

UNA LECTURA COMPLEMENTARIA EN TORNO A LA INCIDENCIA DEL PENSAMIENTO VIQUIANO EN LA OBRA DE VOEGELIN.

Pablo Badillo O'Farrell



Este estudio bibliográfico y crítico es un apéndice correspondiente al ensayo de P. Badillo titulado “*Scienza Nuova y The New Science of Politics: Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin*” (*Cuadernos sobre Vico*, 7/8, 1997), donde ahora el mismo autor extiende sus reflexiones a propósito de la reciente edición del libro de Voegelin titulado *La ‘Scienza Nuova’ nella storia del pensiero politico*.

This bibliographical and critical study is an appendix to P. Badillo’s paper “*Scienza Nuova y The New Science of Politics: Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin*” (*Cuadernos sobre Vico*, 7/8, 1997) in which the same author expands his reflections on the event of the recent publication of Voegelin’s book *La ‘Scienza Nuova’ nella storia del pensiero politico*.

Estando ya en los últimos compases de su realización el último número de los *Cuadernos sobre Vico*, en el que publicábamos “*Scienza Nuova y The New Science of Politics: Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin*”¹, llegó a nuestras manos la edición italiana del libro de Voegelin titulado “*La ‘Scienza Nuova’ nella storia del pensiero politico*”, que se correspondía con el capítulo respectivo de la “*History of Political Ideas*”, que fue dejada inédita por nuestro autor a su muerte, y que sólo en 1997 comienza a publicarse de forma completa y escalonada por la Universidad de Missouri, de la que están previstos para este año los dos primeros tomos, dedicados a la Antigüedad clásica y al Medievo, por lo que la edición de la parte dedicada a Vico se publica antes en italiano que en su redacción original en lengua inglesa².

Hasta este momento se había tenido que recurrir a fuentes indirectas, o bien a la posibilidad de la utilización de alguna copia obtenida de los fondos inéditos dejados por Voegelin a su fallecimiento, pero ya hoy cabe apreciar plenamente su perspectiva sobre el autor napolitano en relación con la evolución de la filosofía política.

Es cierto que, aparte de nuestro artículo antes mencionado, ya se había hecho hincapié en esta posible incidencia o reflejo por parte de otros autores, ya mencionados en el trabajo antes dicho, pero lo cierto es que a partir de ahora la perspectiva que puede tomar ésta resulta distinta por poderse apreciar la perspectiva voegeliniana dentro de una visión de globalidad. Ya Jürgen Gebhardt, en la Introducción a esta edición italiana que nos ocupa, refiere de entrada cómo vamos a poder apreciar en la composición voegeliniana una consideración de Vico radicalmente distinta a la que había sido

moneda común durante decenios, sobre todo en los inmediatamente anteriores a la redacción de la misma, especialmente entre los teóricos italianos, Croce y Gentile en concreto, de considerarlo como un claro antecedente de los idealistas alemanes, Kant y Hegel en particular, añadiendo a ello una visión secularista de su pensamiento, si bien ésta última ha continuado dándose de manera casi absolutamente dominante, si exceptuamos a los autores católicos, circunstancias ambas que van a ser invertidas por Voegelin en su estudio³.

En primer lugar se puede apreciar en la lectura voegeliniana de Vico una perspectiva en la que cabe destacar el hecho de que la obra del napolitano estudiada no tiene claros perfiles que hagan referencia a la filosofía de la política, ya que la "*Scienza Nuova*" en la parte publicada, como refiere Voegelin, solamente llegó a tratar los aspectos propios de la metafísica. A lo que, como refiere el antecitado Gebhardt, hay que unir el dato de que la mayoría de la literatura especializada considera a Vico como apolítico, si bien tal extremo resulta quizás inadecuado, porque tal cosa resultaría cierta si se produjera una identificación del fenómeno de lo político con los conceptos de dominio y poder, en cuyo caso sería cierta tal imputación; pero si se considera lo político con una perspectiva más amplia, en el sentido de una *philosophia perí anthrópina*, en ese caso Vico tiene una auténtica y profunda filosofía de lo político, y de ello es de lo que se ocupó Voegelin⁴.

Voegelin parte en su análisis sobre Vico del estudio de la famosa fórmula *verum esse ipsum factum*, de la que afirma resulta necesario tratarla de manera cronológica, ya que si atendemos en principio a una perspectiva filológica nos encontramos con que en Roma se puede decir que los términos *verum* y *factum* eran plenamente intercambiables. Tal identificación partía del uso sinónimo de los términos *intelligere* (comprender), *perfecte legere* (leer perfectamente) y *aperte legere* (conocer abiertamente). Y es así porque el término *cogitare*, afirma Voegelin, encerraba una mayor dignidad, ya que significaba pensar o creer.

Es importante la lectura que Voegelin hace de este ámbito conceptual, porque nos encontramos con que parte de que las palabras son símbolos de las ideas y y las ideas símbolos de las cosas, por lo que de ello se sigue que leer significa ir asumiendo los elementos de la escritura que hagan factible la composición de las palabras, mientras que comprender significa asumir los diferentes elementos de las cosas, a efecto de componer una idea perfecta. Por ello para Vico, según afirma Voegelin, la comprensión perfecta puede ser obtenida solamente a través de la identidad del hecho y la idea⁵.

A renglón seguido Voegelin entra en una disquisición a efecto de diferenciar lo distinto que resultan los conocimientos divino y humano. Dios es *primum verum*, y nos extendemos en este asunto por creer que resulta altamente interesante para planteamientos viquianos posteriores subrayados o enfatizados por Voegelin, o que van a sustentar su propia interpretación, porque es asimismo *primum Factor*. Y en tanto el conocimiento consiste en la composición de cosas, hay que destacar que la mente del hombre es capaz solo de pensar *-cogitare-*, mientras la comprensión real *-intelligentia-* es reservada a Dios. Por ello Dios lee las cosas perfectamente en cuanto las contiene y ordena, mientras que el hombre, con su mente finita, solamente puede pensarlas. Ello es así, porque el hombre participa de la razón, pero no la posee. Por lo que acabamos de referir, resultaba plenamente posible que para los latinos cupiera, como hemos dicho, la plena identificación entre *verum* y *factum*, pero desde la perspectiva cristiana ésta ya no es factible al surgir el mundo como algo creado *ex nihilo*. Por lo mismo en el cristianismo hay que distinguir entre *verum creatum* y *verum increatum*, y sólo el *verum creatum* es el que puede ser identificado con el *factum*, mientras que *increatedum* no es *factum*, sino *genitum*⁶.

Esta amplia consideración respecto a la perspectiva viquiana tiene su explicación en el hecho de que, para el napolitano, el filósofo en su proceso de creación especulativa no debe sustentarse en la meditación reflexiva, sino que lo que debe hacer es buscar el apoyo en los símbolos, símbolos de carácter no reflexivo que le son ofrecidos por la historia, y que pueden estar representados en el lenguaje o en los mitos. De aquí es de donde cabe resaltar la importancia que el enfoque filológico tiene para Vico en la consideración inicial de cualquier asunto. Pero a esta primera consideración metodo-

lógica hay que unir un segundo paso, que radica en comprender de forma especulativa los diversos símbolos con los que debemos tratar. Anteriormente se hizo mención a la “supuesta” anticipación por parte de Vico de las teorías kantiana o hegeliana, como habían pretendido Croce o Gentile, circunstancia que ya decíamos con Voegelin, cual subrayaba Gebhardt, parece una visión nacionalista excesiva, pero dentro de la corriente idealista alemana a quien sí va a anticipar en su filosofía del mito va a ser al “olvidado” Schelling.

Esta doble consideración sirve a Voegelin para incidir, de manera llamativa, en una lectura que se centra de forma especial en la perspectiva o en la posible proyección política de la teoría viquiana. Ésta cabe estimarla sobre la base de una serie de factores que con la Modernidad han incidido de forma especial en la consideración del hecho político, cuales pueden ser el intento de una científicización –o incluso matematización o geometrización– del estudio de lo político, el surgimiento de una nueva idea del hombre con el Renacimiento, y especialmente con la Reforma, y además una ampliación clara del horizonte de lo histórico.

Esta enumeración de nuevas perspectivas, especialmente incidentes sobre el hecho político, producía unas claras consecuencias que tuvieron la esperada respuesta en la teoría viquiana.

El primer dato a subrayar pasa por el hecho de que con éstas se producía un clarísimo ataque al fenomenalismo, pero parecía difícil realizar una consideración de la política obviando la existencia de fenómenos, lo que no quiere significar que el napolitano esté defendiendo una posición “pre-positivista”, sino que con una construcción teórica de carácter neoplatónico está defendiendo la necesaria conexión entre ideas y fenómenos, en base a su idea, y ello resulta primordial, de *naturaleza*.

Pero este primer ataque a la perspectiva metodológica mencionada se completa con un fuerte rechazo de la idea del *cogito ergo sum* cartesiano. En este afán especulativo cartesiano, Vico aprecia un síntoma propio de la que él denomina “barbarie de la reflexión”, que es propia de esta crisis, y que conduce a una renuncia de otros elementos creativos como el mito, la poesía o las instituciones, en una palabra elementos de carácter simbólico, que como es claro preanuncian al antecitado Schelling, en el sentido de buscar una filosofía del inconsciente⁷.

Cuando anteriormente hemos referido el tercer elemento que distorsionaba, desde la perspectiva de la Modernidad, la consideración del fenómeno político o bien que precipitaba su crisis, cual era la ampliación del horizonte histórico, y que condujo a muchos a interpretar ésta desde una perspectiva absoluta y exclusivamente mundana, encontró su opuesto en la teoría viquiana, que traspuso a su perspectiva de la historia su teoría de la naturaleza. Esta trasposición suponía el obviar la consideración de la humanidad de forma abstracta, como iba a hacerse por los ilustrados, y centrarse en cambio en un pueblo, ya que es éste el que el napolitano piensa que sirve para apreciar la posible proyección de realidades propias de la naturaleza en él mismo, cuando se trata de analizar una determinada evolución, cambio o desarrollo en el tiempo.

Con esta trasposición del modelo viquiano de la naturaleza sobre el hecho histórico –modelo por otra parte, como decíamos antes, de corte neoplatónico– se llegaba a la posibilidad de considerar la historia en dos niveles distintos, uno de carácter sagrado referido al significado último de la misma, y otro segundo y más próximo que supone dejar de considerar los acontecimientos profanos como un conjunto de hechos insignificantes, en tanto tienen relación con el dato último de carácter sacro.

Esta perspectiva no suponía, afirma Voegelin, intentar cambiar la perspectiva cristiana de la Historia, sino que lo que “buscaba era establecer una *historia ideal*, un curso de la historia *típico*, que pueda ser observado *empíricamente* en cuanto curso seguido por las naciones en su historia”⁸. Esta construcción produce, como es obvio, una serie de posibles identificaciones o supuestos anticipos con respecto a la filosofía de la historia hegeliana, aunque tales pueden ser quizás más aparentes que reales, por los motivos que posteriormente se referirán.

La visión viquiana del hombre y de la Historia tiene una serie de elementos cristianos que, lógicamente, se quiebran de forma plena con esas anticipaciones hegelianas recién mencionadas. El hombre para Vico, con claras memorias agustinianas, tiene una serie de peculiaridades que lo igualan

a Dios, pero con la particularidad de estar compuesto de cuerpo y mente. Dios es, con palabras agustinianas, *posse, nolle, velle infinitum*, mientras que el ser humano, por esos dos elementos que lo conforman –cuerpo y mente–, y las peculiaridades de ambos, no puede ser otra cosa que *nosse, velle, posse finitum quod tendit ad infinitum*. El hombre, en cuanto procede de Dios, tiende a volver a Él.

Esto último resulta de importancia manifiesta en la antropología viquiana por el hecho de que este origen y posible deseo de vuelta al Creador tiene sus reflejos no sólo en el perfil del hombre, sino también en su proyección política. La caída producida por el primer pecado del hombre produce, según Vico, que aquí sigue los pasos teóricos de Agustín de Hipona, una contradicción entre el *nosse* y el *velle*, y esta contradicción que surge es lo que conocemos como concupiscencia, la cual por su parte genera amor a sí mismo (*amor sui*), y la aparición de éste produce que el individuo se mueva en numerosas ocasiones por motivos utilitaristas.

Este último dato ha tenido una clara proyección sobre la psicología y la teoría política del siglo XVII, en cuanto la estructura sociopolítica es entendida en base a satisfacer una serie de aspiraciones utilitarias de los diversos individuos que viven en una determinada colectividad. Este es uno de los puntos en los que Vico va a hacer más hincapié en su oposición a la teoría emergente, y lo va a hacer subrayando la imposibilidad del hombre de romper los lazos con Dios, su Creador, y la necesidad de mantener una línea de contacto continuo entre Dios y el hombre, la cual para Vico está representada de forma clara, afirma Voegelin, por la Providencia.

Ahora bien, hay que intentar combinar la posible aspiración utilitarista con la idea de justicia, en cuanto resulta difícil deducir ésta –la justicia– del interés, porque como subraya Vico, el interés utilitario es la *ocasión* de la justicia, pero no su *causa*, “distinción fundamental no advertida por Grocio” [*Scienza Nuova*”, § 46]⁹.

Llegado a este lugar, y por seguir la línea mantenida por Voegelin en su libro, puede decirse que es a partir de aquí, o al menos así lo subrayaríamos, donde inicia el tratamiento de aquellos puntos que para él resultan nodales en la teoría viquiana.

Hay que detenerse en el hecho de que, aunque el hombre se encuentre tanto desde el punto de vista psicológico, como desde la perspectiva política, absolutamente desorientado, en el sentido “aparente” de haber perdido la referencia trascendente de su vida, en cambio en el plano profundo de su propia realidad esencial tal circunstancia es un puro espejismo, ya que el individuo sigue absolutamente unido a dicha realidad trascendente por medio de su propia *ratio*, pero es que además en la propia situación del hombre en el conjunto de la Creación tampoco aparece una clara separación del Creador, ya que Él por medio de la Providencia participa en la propia realidad del hombre.

Con ésto Voegelin lo que pretende aportar es la idea de que aunque se produzca una rebelión contra el espíritu, éste no puede, ni de hecho lo hace, resultar abolido. Nuestro autor llega a decir más, ya que afirma que la revuelta que se produce contra el espíritu acaba adoptando la misma forma de éste, y pone como ejemplo más llamativo el del intento de refutar la historia sagrada en su forma cristiana, pero que no resulta sustituida por un nuevo constructo formal en el que prime la metodología empírica, sino por otra nueva historia sagrada, pero ahora de corte “progresista”. Lo que resulta cierto, por otra parte, es que aparte de esta realidad espiritual irrevocable, existen una serie de necesidades de carácter utilitarista, sin las que difícilmente podía explicarse el propio “curso” de la realidad. Aquí es donde hay que establecer el elemento que sirva de nexo de unión entre ambos, el espíritu y las necesidades utilitarias, que puede ser la Providencia viquiana o la *List der Vernunft* hegeliana, pero esto último con lo que tendrá directa relación será con nuestra posición metafísica de carácter general¹⁰.

Aquí es donde parece idóneo situar el tratamiento otorgado por Vico, y como reflejo por Voegelin en su tratamiento del pensamiento del napolitano, al concepto de “*recursus*” y también al de “*ricorso*”.

Hemos hecho referencia a los dos términos porque ambos, a pesar de su aparente sinonimia, tienen un contenido conceptual diferente. El *recursus* es el curso de la Historia, que se mueve en el círculo que de Dios procede y a Dios retorna, mientras el *ricorso* es el curso histórico seguido por las diversas naciones tras la “Migración” acontecida en la Antigüedad, en términos viquianos. Y, como

subraya Voegelin, ambos conceptos a pesar de las aparentes similitudes no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro.

El otro gran concepto utilizado por Vico, y en el que Voegelin lógicamente se detiene, es el de *corso*. Ahora bien, si dicho concepto hubiera sido utilizado exclusivamente como el camino que va desde el surgimiento de un determinado pueblo hasta el momento de su disgregación, dicho concepto y sus posibles implicaciones resultarían asimismo bastante lineales en cuanto sería posible que uno fuera sucediendo a otro a lo largo del tiempo, pero tal realidad conceptual no es talmente así, ya que si a la idea de *corso* se le puede otorgar un valor para la Humanidad toda, en este caso no cabría prescindir de la historia sacra, y había que seguir en cierta manera el sendero inaugurado por Agustín de Hipona.

Basándose en la formulación del *corso* realizada en la *Scienza Nuova* "terza", según la cual éste no debe ser entendido en el sentido de una continua e ininterrumpida sucesión que se iría realizando *ad infinitum*, sino que existe una segunda significación de dicho término encaminada a asegurar la existencia del cristianismo, podemos encontrarnos con esa posible línea de continuación entre el autor de *De civitate Dei* y el filósofo napolitano. Con el instrumento conceptual del *ricorso* no puede hablarse en modo alguno de que exista una ruptura respecto de la periodización de la historia realizada por San Agustín, ya que la idea del retorno a Dios queda absolutamente preservado. Así Voegelin llega a afirmar, para sostener este paralelismo, que "visto en la perspectiva agustiniana de la historia, el recurso es la estructura natural del *saeculum senescens*; mientras, visto en la perspectiva viquiana de la historia, el *ricorso* es el instrumento de la Providencia para la perpetuación histórica del *recursus*"¹¹.

De esta afirmación Voegelin saca la conclusión que Vico, con su teoría de los *corsi*, no pretende dar una respuesta a la marcha de los acontecimientos históricos, desde su origen mítico hasta su disolución en el tiempo, sino que lo que busca es dar una respuesta satisfactoria a su afán de fundamentar y dar una clara solución al problema de la historia universal en el sentido agustiniano del término.

No obstante Voegelin pone una clara objeción a la construcción viquiana, en cuanto que para apreciar la posible incidencia del *ricorso* para la aparición del *recursus* que condujera, cerrando nuevamente el círculo, al Creador, sería preciso analizar los diferentes *corsi* que a lo largo de la historia se han dado y en las más diversas latitudes, y de ello justamente es de lo que adolece el constructo viquiano, ya que se centra primordial, por no decir exclusivamente, en la historia de un pueblo, Roma. Esta circunstancia, la del enfoque único en un pueblo, produce que dicha lectura e interpretación pueda tener la consecuencia de proyectar las peculiaridades de dicho pueblo sobre las conclusiones generales obtenidas. Así si Roma se caracteriza por ser un pueblo *senescens*, por utilizar el término viquiano, o hay que enfatizar en la lectura viquiana del *corso* de Roma la importancia de una *Götterdämmerung*, por utilizar el término voegeliniano, o nos tenemos que apresurar a confirmar la condición incompleta de dicha perspectiva, a pesar de tener que admitir el carácter paradigmático de Roma para la cultura occidental.

Ahora bien, trasponiendo esta perspectiva al ámbito de lo genérico, nos encontramos con que pueden aparecer incertidumbres cuando se trata de formular el principio viquiano fundamental de la nueva ciencia, a la que pretende dar formulación el napolitano. Ya con anterioridad se habló de la posible condición o apariencia neoplatónica del planteamiento viquiano, en el sentido de que cabía apreciar dos niveles claramente diferenciados, ya que el mundo civil ha sido creado por los hombres, pero donde se deben buscar los principios de esta creación es dentro de la propia mente humana. De esta forma se puede producir una clara trasposición del concepto de naturaleza al concepto de historia, y así mientras que Dios es el principio y artífice de la naturaleza, así el hombre es el auténtico artífice de la historia.

Estos últimos elementos sirven, desde la perspectiva de Voegelin, para confirmar que la filosofía de la política que existe en la obra viquiana, primordialmente en la *Scienza Nuova*, no es exclusivamente ello, sino también que aparece solapada con una metafísica, una filosofía del lenguaje, una filosofía de la historia y una teoría del arte. En este sentido a lo que Vico aspira es a un entendimiento de la política de carácter global, y por ello que la comprensión del papel del hombre en sus relaciones con los demás lo sea con una determinada cosmovisión.

De lo hasta aquí enumerado y analizado puede llegarse a una serie de conclusiones, pero parece lo más oportuno ceder la palabra a Voegelin para que sea él con su propia perspectiva el que enumere aquellos aspectos en los que se puede apreciar mejor la originalidad viquiana con respecto a las corrientes de pensamiento dominantes en el momento, y que lo hacen ser —como afirma Voegelin— creador de una nueva ciencia de la política.

El primer elemento destacable es su oposición a la ciencia natural, que buscaba convertirse en monopolística respecto al método a utilizar para conformar nuestro pensamiento, frente a la que Vico intenta restaurar la ciencia de la mente, en la que quepa la exuberancia de la imaginación.

El segundo dato de contraposición que Voegelin enfatiza como aportación novedosa de Vico es el enfrentamiento a la idea del *cogito ergo sum* cartesiano, ya que si se asumía exclusivamente esta perspectiva nos encontrábamos ante una visión “mutilada”, por incompleta, del ser humano. El hombre es esencialmente un ser histórico, y con esta visión se producía una aspiración a convertir al individuo en una entidad plenamente abstracta. Pero asimismo había que enfatizar otras potencias y capacidades creativas en el hombre, que van desde los ámbitos de creatividad propios de la fantasía, hasta la situación del hombre en la historia como heredero de un pensamiento mítico anterior. Tales extremos, con una perspectiva racionalista extrema, como apunta Vico, quedarían plenamente mutilados.

El tercer ámbito subrayado por Voegelin en el pensamiento viquiano es su claro enfrentamiento con el pelagianismo, que pudiera verse encarnado de forma emblemática en el pensamiento de Grocio. Vico no admite la idea de que el hombre sea bondadoso por naturaleza, sino que se inclina más bien por la idea de que el hombre sea entendido como un hombre “manchado” por el pecado, y que por ello es un ser desfalleciente que precisa de la ayuda de Dios. Frente a las posturas que encarnan las posiciones psicológica y política dominantes en los siglos XVII y XVIII, referidas al *amor sui* o a tendencias claramente utilitaristas, Vico representa una visión del mundo y de la política en la que el hombre precisa de la ayuda del Creador, que se manifestará a través de la *Providencia*.

El cuarto nivel en el que Vico va contracorriente es en su oposición a la teoría del contrato. Esta perspectiva puede ser entendida como un lógico corolario de la anterior, ya que si el hombre está “necesitado” de la ayuda divina, no puede aceptarse por tanto en sentido pleno la posibilidad de que en base a una visión “egofsta” o de *amor sui* pueda establecer un contrato en pie de igualdad con otros hombres. También en el mismo ámbito Vico anticipa la visión de Schelling que también reaccionó contra las mismas abstracciones.

El quinto y último plano subrayado por Voegelin en las tesis viquianas es su oposición al progreso. No puede decirse que su enfrentamiento sea justamente contra esta idea en sentido estricto, ya que la misma no había sido aún perfilada plenamente en tiempos del napolitano. Es más bien su oposición a la idea de autosalvación que parece que el hombre piensa que puede conseguir entendiendo la marcha de la historia en un sentido plenamente lineal. Vico, que es uno de los primeros autores que hace un diagnóstico de la crisis de la cultura occidental, pero que asimismo vio claro que toda civilización alcanza un período final de crisis y de agotamiento tras alcanzar su fase cenital, tenía lógicamente que estar en contra de esa fe “infantil” en el progreso, entendido como la panacea que solventaba todos los posibles problemas de un pueblo a lo largo de la historia¹².

Para Voegelin, como ya subrayábamos en nuestro artículo anterior, para situar la aportación viquiana en relación con la teoría política hay que detenerse inicialmente en un ámbito de carácter terminológico. Cuando Vico habla de “Ciencia Nueva” la denomina de tal forma porque considera que la perspectiva que primaba en las ciencias de ese momento histórico era ya de “ciencias viejas”. Para Vico, como enfatiza Voegelin, “viejas” son una serie de teorías que surgen en el siglo XVII y que se desarrollaron plenamente en los siglos XVIII y XIX. Ello es así porque para él el término moderno no tiene una connotación de carácter absoluto, sino que a una serie de teorías las van sustituyendo otras, y a unas teorías viejas las sustituyen otras nuevas.

Esta ciencia nueva, dentro de su perspectiva no lineal del desarrollo del espíritu, pasa, como afirma Voegelin, por una serie de elementos fundamentales. En primer lugar se recupera la antropología

agustiniana, que tiene la consecuencia por su propia esencia de considerar la estructura del curso histórico como un factor objetivo e irreducible en la historia. Esta consideración del curso histórico impide, lógicamente, la posibilidad de explicar el mismo en base a actuaciones individuales movidas por perspectivas en las que rijan las pasiones o los intereses utilitaristas.

Si se acepta esta perspectiva nos hallamos ante la imposibilidad plena de poder aceptar, dentro del ámbito de la ciencia política, la incidencia de factores biológicos, psicológicos, económicos en la conformación del significado histórico, pero además al concederle la importancia que el napolitano le concede al sentido común, éste hace que se sitúe el origen de la política en el mito y no en unos planteamientos de carácter racional y abstracto, como pretendían los pensadores racionalistas “modernos”, a los que Vico rebate.

Todas estas ideas, parciales al fin y al cabo, deben unirse en una de rango fundamental, que no es otra que afirmar la necesidad de entender que el *curso* de la historia en su totalidad, y no en sus diferentes fases, es lo que lo convierte en el instrumento idóneo de la investigación científica. Es cierto que tal *visión tenía antecedentes lejanos desde Platón y Polibio, hasta el propio San Agustín en la perspectiva cristiana, pero Vico introduce un elemento nuevo que no es otro que el de la perspectiva de la mente heroica*, que es la que permanece idéntica a lo largo de la historia y de unidad a la marcha del curso histórico.

Tal vez esta última aportación sea uno de los ámbitos en los que puede apreciarse una mayor debilidad en la teoría viquiana, en cuanto se refleja en la misma la óptica tan querida por él, y en cierta forma indidireccional, de considerar a Roma como el modelo o *topos* que podía servir para contrastar con cualquier otra realidad histórica, como se refirió con anterioridad¹³.

Hay no obstante una perspectiva novedosa sobre el acercamiento de Voegelin a la filosofía viquiana, digna de destacarse, hasta el punto quizás de merecer un estudio propio de más aliento y extensión que el presente, cual es la que sitúa dicha influencia dentro de un marco de construcción de pensamiento global de alguien que va pergeñando éste lenta y concienzudamente. Paul Caringella mantiene que la elaboración de la “ciencia nueva” (*new science*) por parte de Voegelin no surge exclusivamente en su obra de título *The New Science of Politics*, sino que comprende un largo período de cerca de cuarenta años, en los que el diálogo con una serie de autores va reflejándose en su propio camino intelectual; aquí es donde Vico juega un lugar importante. Este *iter* de pensamiento tiene importancia en la consideración de Voegelin como un exégeta que concede un lugar preponderante a la idea de *conciencia*.

El primer momento en el tiempo de esta evolución o búsqueda de una meta se encuentra en el manuscrito de Voegelin de 1930 “*Herrschaftslehre und Rechtslehre*”, y que hasta hoy permanece aún inédito, en el que el diálogo con San Agustín, Descartes y Husserl resulta plenamente esclarecedor. En él Voegelin, influido por el entendimiento de carácter meditativo de conciencia de corte agustiniano, se acaba asimismo alimentando de la noción clave del pensamiento husserliano de una conciencia constituida egológicamente y que va a aparecer en las “*Meditaciones cartesianas*” que se publicarán en 1931.

Y es justamente después de esta primera *Anamnesis*, como la denomina Caringella, cuando éste va a situar en el tiempo la incidencia del pensamiento viquiano en Voegelin. Esta va a ponerse de manifiesto en el análisis que hace de la *Scienza Nuova* y va a buscar y piensa que a encontrar en ella la base para, como afirma Frederick G. Lawrence, glosando al ya citado Caringella, pretender desarrollar un contraargumento contemporáneo a la pretensión de Hegel de haber cerrado una meditación última sobre la estructura de la Historia¹⁴.

Paul Caringella afirma textualmente que algo en la “modernidad” parecía buscar una “Ciencia Nueva” de la que Hegel parecía ser la forma final. “Pero, por su parte, Voegelin era consciente de que había algo erróneo en la meditación hegeliana”¹⁵, porque como afirma Voegelin en el texto ya varias veces citado y dedicado a Vico, y que sirve a Lawrence de hilo lógico para dar fuerza a la argumentación de Caringella:

"[...] él –Vico– había preservado la tensión cristiana entre la existencia trascendental de Dios y el mundo creado. Dios ha creado el mundo de su sabiduría, Dios se ha revelado a sí mismo al mundo a través del Logos, Dios guía al mundo a través de la Gracia y la Providencia –pero Dios no es el *anima mundi*, su existencia no es absorbida en el mundo. El no es absorbido en el mundo, y menos en una de sus partes, y en particular no lo es en la historia. La razón humana es la impronta de la *ratio aeterna* –por usar la frase de santo Tomás– pero no es la *ratio aeterna* misma. El mantenimiento de la tensión hace imposible, ontológicamente, una construcción de la historia como un proceso en el cual el Logos divino llega a su plena auto-realización reflexiva, y ello hace imposible, epistemológicamente, una filosofía gnóstica de la historia, de acuerdo con la cual el significado de la historia puede ser comprendido plenamente por la mente humana, porque en la conciencia reflexiva, espiritual, del pensador la identidad de la mente humana con el Logos histórico es alcanzada. Este es el decisivo punto de diferencia entre Vico y Hegel"¹⁶.

La visión de Caringella al considerar cuatro *anamnesis* –por utilizar un término muy usado por Voegelin– o meditaciones en el autor de *Order and History*, puede decirse que culmina en la lectura del *Timeo* en el capítulo final de *In Search of Order*, pero lo que viene a sintetizar es la posible línea de parentesco e influencia entre Agustín de Hipona y Voegelin, que se pone de manifiesto en la meditación final de nuestro autor, en el sentido de considerar que la Historia llega a ser claramente la Historia de la Visión y ésta es entendida como una Historia de la *Cognitio Fidei*. Aquí Voegelin lo que ha hecho ha sido extender el horizonte de la *fides quarens intellectum* agustiniana. En este largo camino se puede decir que la meditación voegeliana no es otra cosa que un trasunto moderno de los planteamientos del Obispo de Hipona. Y en este largo peregrinar hay una estación intermedia en la que Voegelin ha buscado inspiración y apoyo, y la ha encontrado en la obra del napolitano autor de la *Scienza Nuova*.

Tal perspectiva no debe hacernos pensar, como afirma Jürgen Gebhardt, que Voegelin pueda ser considerado como “un moderno Padre de la Iglesia”, ya que sería en cierta forma engañoso y además descentraría su propia figura y pensamiento, pero lo que no puede negarse en modo alguno es su idea de caracterizar la obra de San Agustín como la base en la que se ha sustentado la fundación de la civilización cristiana occidental, pero teniendo en cuenta que en la misma –el *opus* agustiniano– el elemento de carácter espiritual juega papel preeminente, es lógico por tanto que esto en ningún momento haya podido ser obviado u olvidado por Voegelin¹⁷. Y a su vez no es posible omitir, por otra parte, y para concluir, que toda la elaboración teórico-práctica del obispo de Hipona pasa en primer y destacadísimo lugar por su antropología filosófica, sobre la que se apoya y gravita toda construcción política posterior. En Voegelin va a acontecer algo similar, a pesar de la posible apariencia en contra, como decíamos al comienzo de este escrito, en el sentido de que no obstante carecer de una obra de carácter antropológico filosófico estricto, toda su evolución teórica se apoya en dicha base de manera profunda.

En Vico, como se ha dicho anteriormente, sucedió todo lo contrario, en cuanto que desarrolló una profunda antropología, pero careció de una obra filosófico-política en el sentido convencional estricto, lo cual, como también se refirió, no podía ni debía significar una ignorancia o carencia de dicho campo de interés, sino el detenerse en el primer escalón o paso de fundamentación. En este sentido es en el que Voegelin consideró al napolitano como fundamental para explicar, en base a dicho elemento de carácter esencial e ineludible, una posición que se sitúa contra la corriente en un determinado momento histórico y en relación con realidades elaboradas por el propio hombre, pero que busca la permanencia en lo esencial por ahondar sus auténticos cimientos en lo radical e inalterable.

NOTAS

1. Pablo BADILLO O'FARRELL: “*Scienza Nuova* y *The New Science of Politics*: Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin”. En *Cuadernos sobre Vico*, 7-8, 1997, pp. 49-58.

2. Eric VOEGELIN: *La "Scienza Nuova" nella Storia del pensiero politico* (Alfredo Guida editore, Napoli, 1996). En esta edición se hace referencia, como parecía evidente hasta 1997, a la edición de las *Collected Works* de Voegelin publicadas por Louisiana State University Press, y que continúan publicándose, pero los volúmenes correspondientes a la *History of Political Ideas* han comenzado a ser publicados, como se ha dicho, por Missouri University Press.

3. Jürgen GEBHARDT: "Una scienza della politica per la Modernità: l'interpretazione di Eric Voegelin della Scienza di Vico come 'A History and Philosophy of Humanity'". Introducción a *La "Scienza Nuova" nella Storia del pensiero politico*, edic. cit. pp. 11-12.

4. Jürgen GEBHARDT: *op. cit.* pág. 21.

5. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pág. 43.

6. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pág. 44.

7. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pp. 56-57.

8. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pág. 59. Las itálicas son de Voegelin.

9. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pág. 64.

10. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pp. 65-66.

11. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pág. 72.

12. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pp. 104-105.

13. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pp. pp. 106-108.

14. Frederick G. LAWRENCE: "The Problem of Eric Voegelin, Mystic Philosopher and Scientist". En Stephen A. McKnight and Geoffrey L. Price (editors): *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin* (University of Missouri Press, Columbia and London, 1997), pp. 35-58. Cita a la pág. 39.

15. Paul CARINGELLA: "Voegelin's *Order and History*: A *Civitas Dei* for the Twenty-first Century?" Comunicación presentada en la Conferencia habida en la Universidad de Manchester en Julio de 1994, con el título "Voegelin's Vision of Order and the Crisis of Civilization in the Twentieth Century", pág. 12. Recogido y citado por Frederick G. LAWRENCE, *loc. cit.*, pp. 36-42. Cita a la pág. 39.

16. Eric VOEGELIN: *op. cit.* pp.47-48.

17. Jürgen GEBHARDT: "The Vocation of the Scholar". En Stephen A. McKnight and Geoffrey L. Price (editors): *op. cit.* pp. 10-34. Cita a la pág. 13.

* * *

