundizados por la experiencia y el conocimiento de carácter noético. Allí radicaría el germen de la filosofía en la medida en que “a través de la filosofía uno reconoce su posición en las tensiones entre tiempo y eternidad” (VOEGELIN, 1978b, p. 132), es decir, el desarrollo del ser en el tiempo. De acuerdo con la visión de la historia que tenía Voegelin, el afán de conocimiento humano ante la realidad desconocida se levanta cuando la conciencia busca hacer explícita su participación en dicha realidad (Cfr. VOEGELIN, 1978e, p. 148).

Así, al observar la relación entre la conciencia y las manifestaciones noéticas del hombre, Voegelin sostiene que la realidad de la conciencia no es inconsciente, sino que, por medio de expresiones simbólicas en varios grados de iluminación, se relaciona con la realidad, ya sea con su propia realidad de participación o con los polos de participación (Cfr. VOEGELIN, 1978e, p. 166). La conciencia es siempre conciencia de algo, compenetrándose el elemento divino en la mente humana por medio de la participación. Ahora bien, la intencionalidad de la conciencia puede generar imágenes de la realidad que pueden ser ciertas o no, pues la conciencia tiene una dimensión de libertad en el diseño de imágenes de la realidad; esto se transforma en un problema por la diversidad de fenómenos que puede originar: desde una creación mitológica o artística hasta especulaciones gnósticas, ideologías, etc. (Cfr. VOEGELIN, 1978e, p. 166). De allí que el hombre pueda entrar libremente en la búsqueda de la interpretación de la realidad de una manera lograda o no. Por supuesto, de acuerdo con Voegelin, lo ideal es que el hombre se inserte en la comprensión de la realidad permitiéndose distinguir entre la veracidad o la falsedad de la representación de la realidad:

En la transición de la realidad a la teoría, los criterios utilizados en el proceso de esclarecimiento tienen que estar bien definidos, y debe corroborarse el valor cognitivo de los conceptos resultantes a través de su ubicación en contextos teóricos más amplios (VOEGELIN, 2006, p. 67).

Ahora bien, el cuestionamiento surgiría cuando no se puede expresar el conocimiento noético, derivándose al campo de lo pre-noético. Allí es cuando aparecen los símbolos.

En lo que se refiere a los símbolos y la simbolización en Voegelin, Keulman es enfático al observar que la razón de ser de los símbolos descansa en el impulso humano a expresar aquello que es inherentemente inexpresable (KEULMAN, 1990, p. 78). Al respecto, Voegelin declara que “los símbolos con los que una sociedad interpreta el significado de su existencia tienen una pretensión de verdad” (VOEGELIN, 2006, p. 70). Por ende, cada símbolo expresaría una experiencia que podría transformarse en una posición para ir en busca de la verdad (VOEGELIN, 1978c, p. 179). Además de las implicancias que tienen los símbolos para el conocimiento, desde la perspectiva voegelianiana, también se pueden concebir como elementos que unifican el terreno humano con el divino, tal como ocurre con la conciencia, repercutiendo en el orden social de las sociedades. Entonces, respecto a lo primero, el símbolo no sería un signo convencional humano para expresar una realidad externa a él ni tampoco un cierto tipo de construcción teológica, una palabra de Dios convenientemente transmitida por Él a alguien que pudiera entenderle, sino que sería un encuentro divino-humano en el que participarían la realidad humana y la divina (Cfr. VOEGELIN, 1989). Por otro lado, cada sociedad estaría constituida por una comprensión del orden basada en sí misma, es decir, cada sociedad en la historia produciría símbolos que expresan una experiencia de orden (VOEGELIN, 1978d, p. 144). Así, la filosofía y los mitos podrían ser considerados como formas simbólicas de la existencia humana que buscan expresar algún conocimiento de la realidad, de la verdad, por medio de las experiencias vividas.

Estos elementos conceptuales voegelianos, así como el análisis en torno a la historia y los mitos que se realizará en este artículo, permitirán comprender la relación que existe entre postulados importantes desarrollados por Vico y aspectos de la obra de Voegelin, a saber: la noción de mito y el principio *verum ipsum factum* viquianos y la visión de los mitos y la “historiogénesis” desarrollados por el filósofo alemán.

Vico: el principio *verum ipsum factum* y los mitos El hacedor y la ciencia histórica

Vico escribió, en 1710, *De antiquissima Italorum sapientia* — en adelante, *De Antiquissima* —, obra en la que expuso la base de una teoría del conocimiento. Ciertamente subordinada por los lectores de Vico a la obra magna *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* — en adelante *Ciencia Nueva* —, el *De Antiquissima* es el trabajo viquiano donde se desarrollan importantes conceptos teóricos para una comprensión del mundo histórico centrada en la unión de la filosofía, la teología y la filología a partir del principio *verum ipsum factum*. De hecho, Croce señala esta etapa de la formulación del conocimiento viquiano como la primera fase de la teoría del conocimiento de Vico (CROCE, 1997). “En latín los términos *verum* y *factum* ‘lo verdadero’ y ‘lo hecho’ se toman el uno por el otro o, como dicen los escolásticos, se convierten [...]” (VICO, 1939, p. 27).

Fue así que Vico sentó las bases de su teoría del conocimiento: lo verdadero y el hecho mismo serán lo que determine el conocimiento; se convierten, actúan recíprocamente en una relación en la cual ambos significan lo mismo para el ser humano.

[...] podemos presumir que los sabios de la Italia antigua admitían la siguiente doctrina sobre lo verdadero: lo verdadero es lo hecho mismo y por consiguiente en Dios está la primera verdad porque Dios es el primer hacedor; verdad infinita, porque es el hacedor de todo; absoluta, porque representa los elementos exteriores e interiores de las cosas, pues las contiene (VICO, 1939, p. 28).

Al respecto, Croce señala que este fue el principio universal de la teoría del conocimiento de Vico: la verdad será idéntica a lo creado (CROCE, 1913, p. 5). Adhiriéndose a esta postura, R.G. Collingwood llama la atención hacia la necesidad que existía en Vico de elaborar un principio que permitiese al hombre distinguir lo que puede conocerse de aquello que no puede conocerse, es decir, “una doctrina de los necesarios límites del conocer humano.” (COLLINGWOOD, 2004, p. 70). En cuanto a este aspecto, es oportuno recordar lo señalado por Campbell en torno a las visiones de la historia que compartirían Vico y Voegelin.

Con relación a la importante presencia del mundo metafísico representado por Dios, Vico señala la incapacidad que posee el ser humano para comprender la totalidad de la realidad. Sienta las bases de una teoría teológica en la cual, por un lado, Dios es

símbolo de la verdad suprema y, por otra parte, el ser humano es representante de la impotencia de su comprensión:

[...] Dios reúne todos los elementos de las cosas, internos y externos, porque los contiene y ordena, mientras la mente humana, como es limitada y exterior a todas las demás cosas que no están en ella, puede aproximar los puntos extremos pero no reunirlos todos; así, puede pensar en las cosas pero no entenderlas; por eso es partícipe, no dueña de razón (VICO, 1939, p. 29).

Vico considera que el hombre es un animal racional, pero observa que la relación con la realidad se da solo a partir de la *participación* en ella y, en consecuencia, el hombre no lograría nunca conocer la totalidad del mundo. Este pensamiento de Vico suscitó críticas sobre todo desde el cartesianismo, que denunciaba su carácter antimoderno. Ahora bien, en gran medida, dicha apreciación era un ataque al autor napolitano, visto que, con el desarrollo del *verum ipsum factum*, buscaba enfrentarse a las ciencias imperantes de su época, al fenomenalismo y al carácter matematizante de las ciencias. En *Del método de estudio de nuestro tiempo*, Vico desarrolla sus principales apreciaciones al respecto (Vs. VICO, 1998, p. 403-436). Y en *De Antiquissima plantea* ideas contrarias a las propuestas cartesianas, al afirmar, por ejemplo: "La verdad es que si uno introduce el método geométrico en la vida práctica *no hace otra cosa que empeñarse en ser loco razonablemente.*" (VICO, 1939, p. 90).⁶ Tal como lo han observado los estudiosos de la relación entre Vico y Voegelin, uno de los principales motivos de la obra viquiana es la crítica a la ciencia imperante y, si se quiere, a la ciencia moderna.

Vico señala que "[...] estando sólo en Dios lo absolutamente verdadero, debemos declarar totalmente verdadero lo que Dios nos revela, y no debemos averiguar qué género de verdad sea, puesto que no podemos comprenderla" (VICO, 1939, p. 30-31). Así, el conocimiento humano no puede hacer más que discernir las relaciones formales de la experiencia, esta es la suposición de Vico y lo que demuestra con la elaboración de su conocimiento. Al respecto, es pertinente el razonamiento de Cassirer sobre el pensamiento mitológico, que entiende como:

un proceso teogónico: un proceso en el cual Dios mismo deviene, en el cual se va creando progresivamente a sí mismo como el verdadero Dios. Cada etapa de esta creación, hasta donde se le pueda concebir como punto necesario de transición, tiene su propia significación, pero apenas en el

⁶ La cursiva es mía para la cita de Terencio hecha por Vico.

todo, en la continuidad ininterrumpida del movimiento en la conciencia (CASSIRER, 1998, p. 19).

Por ende, al hombre solo ha de restarle la capacidad de conocer lo que él mismo ha hecho en virtud de su propia incapacidad de conocerlo todo. En ello radica el *verum ipsum factum*. Ahora bien,

[...] cuando el hombre en sus intentos de investigar la naturaleza advirtió, al fin, que de ninguna manera podía asirla, por no tener dentro de sí los elementos de que se componen las cosas, y que esto sucede por la limitación de su mente [...] sacó provecho de tal imperfección de su inteligencia y, mediante la llamada abstracción, se representó dos cosas: el punto que se puede trazar y la unidad que se puede multiplicar. Pero las dos cosas son ficticias, pues el punto, si se traza, no es punto, y si multiplica la unidad ya no es más unidad (VICO, 1939, p. 32-33).

Se observa cómo el hombre no es capaz de conocer todo lo verdadero, el *verum*, pues “el criterio del conocimiento es el *verum ipsum factum*” (USCATESCU, 1956, p. 29). Sin embargo, gracias a la abstracción, podrá desarrollar la matemática y elaborar artificios mediante los cuales podrá tener una certeza de la realidad creada por Dios; o sea, no podrá tener un total conocimiento de lo verdadero, pero sí una certeza. Por ende, contra el racionalismo y el escepticismo, Vico construye una metafísica centrada en la idea de Dios, creador de toda la realidad, guiado por un sistema universal de formas esenciales, manifestación de la mente divina y determinante en el plano teleológico de la realidad de los hombres. Dios es visto, así, como causa eficiente y final del mundo.

El principio *verum ipsum factum* nos da a inferir, a partir de la incapacidad humana, cómo es por medio de la abstracción que el hombre desarrolla su conocimiento científico histórico. De esta forma, la imitación de la mente divina daría pie a la formulación propiamente humana, por medio de la cual los hombres serían capaces de hallar la certeza y la verdad en la historia. Declara Vico en la *Ciencia Nueva* de 1725 que “[...] el mundo de las naciones gentiles ha sido ciertamente hecho por los hombres [...]” (VICO, 2006b, p. 57). Entonces,

[...] como la ciencia humana ha nacido de un defecto de nuestra mente — a saber su extraordinaria limitación por la cual está fuera de todas las cosas, no contiene las cosas que quiere conocer y, por no contenerlas, no

crea las verdades que estudia — las ciencias más exactas son las que borran su vicio de origen y por la creación llegan a asemejarse a la ciencia divina, pues en ellas lo verdadero y lo hecho se convierten (VICO, 1939, p. 34).

Nuevamente toma fuerza la norma para la validación de lo verdadero: haberlo hecho. En términos comparativos, así como existe el carácter secular-mecanicista en la obra de Thomas Hobbes, particularmente reflejado en la “Introducción” del *Leviatán*; así también se puede constatar el carácter hacedor del hombre viquiano, el *homo faber*, como un principio determinante sobre lo que puede conocerse verdaderamente de la realidad. Sin embargo, cuando Vico considera que “[...] es absolutamente cierto que la metafísica es la fuente de toda verdad, que de ella fluye a todas las demás ciencias” (VICO, 1939, p. 53), sin duda hay allí un distanciamiento del postulado viquiano con respecto a dicha lectura secular-mecanicista de la obra de Hobbes.⁷ Bastaría con recordar la portada de la *Ciencia Nueva* de 1744 de Vico para sostener la importancia que el autor le atribuye a Dios y a la metafísica para la iluminación del conocimiento humano (Vs. VICO, 2006a).⁸ De esa forma, se debe considerar que el conocimiento de la totalidad de la realidad es imposible para el hombre, pues él no es hacedor de todas las cosas, como sí lo es Dios; sin embargo, a partir de conjeturas, abstracciones y simbolismos, podríamos *aproximarnos* al conocimiento de la naturaleza o de todo lo que no es creado por el hombre.

Finalmente, si se considera que, para Vico, “saber es conocer el género o la forma de hacerse la cosa; tenemos conciencia de las cosas cuyo género o forma no podemos demostrar, así como en la vida práctica ponemos a la conciencia por testigo de las cosas de que no podemos dar señas ni razones” (VICO, 1939, p. 38), se puede afirmar que el autor distinguía entre el saber y la conciencia. El saber, en la medida en que se conoce cómo ha sido hecha una cosa, implicaría el conocimiento; mientras que la conciencia se expresaría como un grado de conocimiento menor, pues no sería *conocimiento verdadero*, sino la consideración de aproximarse a tal conocimiento.

A partir de lo anterior, será posible comprender la importancia de la conciencia para la participación humana en lo que desconoce, participación posible a partir de simbolizaciones de la realidad. De allí que el mito asuma un rol preponderante en la teoría de la historia viquiana, así como en la voegeliana.

⁷ Respecto a la interpretación secular-mecanicista de la obra de Hobbes, revisar la obra de Amos Funkenstein (Vs. FUNKENSTEIN, 1986).

⁸ Dios iluminando la metafísica con el conocimiento y esta reflectando a los hombres, particularmente a Homero. El mismo Vico explica esta situación al inicio de la *Ciencia Nueva* de 1744.

El mito en Vico

Para Cassirer, es clara la importancia del mito como problema filosófico, pues, si la filosofía busca

un sistema comprensivo del espíritu, la reflexión tiene que retrotraerse necesariamente hasta el mito. Desde este punto de vista, Giambattista Vico, fundador de una nueva filosofía del lenguaje, también viene a ser el fundador de una filosofía de la mitología fundamentalmente nueva. Para él la genuina y verdadera unidad del espíritu está representada por la tríada del lenguaje, el arte y el mito (CASSIRER, 1998, p.16).

Ciertamente esta valoración otorga una oportunidad para analizar en qué medida el filósofo napolitano estudió el mito.

Mythos se define como narración verdadera, mas quedó con significado de fábula, en concepto de todos, hasta ahora, narración falsa; *Etymos* se define por habla verdadera, y vulgarmente significa origen, o sea historia de la voz [...] las fábulas y las hablas verdaderas significan una cosa misma, y que fueron vocabulario de las primeras naciones (VICO, 2006b, p. 179).

Ernesto Grassi observa la importancia que tuvo la teoría poética de Vico para estudiar el origen de la sociedad si se tiene en cuenta que los primeros pueblos tenían un cuestionamiento vital y urgente sobre el sinsentido y la naturaleza misteriosa del cosmos, sobre todo cuando la razón no estaba del todo sistematizada (Cfr. BALLACCI, 2007, p. 17). De acuerdo con lo planteado por Vico, lo fundamental es la comprensión del mito como una "narración verdadera", particularmente asociada a la presencia de los primeros hombres, los pertenecientes a la edad heroica y a los albores de la edad humana, pues ellos, en función del limitado vocabulario que poseían, hablaban con símbolos poéticos, lo que, ciertamente, contribuyó a que, con el devenir de la historia humana, se fuera tergiversando dicho relato mítico. De hecho, Vico observa cómo se presentó la oscuridad de los primeros relatos, motivada por

la mudanza de costumbres que naturalmente van de mal en peor y hacia su corrupción, unida a la ignorancia de los sentidos de las fábulas, que eran historias de las religiones griegas, y de virtudes y hazañas heroicas de los fundadores de cada nación, las hizo desviar a significaciones

degeneradísimas, y enteramente contrarias a las buenas leyes y buenas costumbres primeras (VICO, 2006b, p. 199).

Debido a esto, Vico considera la necesidad de establecer correctas interpretaciones del relato mítico que siempre contemplaran cuánto de verdad hay en el mito, generándose el problema sobre si lo mitológico fuera un campo de estudio que corresponde a la verdad y en cuanto a la falsedad de los personajes y acontecimientos. Al respecto, Vico considera que:

[...] no puede haber ideas falsas, porque lo falso consiste en la desordenada combinación de las ideas, tampoco podrá darse tradición alguna, por fabulosa que sea, que no haya tenido en sus comienzos algún motivo verdadero; y habiéndose demostrado anteriormente que las fábulas deben de haber sido exclusivamente historias de los antiquísimos menesteres humanos de Grecia, la parte más difícil de este trabajo nuestro ha sido, pues, meditar en los motivos de verdad que dieron origen a esas fábulas, los cuales serán a la vez los verdaderos principios de la mitología y los principios de las historias de los tiempos bárbaros (VICO, 2006b, p. 186).

De esta forma, podría comprenderse que el relato mítico que presenta Vico tendría un asidero de verdad en la medida en que fue hecho por los hombres con la finalidad de significar y comprender su realidad. Al analizar el mito en Vico, Croce considera que este “[...] es intrínsecamente una verdad histórica, en la forma que la verdad histórica está sobre la mente de los primeros hombres” (CROCE, 1997, p. 68). Tal como se observó, el hombre no puede conocer la totalidad del mundo, particularmente el natural o divino, pero, gracias a conjeturas, abstracciones o el uso de la fantasía, nos podemos aproximar a lo que sería verdadero. En este sentido, Vico ve en la sabiduría poética expresada en los mitos la fundación del mundo humano (VICO, 2006a, p. 38-39). Para Croce, la consideración que hace Vico de los mitos en gran medida estuvo fundamentada en su apreciación de filósofos y mitólogos como poetas que imaginaron tantas cosas extrañas sobre las fábulas que dieron lugar a una visión de las cosas verdaderas de su tiempo (Cfr. CROCE, 1997, p. 67). De hecho, Croce expone que la teoría del mito en Vico se manifiesta como una “alegoría de verdad filosófica (moral, política), bajo la consideración de que el mito es una historia de personajes que efectivamente existieron y de acontecimientos que sucedieron, adornados, ciertamente, por la imaginación divina de los héroes” (CROCE, 1997, p. 65).

Al respecto, se sigue la lectura croceana que indica a “los poetas (en el sentido viquiano de la expresión, es decir, creadores de mitos) como el sentido (vale decir, como una filosofía rudimental e imperfecta) y a los filósofos como el intelecto de la humanidad (es decir, la filosofía más compuesta, que nace de la precedente)” (CROCE, 1997, p. 71). A partir de esto, se puede observar una directa relación con ideas desarrolladas por Voegelin: por un lado, las experiencias pre-noéticas y los simbolismos voegelianos encuentran fundamento en los creadores de mitos de Vico y, posteriormente, el conocimiento noético desarrollado por el alemán, en la visión que tiene Vico de los filósofos. El mito precede a la ciencia y a la filosofía. “De acuerdo con el hábito humano, los hombres ignorantes de las causas, a cada cosa extraordinaria en la naturaleza que reclame su asombro, por su natural curiosidad naturalmente son incitados al deseo de saber qué irá a significar tal cosa” (VICO, 2006a, p. 104).

De esta forma, la teoría viquiana del mito concilia la filosofía y la historia. Para Vico, así como ocurre con el mito, en el fondo, la filosofía y la historia son una sola cosa e indivisible (Cfr. CROCE, 1997, p. 70). Tal como se analizará a continuación, esta visión de Vico que observó Croce fue un elemento fundamental y de una influencia relevante para la interpretación que hizo Voegelin sobre la obra del napolitano.

Voegelin: la influencia de lectura viquiana de los mitos para la génesis de la historia

El Vico de Voegelin

El conocimiento sobre Vico que tiene Voegelin se expresa de distintas formas, a saber: las referencias explícitas a la obra del napolitano y las influencias implícitas que tienen algunos postulados viquianos sobre la obra de Voegelin. Se puede declarar que las primeras referencias se encuentran en la década de 1940, en *Anamnesis* y en algunas cartas; luego, en la *Nueva Ciencia de la Política* (desde el título de la obra se puede detectar una influencia); y, finalmente, en el capítulo dedicado a Vico en *History of Political Ideas*. En 1943, Voegelin señala respecto a Vico que:

Es mérito de Giambattista Vico haber visto por primera vez la contese eroiche, las luchas heroicas de los patricios y plebeyos romanos, como luchas por el mito. Las principales fases de este desarrollo fueron: (i) el monopolio de los dioses de los patricios, (ii) la creación de los dioses plebeyos, (iii) el reconocimiento de la igualdad de cultos y la racionalización de las relaciones sociales por medio de la ética. Creo que la tesis de Vico toca un problema fundamental de la estructura de la comunidad que todavía no se ha explorado lo suficiente (VOEGELIN, 1978e, p. 25).

En lectura similar a la desarrollada por Cassirer, Voegelin posiciona a Vico como un referente fundamental para el análisis de la realidad política, entendida esta como realidad generada por la conciencia de individuos específicos cuyas experiencias y expresiones simbólicas, como el mito, producen un campo social que altera el terreno histórico (Cfr. KEULMAN, 1990, p. XV). Es notable la interpretación política que da Voegelin a los mitos en la obra de Vico, pues considera que el conflicto político encuentra sus raíces en la confrontación por los mitos desarrollados por miembros de una determinada sociedad.

Según Voegelin, Vico tiene una antropología filosófica que sostiene sus teorías políticas y de la historia en la búsqueda de una manera de potenciar el rol de la mente humana en la historia (Cfr. VOEGELIN, 1998, p. 87). De allí la importancia de desarrollar una ciencia del espíritu que fuera a lo esencial de lo humano para comprender, posteriormente, su realidad política.

Aquí yace el campo todavía abierto de la nueva ciencia política. Con el aumento del conocimiento en la historia empírica por un lado y la creciente penetración de los problemas teóricos de la historia intelectual, evocadora y pragmática por el otro, podemos esperar un desarrollo de la nueva ciencia que vaya mucho más allá del área que Vico tenía en mente, una expansión para la cual las investigaciones de Schelling y Bergson, de Spengler y Toynbee, son poco más que un comienzo (VOEGELIN, 2004, p. 262).

Para el filósofo alemán, ya en 1946, Vico representa “el intento consciente de restaurar una ciencia del espíritu contra las pretenciosas demandas de que los métodos de la ciencia de los fenómenos de la naturaleza sean el modelo de toda ciencia” (VOEGELIN, 2004, p. 261); un primer acto grandioso en el movimiento para restaurar una ciencia de lo esencial (Cfr. VOEGELIN, 2004, p. 261). En efecto, a partir de una ciencia del espíritu se podría comprender la realidad política, la historia política y, por ende, desarrollar una filosofía política correcta. Esto abriría paso a comprender el gran punto en común que han encontrado los estudiosos de la relación entre Vico y Voegelin: la crítica al cientificismo como vía para el entendimiento de la totalidad de la realidad. Esta es la situación que se expone de manera muy clara en la versión alemana de *The New Science of Politics* publicada en 1959:

Me decidí por el título *La nueva ciencia de la política* para aludir a la *Ciencia nueva* de Giambattista Vico. Así como Vico escribió su *Nueva ciencia de la política* y su *Ciencia* en oposición a la *Nuova Scienza* de Galileo Galilei,

estas conferencias son un intento de restaurar la ciencia política en el sentido clásico, en oposición a los métodos del positivismo que predominan ahora (VOEGELIN apud BERGBAUER, 2019, p. 260).

Ahora bien, en *History of Political Ideas*, Voegelin estudia de manera más explícita y completa el pensamiento viquiano buscando saber qué lugar ocupa Vico en la historia de las ideas. Si bien Voegelin considera que Vico desarrolló ideas importantes en torno a mitos, estética y lenguaje, lo estudia primordialmente para ver qué lugar ocupa en la Historia de las Ideas Políticas. “La *Scienza Nuova* es una verdadera ciencia de la sustancia en oposición a una ciencia de los fenómenos físicos, mientras que, al mismo tiempo, es una ciencia de la política en emulación de la imponente nueva ciencia de la naturaleza” (VOEGELIN, 1998, p. 93).

Vico se enfrenta a Descartes, a la propuesta política de los protestantes y a situaciones que ocurrieron después de su tiempo (como el obscurantismo espiritual de Voltaire) (Cfr. VOEGELIN, 1998, p. 95). Para Voegelin, la obra de Vico habría sido un precedente en la observación de “decadencia” de la civilización occidental, ante la cual habría buscado reinsertar el espíritu en la historia (Cfr. VOEGELIN, 1998, p. 95).

Al respecto, cuando Voegelin analiza el proceso meditativo que realizó Vico para la conformación de su ciencia nueva, menciona tres etapas de dicho proceso: el origen filológico de la ciencia, la simbolización del lenguaje y la capacidad de utilizar la filosofía clásica en complemento con una metafísica cristiana (Cfr. VOEGELIN, 1998, p. 97-103). Particularmente, con relación a la etapa filológica de la ciencia viquiana, aparece el primer principio de la especulación de Vico que observa Voegelin: “El hombre no es un individuo aislado que pueda alcanzar la verdad mediante el análisis de su mente a la manera de la meditación cartesiana (como Vico la entendió). El hombre existe en la historia [...]” (VOEGELIN, 1998, p. 97-98).

Por ello, el hombre puede comprender la historia en la medida que “El lenguaje del mito, o poesía, y de las instituciones civiles, tal como lo lanza el hombre en la creación irreflexiva en el curso de la existencia histórica en comunidad, es la fuente autorizada para la comprensión de la mente del hombre y su lugar en el cosmos” (VOEGELIN, 1998, p. 98).

Para Voegelin cobra relevancia el elemento *intellegere* como acción de comprender la realidad. El autor alemán observó que la “verdadera comprensión solo es posible si el conocedor del objeto es idéntico a su creador” (VOEGELIN, 1998, p. 98). Como se ha señalado, esto solo es posible para Dios; sin embargo, al hombre queda la capacidad de conocer la realidad a partir de *cogitationes* que le permiten aproximarse a un aspecto

de esta. De hecho, el hombre puede desarrollar un conocimiento fundamental de las ciencias humanas, particularmente de las que él ha creado, como las matemáticas.

Dicha apreciación es similar a la presentada por Vico en *De Antiquissima*, obra en la que, al desarrollar la *Scienza Nuova*, el autor presenta matices al observar que el poder de la mente en la historia convierte el campo de la verdadera certeza en ciencia porque, en la historia, el hombre es el hacedor, así como el científico. Finalmente, volviendo a Voegelin, él sostiene que el “pensador cristiano tiene que restringir la identificación de *factum verum al verum creatum*; el *verum increatum* no es un *factum* en absoluto, es *genitum*” (VOEGELIN, 1998, p. 99), esto es, Dios como creador del mundo, desde su Sabiduría, revelándose por medio del Logos, guiándolo por medio de la Gracia y la Providencia. “Dios no se absorbe en el mundo como un todo ni menos en alguna parte del mismo, sobre todo no en la historia” (VOEGELIN, 1998, p. 100). Para Voegelin es imposible una filosofía de la historia gnóstica en dicho sentido, pues captar el significado de la historia, penetrado completamente por la mente humana, en una comprensión entre la mente humana y el Logos, no es factible.

Por otro lado, en la crítica que desarrolla a las premisas cartesianas, el Vico de Voegelin considera la búsqueda de la ciencia del espíritu como una contraposición del mundo creativo poético del mito al del fenomenalismo superficial, antecedente del análisis que hizo posteriormente Schelling, observando la importancia de “semillas verdaderas eternas” que operan en la realidad (Cfr. VOEGELIN, 1998, p. 107), el llamado conato viquiano. La historia no debe ser entendida como autosuficiente, como portadora de un significado inmanente: el *corso* de los pueblos tiene lugar en un mundo creado y esos *corsi* son finitos, así que están todos relacionados con el *factum* de la creación. “El hombre es creado en la historia y él es creado a imagen de Dios” (VOEGELIN, 1998, p. 109). Por ende, el desarrollo de la mente humana en la historia sería parte de un proceso de divina creación. Así como en la “Introducción” del *Leviatán* de Hobbes (Cfr. HOBBS, 1998, p. 3) y en la lectura que hace Funkenstein de ese texto, la operación de la mente humana en la historia puede ser entendida como una analogía con la operación de Dios en la Creación. Voegelin observa correctamente el principio gnoseológico de Vico en torno al *verum ipsum factum*: el hombre puede conocer el mundo civil, el de las naciones, pero no con total cabalidad el resto de la realidad, pues no es su autor.

Finalmente, respecto a la visión de la historia, Voegelin es cautivado por la noción de futuro abierto que identifica en la filosofía de la historia de Vico. Además, considera fundamental la noción espiral del tiempo para la comprensión del auge y caída de civilizaciones, noción que se desprende del estudio de los fenómenos históricos de

distinta índole que abarca desde lo simbólico hasta lo político. Al respecto, Voegelin observa como el curso viquiano se ve alterado cuando el perfecto estado de un pueblo concuerda con el servicio de las artes y las ciencias a la religión y a la ley, elementos fundantes de ese mismo pueblo. Precisamente cuando el *akme* de ese perfecto equilibrio entre mito y razón ha pasado, se inicia la reflexión y el cuestionamiento de los orígenes. Como resultado, se inicia la decadencia, pues dicho pueblo pierde su religión y sus leyes, pierde su identidad civilizacional y se vuelve incapaz de gobernarse a sí mismo. Ahora bien, por eterna ley de la Providencia, se retornaría a una edad heroica, pues no habría una razonable igualdad entre el débil y el fuerte (Cfr. VOEGELIN, 1998, p. 118).

Voegelin cuestiona el estudio de la historia ideal eterna de Vico a partir del análisis del curso de la civilización romana o, al menos, lo considera un aspecto negativo, pues, según él, no es fácil obtener un patrón de comportamiento científico, como aspiraba el napolitano, de acuerdo con la muestra dada por dicha civilización. Si bien cada civilización tiene sus mitos — y Voegelin reconoce la grandeza de Vico al identificar dicha premisa — y se puede considerar un inicio de decadencia una vez que se ha producido el *akme* en una determinada civilización, es difícil comprender de manera absoluta que

un mito, y por medio de él una comunidad civilizacional, es evocado en absoluto, pues tiene un contenido espiritual específico y que, a través de simultáneos y sucesivos auges y decadencias de civilizaciones, la humanidad tiene una historia espiritual, todos estos problemas que trascienden las regularidades inmanentes de un curso civilizacional. De hecho, estos problemas pertenecen a una filosofía del proceso teogónico (VOEGELIN, 1998, p. 123).

En efecto, en la búsqueda de regularidades históricas es metodológicamente inadmisibles incluir la estructura mítica de una determinada civilización en la construcción de un típico *corso* civilizacional. Según Voegelin (1998, p. 123), “Vico cometió este pecado metodológico [...]”. Quizás por ello el autor alemán se inclina a considerar que Vico tiene mayor simpatía por la historia profana que por la historia sacra. Como he señalado, en el cuestionamiento sobre la historia ideal eterna, el filósofo experimenta ser hacedor y conocedor al mismo tiempo, situación que es negada en la historia sacra.

En suma, Voegelin buscó destacar la obra de Vico como una filosofía de la historia que, comparativamente, se encuentra por sobre las distintas visiones dadas por el gnosticismo, por la lectura spengleriana y por las visiones progresistas seculares,

principalmente por la consideración de Vico de “recordar fuertemente al lector que la mente humana no es una mónada cerrada, sino un campo de operaciones abierto a las fuerzas divinas” (VOEGELIN, 1998, p. 129). Ante dicha apertura de la mente humana identificada por Voegelin cobra relevancia su consideración sobre los mitos como expresión de la conciencia y experiencia ante la realidad.

Qué es el mito para Voegelin

En el momento de analizar la obra de Platón, particularmente el *Timeo*, Voegelin considera que el mito marcaría un auge espiritual de la conciencia hacia nuevos niveles de análisis, observando que “el mito es un ineluctable instrumento para la comunicación de experiencias del alma” (VOEGELIN, 1956, III, p. 170). De esta forma, los símbolos de los mitos que expresan dichas experiencias pueden ser definidos como la refracción del inconsciente en medio de una conciencia que busca presentar un objeto (VOEGELIN, 1956, III, p. 192). De esa forma, y como lo observa Eugene Webb, el mito no sería necesariamente un relato ficticio (Cfr. WEBB, 1981, p. 284) en la medida en que el significado que da al objeto es inteligible (VOEGELIN, 1956, III, p. 192). Aquí puede observarse, al igual que en Vico, la idea de que el conocimiento limitado es la esencia de nuestro ser: los hombres simbolizamos la realidad que tenemos frente a nosotros debido al entendimiento restringido que de ella tenemos.

Es por esto que Voegelin considera que el mito tendría algo de verdad en su relato, constituyéndose en un adecuado instrumento de expresión en el proceso comprensivo de la realidad. Ciertamente, el mito no reivindica ser un relato definitivo sobre la realidad, sino ser la expresión de nuestra comprensión limitada de esa realidad, transformándose en un relato que narra una historia que da sentido a nuestras experiencias. Dicha premisa conlleva al principio voegelianiano de que el mito nunca puede ser reemplazado por el conocimiento definitivo, pues el relato mítico, como “experiencia pre-noética”, expresa una apariencia de verdad que promueve el razonamiento de ese conocimiento a partir de las “experiencias noéticas” y la unidad entre la vida del hombre y el terreno trascendental divino.

Entonces, el mito no puede ser nunca no-verdad porque no existiría a menos que tenga su base experiencial en los movimientos del alma que ha simbolizado el hombre (Cfr. VOEGELIN, 1956, p. 184). Ahora bien, con el desarrollo científico que se da en la evolución de la historia, particularmente con el avance de las ciencias exactas, sobre todo con lo desarrollado por el positivismo en el siglo XIX, se cuestiona el lenguaje simbólico del mito que trata de arrebatar la unidad de la conciencia humana inmanente

con la trascendentalidad divina. Por ende, la articulación de significado de la conciencia demanda el uso de símbolos míticos, entendidos como símbolos que comunican la participación de la conciencia humana en una realidad que trasciende la comprensión del hombre. He allí un aspecto fundamental de la teoría de la historia de Vico que observó Voegelin, pues, a semejanza de lo que se ve en la imagen que ilustra la portada de la *Ciencia Nueva* de 1744, es la Providencia la que ilumina la mente del hombre para que este trate de comprender la realidad, no quedándose en la mera inmanencia.

El mito como origen del conocimiento

Voegelin considera fundamental la experiencia filosófica como un evento óntico, siempre que sea entendida como la ocasión del ser en el campo de las tensiones históricas (Cfr. VOEGELIN, 1978b, p. 124). Se debe recordar que toda experiencia de la conciencia se circunscribe a un contexto histórico determinado, sea de carácter pre-noético (mitos y símbolos) o noético. De esta forma, la experiencia filosófica es la constante tensión entre lo temporal y lo trascendental, además de entre lo desconocido y lo conocido. Esto, para Voegelin, explicaría la “necesidad de un mediador que reporte e interprete a los dioses sobre lo que pasa con los hombres y a los hombres, lo que ocurre con los dioses” (VOEGELIN, 1978b, p. 128). La inmanencia del mundo de las cosas y el tiempo del mundo inmanente no son primeramente experimentados; más bien, son indicios para una compleja realidad que se vuelve visible en su propia estructura cuando, por medio de la filosofía, uno reconoce su posición en las tensiones entre tiempo y eternidad (Cfr. VOEGELIN, 1978b, p. 132).

El lenguaje cognitivo de las experiencias de Voegelin queda reflejado en observar la realización del logos, una vez que se haya hecho visible, la que proporcionaría, junto con la comprensión noética de sí mismo, el criterio para juzgar distintos tipos de órdenes (Cfr. VOEGELIN, 1978b, p. 130). Como se observó, uno de los elementos por los cuales Voegelin valoriza en gran medida la obra viquiana está en la observación de cómo los mitos desencadenan el conflicto político. Esto es fundamental para la Historia de las Ideas Políticas que elaboró Voegelin, pero también para posicionar a Vico dentro de ella.

Para el autor alemán, todos los hombres son igualmente excitados por el cuestionamiento, pudiendo expresarlo por medio del mito o de la filosofía (Cfr. VOEGELIN, 1978d, p. 157). De hecho, el *philomythos* debería existir junto al *philosophos* para comprender los mitos como acto de cuestionamiento.

La ciencia comienza por la existencia precientífica del hombre, por su participación en el mundo con su cuerpo, alma, intelecto y espíritu, por la comprensión que tiene en todas las regiones de la existencia y que está asegurada debido a que su propia naturaleza es epítome. De esa participación cognitiva primaria, inflamada de pasión, surge la ardua vía, el *methodos*, hacia la consideración desapasionada del orden de la existencia en la actitud teórica (VOEGELIN, 2006, p. 18).

Al respecto, es necesario recordar la premisa voegeliana que indica que el mito permite el surgimiento de la filosofía o de la ciencia. Aun así, mito o filosofía, como expresiones simbólicas de la experiencia de cuestionamiento y participación, equivalentes entre sí, ninguno logrará el total conocimiento de la verdad (Cfr. VOEGELIN, 1978d, p. 157-58). De la misma forma, enfatizo que Vico observó el carácter limitado del conocimiento humano respecto de la totalidad de la realidad, así como resalto el hecho de que consideró la formación de los mitos como antecedente de la ciencia. Voegelin señala que “no ganamos nada con pretender que el símbolo mítico representa un objeto de conocimiento. Más bien, deberíamos preguntarnos sobre la experiencia que ha suscitado el símbolo mítico, a la luz de la cual ese símbolo parece significativo” (VOEGELIN, 1978b, p. 131). En consecuencia, se debe examinar el proceso humano por el cual se ha simbolizado de manera significativa un determinado hecho.

De acuerdo con Voegelin, la historia está constituida por conciencias, por lo cual el logos de la conciencia decide qué es y qué no es históricamente relevante. Sin embargo, mantiene la premisa de dar importancia a los símbolos de los mitos, pues, para él, serían expresión de la misma conciencia, por la cual el mismo que piensa se encuentra a sí mismo (Cfr. VOEGELIN, 1978e, p. 159). Esta premisa es fundamental para Voegelin, pues habría obligado a los filósofos a desarrollar símbolos específicos para referirse a la realidad. De esa forma, la presencia del mito en la filosofía no habría sido un descarrilamiento metodológico, sino el trasfondo y fundamento de la misma filosofía (Cfr. BALLACCI, 2007, p. 20).

Mito y orden social: historiogénesis

Para Voegelin, cada sociedad está constituida por una comprensión del orden basada en sí misma. Cada sociedad en la historia produce símbolos que expresan una experiencia de orden. Voegelin llamó esos actos de propia interpretación, que se hallan en la realidad política, “interpretaciones no noéticas” (Cfr. VOEGELIN, 1978d, p. 146). Los mitos, como expresiones no noéticas de la realidad, precederían históricamente

a las “interpretaciones noéticas”. Éstas, con el paso del devenir histórico buscarían reformar a aquellas, pero no podrían reemplazarlas. De hecho, no habría interpretación noética que emerja independientemente de la consideración de orden de una sociedad determinada. Por ende, la noesis que explicita Voegelin surge en una relación de tensión de la misma conciencia que cada sociedad tiene de sí misma, teniendo como consecuencia la tensión histórica entre filosofía y mito, entre filosofía y teología y entre filosofía e ideología (Cfr. VOEGELIN, 1978d, p. 144-145).

Al respecto, es pertinente agregar a este análisis la idea de “historiogénesis” que tuvo Voegelin. Esta se puede comprender como una construcción lineal de la historia en la cual los eventos ocurrirían en un determinado lugar sobre una línea irreversible del tiempo centrada en el presente del autor que interpreta la realidad. Sería algo parecido a una forma de especulación sobre el mito en lugar de lo “histórico”. Como si lo mitológico quedara fuera de la historia. Sin embargo, puede ser considerada como una serie de conciencias históricas que se diferenciarían en cada uno de los contextos (Cfr. THOMPSON-UBERUAGA, 2018). Lo lineal sería más bien una forma de historiogénesis: el origen de la historia y su devenir estarían en la conciencia humana. En este punto, identificamos una similitud con el *verum ipsum factum* viquiano, pues la conciencia del hombre permitiría la expresión humana, sea mítica o noética.

El origen de la historia está en la conciencia humana, que traslada una fase del terreno de su búsqueda de la verdad a la distancia del pasado. La búsqueda, sin embargo, ocurre en una sociedad y el punto de partida siempre puede ser solo un conocimiento tradicional que se experimenta como insatisfactorio (VOEGELIN, 1978e, p. 153).

En la misma línea de la comprensión del *verum ipsum factum*, Voegelin nos señala que el área de la realidad en la cual se produce la participación humana para producir cambios es la historia, área en la cual los cambios se dan por el acaecer de la “experiencia noética”. Esta situación conllevaría un entendimiento de la historia como un campo de una estructura racional capaz de ser estudiada (Cfr. VOEGELIN, 1978c, p. 178).

La historia se convierte en un campo de realidad estructuralmente inteligible en virtud de la presencia del único terreno en el que participan todos los hombres, sin importar cuán diferentes sean sus experiencias de participación (VOEGELIN, 1978c, p. 178-179).

Tal como Voegelin observó, algunos hombres, por naturaleza noble definida, son capaces de comprender la realidad y simbolizar o conceptualizar de manera correcta dicha realidad (Cfr. VOEGELIN, 1998, p. 138). Con relación a ello, es fundamental la consideración del *homo faber* que nos ha presentado Vico, no solo desde el punto de vista material, sino también respecto a la comprensión simbólica o real que dicho hombre hace. Además, es notable la mención a la naturaleza noble capaz de realizar un análisis más apropiado de la composición cósmica de la realidad, los creadores de mitos que observaba el filósofo alemán en la obra viquiana, pues, ciertamente, el napolitano considera este punto fundamental para el establecimiento del orden político histórico y su consiguiente conflicto social. Tal como Voegelin lo ha notado en la *Nueva Ciencia de la Política*, “Cuando una minoría creativa, en palabras de Toynbee, se convierte en minoría dominante, corre peligro de que la reemplace una nueva minoría creativa” (VOEGELIN, 2006, p. 67). De esta forma, es necesario buscar una reactivación en el estudio del lenguaje, la segunda etapa meditativa de Vico que Voegelin observó, pues se debe reactivar la búsqueda de los orígenes de los pueblos junto con las interpretaciones que han tenido a lo largo de su historia. En torno a ello, Voegelin observa que:

el orden de la sociedad no existe de manera automática, sino que debe fundarse, preservarse y defenderse, [entonces] aquellos que están del lado del orden representan la verdad, mientras que sus enemigos representan el desorden y la falsedad (VOEGELIN, 2006, p. 72).

Por supuesto que al momento de analizar qué es verdadero o falso, las representaciones pueden producir una serie de malentendidos para comprender la realidad. Este desafío lo tuvieron Vico y Voegelin, de allí la búsqueda de una cierta estructura para el análisis del lenguaje con relación a la verdad. Con respecto a nuestra imagen de la realidad dada por los mitos o la filosofía, “[...] uno hace la metáfora de una ‘imagen’ demasiado literal, olvidando que las ‘imágenes’ son los símbolos que ayudan a los hombres a expresar sus respectivas experiencias de participación” (VOEGELIN, 1978e, p. 165). Esto puede acarrear la pretensión filosófica de manipular los símbolos pre-noéticos como si fueran proposiciones o verdades eternas encontradas por la filosofía. Por otro lado, la realidad está en constante relación con las verdades diferenciadas de la conciencia. Esta es realidad de participación humana y esa realidad es caracterizada por una presencia de una experiencia que coloca fases de grados inferiores de verdad tras de sí, como el pasado (Cfr. VOEGELIN, 1978e, p. 165). Este es el problema que observamos, por ejemplo, en el akme que analiza el mismo Voegelin en la propuesta de Vico.

En la medida en que esa inmanentización avanzó de manera experiencial, la actividad civilizacional se convirtió en una tarea mística de autosalvación. La fuerza espiritual del alma que en el cristianismo se dedicaba a la santificación de la vida ahora podía volcarse a la creación más atractiva, tangible, y, ante todo, mucho más fácil, del Paraíso terrenal (VOEGELIN, 2006, p. 158).

El anterior diagnóstico histórico de Voegelin es muy similar al movimiento de maduración civilizacional que se observa en la idea espiral de la historia desarrollada por Vico, aquella idea sobre el cuestionamiento de los orígenes que hace insostenible la decadencia de un pueblo, pero que, gracias a elementos providenciales, permite el devenir histórico. Entonces, tal como lo desarrolló el filósofo napolitano, Voegelin diagnosticó la necesidad de reestudiar la historia bajo la perspectiva del lenguaje mítico, “o poesía, y de las instituciones civiles, tal como lo expresó el hombre en su creación irreflexiva en el curso de su existencia histórica en comunidad, [como] la fuente fidedigna para comprender el espíritu humano y su lugar en el cosmos” (Cfr. BERGBAUER, 2019, p. 128).

Consideraciones finales

A partir de lo expuesto, lo primero a destacar es que, tanto en Vico como en Voegelin, existe una crítica al cientificismo imperante, al cartesianismo y al positivismo, respectivamente, basada en la revalorización de las ciencias del espíritu. De esa forma, al tratar de comprender la antropología viquiana, Voegelin coincide con el napolitano al observar el carácter limitado que tendría el hombre para comprender la totalidad de la realidad. Esta concepción determina que la historia no sea entendida como un curso autosuficiente con un significado inmanente, sobre todo a partir del desarrollo de una filosofía de la historia que toma como base la participación humana en el campo experiencial por medio de la conciencia en torno a lo pre-noético y lo noético.

En ese sentido, las “experiencias pre-noéticas” y los simbolismos voegelianos son similares a los creadores de mitos de Vico, considerándose a éstos como los poetas en el contexto de los primeros hombres que simbolizaron las primeras experiencias. Esto es fundamental para la recepción del postulado viquiano *verum ipsum factum* en la “participación” voegeliana que da pie al devenir histórico, primero, en torno a la “experiencia pre-noética” y, posteriormente, respecto al “conocimiento noético”. En consecuencia, los mitos sentarían las bases para el posterior desarrollo noético de los filósofos. Esta influencia de Vico ayudaría a comprender la teoría de la historia de Voegelin.

Finalmente, Voegelin reconoció el aporte de Vico a la Historia de las Ideas Políticas basándose en la consideración que el napolitano hace de los mitos como generadores del conflicto político de las sociedades. Dicha apreciación explícita de Voegelin se vio plasmada en el desarrollo de la "historiogénesis", fundada en la interpretación que hace cada sociedad respecto al pasado, tal como Vico lo observó tomando el caso de la historia romana. Al respecto, si bien Voegelin cuestiona el método utilizado por Vico en la valoración del mito, no critica la esencia de lo que considera como mito, la vera narratio, sino su observación universal. Ahora bien, esto no quita valor a la interpretación positiva que hizo Voegelin de la obra de Vico, pues, en el contexto de la revalorización de las ciencias del espíritu, para el filósofo alemán, la obra del napolitano presentó la oportunidad de analizar, más allá de la inmanencia empírica, lo trascendente.

REFERENCIAS

BADILLO, Pablo. 1997. Scienza Nuova y The New Science of Politics. Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin. **Cuadernos sobre Vico**, Sevilla, v. 7, n. 8, p. 49-58. 1997.

BALLACCI, Giuseppe. **Eric Voegelin and Giambattista Vico: A Rethorical Reading**. Academia.edu, 30 ago., 2007. Disponible en: https://www.academia.edu/23048932/Eric_Voegelin_and_Giambattista_Vico_A_Rhetorical_Reading. Acceso en: 15 nov. 2020. Conferencia presentada en Annual Meeting of Political Association, Eric Voegelin Society, Louisiana. Citada con autorización del autor.

BALLACCI, Giambattista. Vico y Eric Voegelin: Fundamentos y lenguaje simbólico. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, v. 13, n. 43, p. 119-134. 2008.

BERGBAUER, Harald. Voegelin, lector de Vico. In: MONSERRAT, Josep; TORRES, Bernat (ed.). **Eric Voegelin: el arte de leer**. Barcelona: Katz, 2019. p. 117-140.

BERLIN, Isaiah. **Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder**. Princeton: Princeton University Press, 2013.

CAMPBELL, John. A Rethorical Interpretation of History. **Rethorica: A Journal of the History of Rethoric**, Oakland, v. 2, n. 3, p. 227-266, 1984.

CAPORALI, Riccardo. Lingua e politica in Vico. **Modernos & Contemporâneos**. Campinas, v. 3, n. 6, p. 289-304, 2020.

CASSIRER, Ernst. **Filosofía de las formas simbólicas: II.** El pensamiento mítico. Traducción de Armando Morones. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

COLLINGWOOD, R.G. **Idea de la Historia.** Traducción de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CROCE, Benedetto. **The Philosophy of Giambattista Vico.** Traducción de R.G. Collingwood. Londres: Howard Latimer Limited, 1913.

CROCE, Benedetto. **La filosofía di Giambattista Vico.** Milán: Bibliopolis, 1997.

FUNKENSTEIN, Amos. **Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century.** Princeton: Princeton University Press, 1986.

HOBBS, Thomas. **Leviatán, o materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.** Traducción de Manuel Sánchez Sarto. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

KEULMAN, Kenneth. **The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory.** Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1990. Disponible en: <http://www.evs.ugent.be/node/391>. Acceso en: 1 nov. 2021.

MORRISSEY, Michael. **Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

SHELLING, Friedrich. Philosophie der Mythologie. In: CASSIRER, Ernst. **Filosofía de las formas simbólicas: II.** Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 18.

THOMPSON-UBERUAGA, William. History and Place, Historiogenesis and Geogenesis. **VoegelinView**, 18, Oct. 2018. Disponible en: <https://voegelinview.com/history-and-place-historiogenesis-and-geogenesis/>. Acceso en: 15 nov. 2020.

USCATESCU, George. J. B. **Vico y el mundo histórico.** Madrid: Publicaciones del Instituto Luis Vives de Filosofía, 1956.

VICO, Giambattista. **Sabiduría primitiva de los italianos.** Traducción de Jacinto Cúccaro. Buenos Aires: Ediciones del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1939.

VICO, Giambattista. Del método de estudios de nuestro tiempo. **Cuadernos sobre Vico**, Sevilla, v. 9, n. 10, p. 401-436, 1998.

VICO, Giambattista. **Ciencia Nueva.** Traducción de Rocío de la Villa. Madrid: Tecnos, 2006a.

VICO, Giambattista. **Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones.** Traducción de José Carner. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006b.

VICO, Giambattista. **La scienza nuova.** Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744. Traducción de Vincenzo Vitelli. Florencia: Bompiani, 2012.

VOEGELIN, Eric. **Order and History.** Baton Rouge: LSU Press, 1956.

VOEGELIN, Eric. **Anamnesis.** Londres: University of Notre Dame Press, 1978a.

VOEGELIN, Eric. Eternal Being in Time. *In:* VOEGELIN, Eric. **Anamnesis.** Londres: University of Notre Dame Press, 1978b. p. 116-140.

VOEGELIN, Eric. Linguistic Indices and Type-Concepts. *In:* VOEGELIN, Eric. **Anamnesis.** Londres: University of Notre Dame Press, 1978c. p. 175-183.

VOEGELIN, Eric. Science and Reality. *In:* VOEGELIN, Eric. **Anamnesis.** Londres: University of Notre Dame Press, 1978d. p. 143-146.

VOEGELIN, Eric. The Consciousness of the Ground. *In:* VOEGELIN, Eric. **Anamnesis.** Londres: University of Notre Dame Press, 1978e. p. 147-174.

VOEGELIN, Eric. **Autobiographical Reflections.** Baton Rouge: LSU Press, 1989. Disponible en: <http://www.evs.ugent.be/node/391>. Acceso en: 1 nov. 2021.

VOEGELIN, Eric. Giambattista Vico. La Scienza Nuova. *In:* VOEGELIN, Eric. **The Collected Works of Eric Voegelin.** Columbia: University of Missouri Press, 1998. p. 82-148.

VOEGELIN, Eric. **Die neue Wissenschaft der Politik: eine Einführung.** Munich: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

VOEGELIN, Eric. **Nueva ciencia de la política.** Traducción de Joaquín Ibarburu. Buenos Aires: Katz editores, 2006.

WEBB, Eugene. **Eric Voegelin: Philosopher of History.** Washington: University of Washington Press, 1981. Disponible en: <http://www.evs.ugent.be/node/391>. Acceso en: 1 nov. 2021.

INFORMACIONES ADICIONALES

BIOGRAFÍA ACADÉMICA

Académico del Centro de Estudios Generales de la Universidad de los Andes, Chile. Licenciado en Historia y Magister en Historia (PUCV). Magister en Filosofía y doctorando en Filosofía (Universidad de los Andes). Me intereso en la Filosofía de la Historia, la Historia Política y la Filosofía Política desarrollada en la Edad Moderna. He hecho diferentes conferencias sobre la obra de Maquiavelo, Spinoza, Hobbes y Vico. Entre otros, he publicado el capítulo de libro "La finalidad de la comedia en Maquiavelo: el ejemplo útil de la representación" (2013) y el artículo "Contracorriente: Maquiavelo y la Filosofía de la Historia" (2015).

DIRECCIÓN PARA CORRESPONDENCIA

Monseñor Álvaro del Portillo 12.455, Tercer piso del Edificio de Biblioteca, Las Condes, Santiago, Chile.

FINANCIACIÓN

No se aplica.

CONFLICTO DE INTERESES

Sin conflicto de interés declarado.

APROBACIÓN DEL COMITÉ DE ÉTICA

No se aplica.

MÉTODO DE EVALUACIÓN

Sistema doble ciego de revisión por pares.

EDITORES RESPONSABLES

Flávia Varella - Editor jefe

María Inés Mudrovcic - Editor ejecutivo

DERECHOS DE AUTOR

Sebastián Guerra.

LICENCIA

Este es un artículo distribuido en acceso abierto bajo los términos de la [Licencia Creative Commons 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



HISTORIA DE REVISIÓN POR PARES

Recibido: 18 de marzo de 2021.

Aprobado: 22 de julio de 2021.