



## **Giambattista Vico y Eric Voegelin: fundamentos y lenguaje simbólico**

Giambattista Vico and Eric Voegelin: Foundations and Symbolic  
Language

Giuseppe BALLACCI

*Universidad Autónoma de Madrid, España.*

### **RESUMEN**

En este artículo se propone una lectura de las obras de Giambattista Vico y Eric Voegelin, cuyo objetivo es evidenciar importantes puntos de contacto entre ellas, en particular en lo que se refiere a su acercamiento al tema del fundacionalismo. Para ambos autores la trascendencia del significado último de los fundamentos solo puede ser expresada a través de un lenguaje de naturaleza simbólica que, más que conceptualizar, evoca o alude, dejando así siempre incumplida su representación. Una visión de este tipo se enmarca en concepciones similares de las ciencias humanas que, contrariamente a ciertas tendencias reductoras de la Modernidad, intentan recuperar tanto la historicidad, como la profundidad de la condición humana. Es exactamente en este respecto hacia la contingencia y trascendencia de la política que reside el aspecto más valioso del legado de Vico y Voegelin.

**Palabras clave:** Vico, Voegelin, fundamentos, lenguaje.

### **ABSTRACT**

In this article we present a reading of the works of Giambattista Vico and Eric Voegelin, whose aim is to underline important commonalities among them, in particular regarding their approaches to the theme of foundationalism. For both authors the transcendence of the ultimate meaning of foundations can only be expressed through a symbolic kind of language, which rather than conceptualizing, evokes or alludes, therefore leaving always unfinished their representation. This kind of vision is rooted in similar conceptions of the human sciences that, contrary to some reductive tendencies in Modernity, intend to recover both the historicity of human condition and its deepness. It is exactly in these respectful attitudes towards the contingency and transcendence of politics that dwells the most valuable meaning of Vico and Voegelin's legacies.

**Key words:** Vico, Voegelin, foundations, language.

**INTRODUCCIÓN**

No se trata de una cuestión en absoluto fácil y aún así muy fascinante el intentar comprender las razones del porque, en un momento tan interesado por las cuestiones relacionadas con el lenguaje y los fundamentos de la moral y del conocimiento, pensadores como Giambattista Vico y Eric Voegelin, que sobre estos temas han escrito páginas de extraordinaria profundidad, no ocupan un lugar central en los debates entre los estudiosos de filosofía. En este escrito sin embargo abordaremos esta cuestión solo indirectamente, ya que nuestro objetivo será, más bien, lo de contribuir al esfuerzo de remediar esta deficiencia. Lo que propondremos será una lectura común de estos dos autores que, partiendo de un cuadro general sobre su respectivas concepciones de la ciencia, se desarrollará focalizándose en el análisis que estos ofrecen de la naturaleza simbólica del lenguaje con que individuos y comunidades construyen su visión de la realidad en general, y de los fundamentos de la moralidad y del saber en particular. En la conclusión explicitaremos el significado político de este particular aspecto de sus filosofías, mostrando su gran valor democrático.

**VICO Y VOEGELIN: EL REDESCUBRIMIENTO DE LA CIENCIA DEL MUNDO HUMANO**

Aunque sea cierto que el número de trabajos dedicados a analizar las relaciones teóricas entre Vico y Voegelin es irrisorio, y exiguo el número de páginas que el segundo dedicó al primero en su obra, no se debe traer apresuradamente la conclusión de que no haya puntos de contactos relevantes entre los dos autores<sup>1</sup>. Lo contrario es cierto: los hay, y muy significativos.

El tratamiento más extendido que el autor alemán dedica al napolitano lo podemos encontrar en su temprana *History of Political Ideas*. Allí Voegelin reserva a Vico un entero capítulo, admirable por su contundencia. En Vico éste halló uno de los fundadores de la moderna filosofía política y uno de los críticos más lúcidos del desorden espiritual de su época<sup>2</sup>. La cosa no es sorprendente: si de hecho la reacción contra la crisis moderna fue uno de los impulsos más fuertes en animar la filosofía de Voegelin, era inevitable que éste tuviera que encontrar en Vico un punto de referencia imprescindible. En esta perspectiva, y contra las interpretaciones seculares y progresistas de Croce y Gentile, Voegelin sostuvo que Vico fue un pensador que alcanzó “the insight into, and reversal of, the Western apocalyptic movement”<sup>3</sup>.

Algunos de los aspectos más importantes del pensamiento de Vico emergen claramente en la lectura de Voegelin: la defensa de una ciencia de la sustancia contra la hegemonía de las ciencias naturales positivistas; la recuperación de la dimensión histórica en las

1 Entre los escasos trabajos hay que señalar: CAPORALI, R (1990). “Vico in Voegelin”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Vol. XX; COOPER, B (1999). *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia y Londres, cap. 9; BADILLO O'FARELL, PJ (1998). “Una lectura complementaria en torno a la incidencia del pensamiento viquiano en la obra de Voegelin”, *Cuadernos sobre Vico*, Vol. 9-10, pp. 309-31.

2 VOEGELIN, E (1998). “Revolution and the New Science”, in: COOPER, B (1998). *History of Political Ideas*, Vol. 6, *The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, p. 102.

3 VOEGELIN, E (1998), citado in: COOPER, B (1998). *Op. cit.*, p. 353.

ciencias humanas, de su conexión con el sentido común, de la pluralidad de métodos, contra el método cartesiano; el rechazo de las filosofías del progreso necesario, así como su exaltación del individualismo. No obstante, el aspecto que atraería más su atención fue, comprensiblemente, la filosofía de la historia del napolitano, en particular la relación que éste establece, en el marco de la teoría de los *corsi e ricorsi*, entre historia sagrada y historia civil<sup>4</sup>. Voegelin subraya el modo en que la solución de Vico evita el gnosticismo típico de las filosofías de la historia modernas, al establecer aquella distinción (entre historia sagrada y civil) cuyo significado es que a los humanos es dado conocer el significado de sus acciones (la historia civil), pero nunca el significado último de la existencia (la historia sagrada), puesto en las manos de la Providencia. A una solución parecida, Voegelin llegaría en los años siguientes<sup>5</sup>.

Ahora bien, las afinidades entre los dos autores van bastante más allá de las que encuentran en este trabajo sobre Vico de Voegelin. Unas tienen solo que ser extrapoladas de los presupuestos que ya se pueden encontrar en éste; otras, en cambio, yacen más en profundidad. Podríamos comenzar con lo que resulta más llamativo: los títulos de sus obras más famosas. En sendos casos se declama explícitamente una intención atrevida (y más bien moderna): la de re-fundar una nueva ciencia<sup>6</sup>. La *Scienza Nuova* y *The New Science of Politics* fueron obras concebidas también como reacción contra movimientos, como el racionalismo, el cientismo, y el positivismo, que intentaban reducir toda ciencia al estudio de la superficie de las cosas, de su realidad fenoménica. Contra ello, ambos se apelarían al ejemplo de los clásicos, con el fin de recuperar una concepción más amplia de ciencia: una ciencia de la sustancia.

En Vico esta operación ya había empezado en sus primeros trabajos, en el *De nostri temporis studiorum ratione*, o en el *De mente heroica*, o en las otras oraciones inaugurales, donde en contra del cartesianismo y del surco de la tradición retórica y humanista reclamaba el cultivo de las disciplinas de lo verosímil, como la jurisprudencia, la historia, la política, la ética, etc., y de una educación de valor enciclopédico. Lo que reprochaba a la aplicación general del método geométrico cartesiano era el olvido de aquella básica lección aristotélica, según la cual, a cada materia corresponde un determinado método de estudio<sup>7</sup>: la linealidad del proceso deductivo y la pretensión de verdades absolutas, en específico, mal se adaptaban a la contingencia del mundo de la *polis*, un mundo donde para cada fenómeno existen más bien una multiplicidad de causas, más o menos verosímiles<sup>8</sup>. Asimismo, el método de Descartes tenían el gran demérito de no educar a los jóvenes en aquellas virtudes necesarias para el mundo civil, como la prudencia, o las disciplinas públicas como la historia, la jurisprudencia, la tópica, la poesía, etc., y en no cultivar las facultades a ellas im-

4 Vico establece esta distinción en una de sus *degnità*: VICO, GB (1990). "Principi di Scienza Nuova (1744)", in: BATTISTINI, A (1990). *Opere*, Vol. I, Mondadori, Milano, par. 144-146.

5 COOPER, E (1999). *Op. cit.*, p. 374.

6 Con una cierta asonancia con la *tabula rasa* de Hobbes, Bacon, y Descartes, Vico escribió que su investigación de la *Scienza Nuova* tenía que "far conto come se non vi fussero libri nel mondo". Por supuesto, la *tabula rasa* a la cual se refería Vico no era la misma de los otros autores. VICO, GB (1990). *Op. cit.*, par. 330.

7 *Ibid.*, par. 314-315.

8 VICO, GB (1953). "Il metodo degli studi del tempo nostro", in: NICOLINI, F (ed) (1953). *Opere*, Milano e Napoli, 1953, p. 193.

prescindibles (y más fuertes en la juventud) como, la fantasía y la memoria. También, esta nueva filosofía era culpable de denegar la trascendencia de la verdad, confundiendo el *certum*, lo que la conciencia nos dice ser verdadero, con el *verum*, lo que efectivamente es verdadero y que es accesible solo a Dios, dando prueba así de una gran arrogancia intelectual. Se trataba de aquella arrogancia que Vico denunció con su famosa fórmula de la *barbarie della riflessione*, que sintetiza su crítica a la filosofía cartesiana y, en general, al clima cultural de su época, culpable de olvidar la complejidad y finitud humana y de divorciar la ciencia del sentido común y de las problemáticas concretas que allí encuentran la raíz de su respuesta<sup>9</sup>. Las preocupaciones de Vico en relación a este aspecto no se dirigían, por lo tanto, a puras cuestiones teóricas, sino que tenían sobre todo un sentido político y anteriormente espiritual<sup>10</sup>. Su educación en la retórica y en el humanismo le hacían temer, con una intuición formidable, la destrucción de la sustancia que mantiene unida la polis, el sentido común, a través el triunfo de aquel *amor sui* y de la soledad espiritual que acabarán con el caracterizar la modernidad.

De la misma manera, se podría decir que el filosofar de Voegelin recibió un fundamental impulso del convencimiento de que su época estaba atravesando una profunda crisis espiritual y política. La vía prioritaria que eligió para ejercer su resistencia a este estado de cosas fue un intento parecido de recuperar, actualizándola, una concepción de la ciencia política con un alcance mucho mayor de lo de la ciencia política positivista<sup>11</sup>. Contra el malentendido del fenomenalismo, esto es “the misapprehension that the structure of the external world as it is constituted in the system of mathematized physics is the ontologically real structure of the world”<sup>12</sup>, Voegelin también recuperó la enseñanza aristotélica según la cual el método depende de la materia de estudio. La relevancia teórica de una cuestión no puede ser determinada de acuerdo con su posibilidad de ser analizada mediante un determinado método, sino según el tipo de relación que esta tiene con los problemas del orden en general. Y los problemas del orden del individuo en el cosmos no pueden evidentemente ser abordados de manera exclusiva con el método positivista, y tampoco relegados en la caja negra de la metafísica, sino que deben ser estudiados mediante una ciencia de la sustancia según el modelo de aquella clásica y cristiana. La denuncia del menoscabo de la ciencia de los dos autores tiene, por lo tanto, en su raíz una preocupación común: el miedo que su sometimiento al método acabaría volviéndola totalmente incapaz de ejercer su función de guía espiritual y política.

En línea con esta común sensibilidad científica, Vico y Voegelin compartieron la idea de la conexión entre *episteme* y *doxai*, por un lado, y aún más entre ciencia y sentido común, por el otro. En la obra de Voegelin la noción del enraizamiento de la ciencia en el conocimiento precientífico es una constante: entre estas dos esferas no existe una interrupción neta, como sucede en la concepción moderna, sino una continuidad. La ciencia de la política deberá proceder sistematizando y elaborando críticamente la opinión general, que

9 *Ibid.*, pp. 176-178.

10 MOONEY, M (1991). *Vico e la tradizione della retorica*, Il Mulino, Bologna, pp. 142-144.

11 VOEGELIN, E (2000). “The New Science of Politics”, in: HENNINGSEN, M (2000). *Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, Vol. 5, The Collected Works of Eric Voegelin, Louisiana State University Press, Baton Rouge and Londres, p. 89.

12 VOEGELIN, E (1998), citado in: COOPER, B (1998). *Op. cit.*, p. 99.

representa su material crudo. Las simbolizaciones a través las cuales comunidades e individuos dan sentido a sus experiencias, en todas sus manifestaciones, también precientíficas, como mitos, profecías, rituales, etc., constituyen un tipo de conocimiento que la filosofía debe criticar aunque es necesario, pero del cual no puede emanciparse una vez por toda. De ello debe siempre saber nutrirse y lograr inspiración. El sentido común, en particular, es fundamental. Se trata de un tipo de conocimiento compacto, que comparte con el teórico la condición de *episteme* siendo el resultado del hecho que el ser humano es, según la definición de Cicerón, *rationis particeps*<sup>13</sup>. El sentido común es una *ratio* aplicada a la experiencia directa que engendra una práctica común de conducta y juicio racional<sup>14</sup>. Y justamente por su arraigo en el mundo de la *praxis* y de la experiencia directa, éste representa un baluarte contra las derivas totalitarias y ideológicas, contra la construcción de “segundas realidades” basadas en pseudo-conocimientos en que el pensamiento pierde toda conexión con la realidad<sup>15</sup>. De aquí el convencimiento del carácter empírico de la ciencia política, no, desde luego, en el sentido atribuido al término por el positivismo, sino en el sentido de una ciencia basada en las experiencias concretas y a los problemas de la existencia<sup>16</sup>.

En Vico, como es sabido, el tema del sentido común es central. Ahora no podemos detenernos sobre este punto. Ya lo hemos hecho, aunque brevemente, recordando su denuncia de la *barbarie della riflessione* y del alejamiento de la ciencia del mundo civil. Aquí añadiremos solo la idea de que para Vico el sentido común es aquella sustancia que mantiene unida la sociedad, en la medida que representa una especie de estándar ético, o de sabiduría práctica común, que, a la luz de la fragilidad de la comunicación humana, representa una garantía contra el peligro del relativismo.

En sustancia, el común intento de reconstrucción de las ciencias humanas se basaba en la idea de reconectar éstas con el mundo de la experiencia, lo que significaba, antes que todo, partir de una concepción de lo humano mucho más compleja y problemática de la de cierta modernidad. De aquí, su común interés por la historia sería solo un paso consecuente en la misma dirección. Ella representa, de hecho, el gran teatro donde la psique humana desarrolla sus potencialidades. El estudio de aquella es por tanto la vía necesaria para el entendimiento de ésta<sup>17</sup>. Por lo tanto, sumergirse en la historia es para ambos una inmersión en la mente humana. Y, puesto que ésta representa un campo ilimitado, la inmersión en aquella corresponde a una en un pozo sin fondo, del cual no se puede tocar el origen, ni ver el fin. Las filosofías de la historia de Vico y Voegelin comparten, entonces, esta fundamental característica: que a pesar de encontrar un cierto significado en la historia, dejan el final

13 CICERO (1938). *De Officiis* (W. Miller trans. and ed.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Libro I.4.11.

14 VOEGELIN, E (2002). “What Is Political Reality?”, in: WALSH, D (ed.) (2002). *Anamnesis: On the Theory of History and Politics*, Vol. 6, *The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia and Londres, p. 410.

15 *Ibid.*, pp. 410-412.

16 “A philosophy of politics is empirical – in the precise sense of an inquiry into the experiences which penetrate with their order the whole area of reality that we express by the symbol ‘man’”. VOEGELIN, E (1974). *The Ecumenic Age*, Vol. 4, *Order and History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, p. 305.

17 Véase, por ejemplo: VICO, GB (1990). *Op. cit.*, par. 331; VOEGELIN, E (2002). “What Is Political Reality?”, in: WALSH, D (ed.) (2002). *Op. cit.*, p. 355; WALSH, D (2002). “Editor’s Introduction”, in: WALSH, D (ed.) (2002). *Op. cit.*, p. 15.

sin escribir. Obtener el conocimiento sobre los hechos de nuestra existencia es posible, y, en primer lugar, sobre la distinción entre lo que es conocible y lo que no lo es. Sin embargo, lo que no podrá nunca ser alcanzado es la solución al misterio del significado último de la historia. En Voegelin el reconocimiento de la capacidad del ser humano de conocer sus acciones se acompaña a aquello de la existencia de un límite insuperable que la trascendencia de la verdad pone a esta capacidad. Por lo tanto, aunque la humanidad pueda alcanzar niveles de diferenciación siempre mayores, la historia será siempre “a mystery *in process* [énfasis nuestro] of revelation”, esto es, un misterio nunca completamente revelado<sup>18</sup>. En Vico, su famoso aforismo epistemológico del *verum esse ipsum factum*, según el cual solo quién hace algo puede también conocerlo, debe ser entendido teniendo en cuenta la distinción entre *genitum*, lo que nos es dado, y *factum*, lo que creamos. A través de ella se mantiene una irreducible diferencia epistemológica entre Dios, el único que conoce el sentido último de la historia, y los seres humanos, que pueden conocer el significado parcial de sus acciones de manera retroactiva, pero nunca su valor definitivo<sup>19</sup>. La famosa teoría viquiana de los *corsi e ricorsi* puede interpretarse en esta perspectiva: por un lado, la capacidad de entender los hechos de la historia nos da la posibilidad de atribuir un sentido a ésta, por el otro, sin embargo, la imposibilidad de alcanzar el significado último califica fundamentalmente, limitándola, aquella capacidad. Es por lo tanto correcto sostener, como hace Giuseppe Mazzotta, que en la teoría viquiana, el *ricorso* es un hecho histórico, o una regularidad que se percibe, pero no en absoluto una necesidad natural<sup>20</sup>. La necesidad de la ley viene interrumpida y con ello la posibilidad de caer en la omnipotencia del convencimiento, en realidad vano, de poseer de ésta el conocimiento.

Contra las teorías lineales del progreso Voegelin escribió muchas páginas. El misterio último de la existencia implica que hay infinitas posibilidades, entre las cuales, por supuesto, la del declive. El ser humano participa en la estructura del existente y por lo tanto su perspectiva es una limitada, nunca total<sup>21</sup>. El famoso punto de vista desde el “ningún lugar” es un contra sentido. Quién pretende salirse de tal estructura para mirarla en su complejidad está confundiendo su imaginación con la realidad, habiendo creado “iron cages”, “second realities”, o “egophanic deformations of history”, producto de su incapacidad de aguantar la ansiedad existencial del misterio del existente<sup>22</sup>.

En ambos pensadores, entonces, de la dependencia de la historia de un polo divino y trascendente se deriva una teoría política, que, por un lado niega la omnipotencia humana, y por el otro, celebra una verdadera libertad para individuos liberados de las cadenas de la necesidad de la historia, o de la naturaleza. La conciencia de los límites de la razón no es un vínculo opresor para la libertad y creatividad humana, sino mas bien un formidable antido-

18 VOEGELIN, E (1974). *Op. cit.*, p. 6.

19 VICO, GB (1953): “L’antichissima sapienza degli italici”, in: NICOLINI, F (ed.) (1953). *Op. cit.*, p. 277. VICO, GB (1990). *Op. cit.*, par. 340-345, 349; VOEGELIN, E (1998). “Revolution and the New Science”, in: COOPER, B (1998). *Op. cit.*, pp. 96-102.

20 MAZZOTA, G (1999). *La nuova mappa del mondo*, Einaudi, Torino, p. 227.

21 VOEGELIN, E (1956). *Israel and Revelation, Order and History*, Vol. 1, Louisiana State University, Baton Rouge, p. 1; VOEGELIN, E (1974). *OP. CIT.*, p. 314.

22 VOEGELIN, E (1974). *Op. cit.*, pp. 260-300, 331, VOEGELIN, E (1990). “On Hegel: A Study in Sorcery”, in: SANDOZ, E (ed.) (1990). *Published Essays: 1966-1985*, Vol. 12 de, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and Londres.

to contra ciertas tendencias totalitarias intrínsecas a algunas filosofías inmanentistas. Lo que está a la base de las filosofías de la historia abiertas de Vico y Voegelin es por un lado este misterio último del significado de la existencia, y por el otro, estrictamente conexo con ello, una concepción de lo humano densa y aún así no esencialista. La trascendencia de la historia, en última instancia, es la de la condición humana. Las soluciones modernas que creían haber superado la primera, acabaron violando la segunda.

En conclusión, las reacciones de Vico y Voegelin contra la crisis de la modernidad tienen un diagnóstico y, sobre todo, una terapia similar: el proyecto de reconstruir una ciencia del mundo humano. Una ciencia que se engendrara y nutriera de éste, y que quizás se pueda resumir con la lacónica fórmula con la cual Leo Strauss definió, en una ocasión, la filosofía política: “political philosophy is that branch of philosophy which is closest to political life, to non-philosophical life, to human life”<sup>23</sup>.

### VICO Y VOEGELIN: FUNDAMENTOS Y LENGUAJE SIMBÓLICO

En esta segunda parte, tras haber delineado de manera general la idea de ciencia de los dos autores, nos ocuparemos del tema central de este trabajo: la relación entre lenguaje simbólico y fundamentos. En el caso de Vico, el punto sobre el cual nos detendremos será su teoría del origen poético de la sociedad. Lo haremos sobre todo recurriendo a la interpretación que de tal teoría dio uno de los estudiosos más originales e interesantes, tanto de Vico, como del Humanismo en general, Ernesto Grassi.

Grassi fue un autor que dedicó gran parte de su obra al intento de redescubrir el significado filosófico del Humanismo, proponiendo para ello a la vez una fundamental relectura de la tradición retórica, que ampliaba enormemente su alcance, mostrando la naturaleza retórica de todo discurso, incluido el filosófico. La tesis de Grassi, según la cual cada filosofía es en un cierto sentido retórica y cada retórica es en un cierto sentido filosofía, se basa en la recomposición que él efectúa entre una serie de binomios excluyentes, entre forma y contenido, *logos* y *pathos*, filosofía y retórica, en su opinión constitutivos de la historia de la filosofía occidental<sup>24</sup>. En el Humanismo, y sobre todo en Vico, Grassi encuentra un movimiento cultural en que tal escisión viene superada, a través una profunda comprensión de la cuestión de la naturaleza lingüística y de la historicidad del ser humano. La teoría del origen poético de Vico es un momento central de tal comprensión. Para explicar el significado filosófico de ella, Grassi delinea una neta distinción entre discurso retórico, es decir, emocional y figurado, y discurso racional y científico, para mostrar la imposibilidad, en última instancia, del último, y de allí la universalidad de la retórica, es decir, la inseparabilidad de forma y contenido. Grassi subraya como en sus comienzos la filosofía era una síntesis entre *pathos* y *logos* a través el poder unificador de los *archai* (los principios, o fundamentos). En ella, por tanto, la componente “patética” no era bandita, sino, al contrario, parte fundamental del impulso para filosofar. La unión de *pathos* y *logos* a través los *archai* puede ser entendida si se toma en consideración la estructura del discurso racional. Éste establece la validez de una proposición mediante una inferencia lógica que surge a partir de principios

23 STRAUSS, L (1998). *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago, p. 10.

24 GRASSI, E (1992). *Vico e l'Umanesimo*, Guerrini, Milano, cap. 4.

primeros (los *archai*) para llegar a conclusiones verdaderas. Tales *archai*, en cuanto fundamentos de los cuales el movimiento racional de la demostración parte, yacen afuera de la racionalidad: no pueden ser demostrado, sino solo postulados de manera axiomática<sup>25</sup>. Escribe Grassi:

Evidentemente el uso de tales expresiones, que pertenecen al originario, al no deducible, no pueden tener carácter y estructura apodíctica y demostrativa, sino solo indicativa. Es solo el carácter indicativo de los *archai* que hace realmente posible la demostración... Tal discurso es inmediatamente una «exposición» -y por esta razón «figurativo» «fantástico». Ello es metafórico, o sea muestra algo que tiene un sentido, y eso significa que el discurso transfiera un significado (*metapherein*) a la figura a la cual es mostrado... Si la imagen y la metáfora pertenecen al discurso retórico (y por lo tanto tienen un carácter patético), nosotros estamos obligados a reconocer que cada discurso originario, primitivo, arcaico..., no puede tener carácter racional sino sólo retórico<sup>26</sup>.

El discurso retórico, por tanto, no es uno de carácter inferior respecto al racional: ni mero instrumento de éste al cual recurrir para comunicar contenidos particularmente complejos; ni, aún menos, discurso falso. Al contrario, el discurso retórico está en el corazón del discurso racional, ya que sus principios nunca podrán ser probados racionalmente, sino solo sentidos<sup>27</sup>. Un lenguaje de este tipo posee un valor originario, arcaico. Es una respuesta a través de la palabra originaria, en la cual existe una unidad esencial entre *res* y *verba*, al llamamiento del misterio del cosmos<sup>28</sup>. La palabra metafórica es la que indica, o evoca, aquellas áreas del ser que yacen en los confines de lo conocido y lo desconocido, que el discurso racional no alcanza. Ella produce imaginativamente los *archai*, a través de un proceso metafórico de traslación de significados desde lo que es noto hacia lo ignoto. Se trata de actos “poéticos” de significación del cosmos desde los cuales arranca el pensamiento y el discurso, y por tanto el mundo humano: “las metáforas representan un simple inicio imaginativo del pensamiento en la forma de signos que son sin fundamentos y a los cuales es imposible dar un fundamento, en una oscuridad que el hombre no puede penetrar”<sup>29</sup>.

A estas conclusiones Grassi llegó desarrollando las consecuencias filosóficas de la teoría viquiana sobre el origen poético. Tal teoría, que Vico definió como la “chiave maestra” de su *Scienza Nuova*, es esencialmente el descubrimiento de que las civilizaciones comparten el hecho de que en sus orígenes su lenguaje era de tipo poético, o mitológico, y que de aquello se desarrollarían las instituciones históricas y el conocimiento más racional<sup>30</sup>. A esta teoría el autor napolitano llegó tras una investigación en la historia, mediante un método filosófico-filológico, que intentaba conjugar las verdades eternas de los diseños de

25 ARISTÓTLE (1984). “Nicomachean Ethics”, in: BARNES, J (ed.). *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II, 1139b 19, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

26 GRASSI, E (1992). *Op. cit.*, p. 97 (La traducción es mía).

27 *Ibidem*.

28 GRASSI, E (1990). *La metafora inaudita*, Aesthetica, Palermo, pp. 26-31.

29 GRASSI, E (1999). *Retorica come filosofia La tradizione umanistica*, La città del sole, Napoli, p. 148.

30 VICO, GB (1990). *Op. cit.*, par. 34.



la Providencia encontradas por la filosofía – el *verum* –, con aquellas particulares de los acontecimientos históricos – el *certum* – descubiertas por la filología. De este connubio, la fórmula paradójica de la *storia ideale eterna*<sup>31</sup>. Los primeros pueblos de la tierra, dice Vico, cuando la razón no era todavía desarrollada de manera sistemática y faltaba un lenguaje claro y bien definido (en palabras de Locke), eran como mudos, porqué incapaces de articular con precisión las propias experiencias, y esclavos de potentísimas pasiones. El primer tipo de lenguaje que desarrollaron fue uno de tipo poético, en el sentido que significaba el mundo a través de la creación de imágenes metafóricas – los *universali fantastici* – en las cuales se agrupaban fenómenos distintos cuya naturaleza común era percibida de manera ingeniosa<sup>32</sup>. Este proceso de significación metafórico es de tipo imaginativo más que racional y se basa sobre las facultades de la *fantasia*, “el ojo del ingenio”, y de la memoria, desarrolladísimas en aquellos pueblos. La segunda permitía conservar recuerdos de sensaciones percibidas, mientras que la primera establecía conexiones de analogía entre nuevos y viejos fenómenos conservados en la memoria<sup>33</sup>. El resultado son imágenes de carácter universal, los *universales fantastici*, que constituyen los *archai* del pensamiento y del actuar humano, y que serán sucesivamente sistematizados por la razón. A diferencia de los universales de la lógica aristotélica, estos universales no son determinados a través de un proceso sintético por abstracción de las características comunes, sino que son el producto de uno analógico que establece un universal por una determinada propiedad poseída por particulares con la creación de una figura emblemática, donde aquella está presente en una forma extraordinaria (por ejemplo, Aquiles en el caso del coraje o Ulises en el de la prudencia). Estos, por lo tanto, son universales que combinan una validez universal con un carácter concreto<sup>34</sup>. A través de los *universali fantastici* los primeros pueblos daban sentido a la realidad: éstos representaban por tanto la misma condición de verdad para ellos. De ahí, que esta sabiduría poética debe ser considerada como un verdadero conocimiento porque, lejos de ser algo *naïfo*, aún peor, un agregado de fabulas falsas, ella contiene un fundamental conocimiento sobre las necesidades básicas de una comunidad, que serán sucesivamente sistematizadas por la razón, amalgamadas por el sentido común, y que se solidificarán en instituciones y costumbres<sup>35</sup>.

La capacidad hermenéutica de Vico le permitió sumergirse en las profundidades del pasado, leyendo sus símbolos, hacia nuestros orígenes, superando gracias a la fuerza de la imaginación y de la memoria la distancia del tiempo, y encontrando allí una sabiduría de tipo poético<sup>36</sup>. Se trata de un gran esfuerzo porque desde la perspectiva de Vico, la de la edad de la razón en la cual existe otra manera de pensar y de vivir la realidad, resulta muy complicado poder entender e imaginar las verdades poéticas de los primeros pueblos. Sin embargo, en lugar de repudiar tales expresiones poéticas como irracionales y falsas, su in-

31 *Ibid.*, par. 348-350.

32 VICO, GB (1953). *Op. cit.*, pp. 295-296.

33 *Ibid.*, pp. 294, 303; VERENE, DP (1981). *Vico's Science of Imagination*, Cornell University Press, Ithaca, p. 71.

34 VICO, GB (1990). *Op. cit.*, par. 34, 204-210, 403.

35 *Ibid.*, par. 149, 198, 205. VERENE, DP (1981). *Op. cit.*, pp. 52, 75.

36 *Ibid.*, p. 55.

tento fue de captar su verdad<sup>37</sup>. Una verdad poética que está a la base del pensamiento: porque, si se recuerda la idea de la historia como el campo donde la mente humana se desarrolla, sostener que los orígenes son poéticos significa sostener que la creación de conocimiento, en las profundidades del alma, o en las zonas de confines entre lo conocido y lo desconocido del cosmos, ocurre a través de un lenguaje simbólico. A la “apelación abismal” del mundo el ser humano responde originariamente con una palabra poética y por tanto contingente, histórica<sup>38</sup>.

Ahora bien, todos estos temas resuenan intensamente en la obra de Voegelin. El tema del lenguaje asume en ésta un papel fundamental. Aunque no haya en sus escritos algo como una teoría sistemática, podríamos decir que la reflexión sobre el lenguaje constituye un eje central que recorre todo su pensamiento. A su interés para las experiencias humanas, de hecho, le correspondió uno igualmente importante hacia el principal medio mediante el cual ellas son expresadas: el lenguaje. Con respecto a este punto, Eugene Webb observó que el intento de Voegelin de recuperar una concepción de la experiencia más profunda y amplia tenía que acompañarse necesariamente con aquello para recuperar el valor existencial del lenguaje<sup>39</sup>. Sin embargo dos obstáculos se interponían en el camino hacia esta “experiential reactivation of language”<sup>40</sup>: por un lado, por supuesto, el nominalismo, fenómeno inevitable con una concepción limitada de la experiencia como aquella positivista; y por el otro, algo más escondido, y quizás por ello más peligroso aún: el fenómeno de la hipostización. En línea general, con este término Voegelin se refiere al error que significa confundir los símbolos engendrados por las experiencias, con objetos concretos que pueden ser individuados en el mundo. El error consiste en el separar tales símbolos de la realidad a la cual se refieren y a la cual pertenecen, como fueran dos entidades separadas: por un lado un lenguaje abstracto y universal, y por el otro, la experiencia, concreta y particular. A la origen de esta tendencia está la reducción de la conciencia a la sola estructura de “intencionalidad”: la que funciona según el esquema sujeto-objeto, en que *conciencia* (de un sujeto) es siempre conciencia *de algo* (un objeto entendido). En la medida que toda experiencia queda reducida a esta estructura, se olvida su dimensión de “participación” – *conciencia de pertenecer a la realidad*– y el lenguaje sufre una consecuente rebaja: su absorción en la realidad es negada y su carácter “vivo” disecado. Este error es el problema central del lenguaje y el mayor obstáculo a la comprensión de toda aquella clase de experiencias que no se refieren al mundo fenoménico, sino que ocurren en *foro interno*, en la mente de los individuos, ya que confunde la realidad con su manifestación superficial<sup>41</sup>. Entre ellas, la más importante: la experiencia de la trascendencia de la verdad, es decir, la experiencia de que el significado último del cosmos es trascendente: misterioso al conocimiento humano. La seriedad del problema, así como su inevitable tendencia a presentarse, puede fácilmente ser en-

37 *Ibid.*, p. 338.

38 GRASSI, E (1990). *Op. cit.*, p. 30.

39 WEBB, E (1981). *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press, Seattle, pp. 57-58.

40 VOEGELIN, E (1981), citado in: WEBB, E (1981). *Op. cit.*, p. 58.

41 VOEGELIN, E (1990). “The Beginning and the Beyond”, in: HOLLWECK, TA & CARINGELLA, P (eds.) (1990). *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, Vol. 28, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and Londres, p. 178. Véase también, VOEGELIN, E (2002). “What Is Political Reality?”, in: WALSH, D (ed.) (2002). *Op. cit.*, pp. 375-380.

tendida si se piensa al carácter inefable de aquella experiencia fundamental, y a su lejanía del mundo percibido por los sentidos:

The most serious obstacle to a proper understanding of the experience [*de la trascendencia, nda*], as I have intimated, is the penchant to hypostatize. The object in the world of sense perception has become so forcefully the model of “things” that it intrudes itself inadvertently into the understanding of experiences that are not concerned with objects but with the mystery of reality... The experience of divine reality, it is true, occurs in the psyche of a man who is solidly rooted by his body in the external world, but the psyche itself exists in the Metaxy, in the tension toward the divine ground of being. Even more, it is the site in which the comprehensive reality becomes luminous to itself and engenders the language in which we speak of a reality that comprehends both the external world and the mystery of its Beginning and Beyond, as well as the metaleptic psyche in which the experience occurs and engenders its language... Such terms as *immanent* and *transcendent*, *external* and *internal*, *this world* and *the other world*, and so forth, do not denote objects or their properties but are language indices arising from the Metaxy in the event of becoming luminous for the comprehensive reality, its structure and dynamics. The terms are exegetic, not descriptive<sup>42</sup>.

Esta larga citación, encierra bien la complejidad del problema. Se trata en términos muy generales de la tensión que se crea entre una verdad vivida como eterna, aquella de la tensión hacia el fundamento trascendente, y su manifestación concreta en un individuo particular, que produce una representación concreta a través del lenguaje; o, desde otra perspectiva, de la difícil conjugación entre la amplitud y evanescencia de la experiencia sufrida y la “materialidad” y finitud del lenguaje disponible. Sin embargo, para entender la cuestión en toda su envergadura, resulta antes indispensable detenernos en la teoría de la conciencia de Voegelin, en su dimensión de “participación”, ya que ésta está intrínsecamente relacionada con el problema del lenguaje.

En el prólogo del volumen *Anamnesis* Voegelin declara que la conciencia es: “the luminous center radiating the concrete order of human existence into society and history”<sup>43</sup>. De esta emblemática afirmación destacan dos elementos: la conciencia como evento luminoso hacia la realidad que la rodea, por un lado; su posición central, y por lo tanto interna, al orden de la realidad, por el otro. La conciencia es entonces tanto el “sensor”, como también el “lugar” de la participación en la realidad. Se trata de una participación total, como en la teoría de la conciencia de William James: no existe ningún posible punto de vista externo. La conciencia de la participación es un evento luminoso (conciencia como “sensor”) que nos revela como parte de una realidad comprensiva y con confines misteriosos (conciencia como “lugar”), “the mysterious Whole”; esta realidad es vivida no tanto como “object intended” sino como un evento, “something in which consciousness occurs as an event of participation”. Desde esta perspectiva, entonces, aplicar a la conciencia la categoría de su-

42 *Ibid.*, pp. 184-185.

43 VOEGELIN, E (2002). “Foreword”, in: WALSH, D (ed.) (2002). *Op. cit.*, p. 410.p. 34. Véase también: VOEGELIN, E (2002). “What Is Political Reality?”, in: WALSH, D (ed.) (2002). *Op. cit.*, p. 345.

jeto-objeto es erróneo pues ella se configura como un evento de esclarecimiento que ilumina la misma realidad a la cual pertenece, es decir, como sujeto y objeto al mismo tiempo<sup>44</sup>. Ahora bien, la conciencia, como sabemos, desarrolla sus potencialidades históricamente. La diferenciación de la estructura del existente ocurre en individuos concretos, momentos específicos, y según grados de claridad diferentes. La filosofía clásica alcanzó niveles de diferenciación hasta aquel entonces inigualados. Además del evento de la trascendencia, reveló precisamente esta historicidad. Esto fue sí un gran salto en la comprensión del orden por parte de la filosofía, pero, al mismo tiempo, paradójicamente, la revelación de su límite. La conciencia fue diferenciada como un lugar de luminosidad que se expande hacia zonas de confines oscuras en que el individuo se sumerge atraído por el misterio de la vida, emergiendo con nuevos símbolos de verdad a la luz de las alturas de la claridad noética. Si la nueva verdad traída por el análisis noético no podía tolerar la opacidad de los viejos símbolos de la época del mito, puesto que estaba en juego el orden del alma y de la sociedad, también realizó, en la manera más clara con Aristóteles, que “behind the historical variety of interpretations lies the unity of the quest for the ground”<sup>45</sup>. Es decir, que más allá de las diferentes representaciones del orden hay una equivalencia, la única constante de la historia, que es la misma experiencia de búsqueda del orden. La inmersión en las tinieblas de la *psyche* traerá siempre diferentes símbolos, nuevas verdades, que irán a sustituir las viejas, en un proceso sin fin. Esto porque, al fin y al cabo, a la “profundidad” de la *psyche* le corresponde aquella del cosmos, o sea, la trascendencia del significado de la existencia<sup>46</sup>. Reconocer esta equivalencia de fondo no significa negar que haya un avance, implica pero aceptar la verdad presente en los símbolos anteriores que, aunque de manera más compacta, reflejan una sustancial comunión con los posteriores: la de ser todos representaciones de una única tensión hacia el fundamento trascendente<sup>47</sup>.

Esta teoría sobre la equivalencia de los símbolos, que Voegelin consideraba “something like a theory of relativity for the field of symbolic forms”<sup>48</sup>, es una de las más contundentes e importantes del autor alemán<sup>49</sup>. A esta conclusión llegó después de haberse enterado de la persistencia en la filosofía clásica de elementos del simbolismo mitológico. Intentamos entender el porqué y la relación entre filosofía y mito en su pensamiento. En un pasaje de “What Is Political Reality?” Voegelin escribió: “our knowledge of order remains pri-

44 VOEGELIN, E (2002). “What Is Political Reality?”, in: WALSH, D (ed.) (2002). *Op. cit.*, p. 35; VOEGELIN, E (1990). “Equivalences of Experience and Symbolization in History”, in: SANDOZ, E (ed.) (1990). *Op. cit.*, p. 125; VOEGELIN, E (1974). *Op. cit.*, p. 177.

45 VOEGELIN, E (1957). *Plato and Aristotle*, Vol. 3, *Order and History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and Londres, p. 101; VOEGELIN, E (2002). *Op. cit.*, p. 346.

46 VOEGELIN, E (1990). “Equivalences of Experience and Symbolization in History”, in: SANDOZ, E (ed.) (1990). *Op. cit.*, pp. 123-129.

47 VOEGELIN, E (1974). *Op. cit.*, p. 133.

48 VOEGELIN citado in: HOLLWECK, TA & CARINGELLA, P (eds.) (1990). *Op. cit.*, “Editor’s Introduction”, p. xiv.

49 Véase por ejemplo: VOEGELIN, E (1990). “Equivalences of Experience and Symbolization in History”, in: SANDOZ, E (ed.) (1990). *Op. cit.*; VOEGELIN, E (1990). “Immortality: Experience and Symbol”, in: SANDOZ, E (ed.) (1990). *Op. cit.*, pp.: 76-8; VOEGELIN, E (1974). *Op. cit.*, pp. 246, 251.

marily mythical, even after the noetic experience has differentiated the realm of the consciousness and after the noetic exegesis has made explicit its logos”<sup>50</sup>.

Ello porqué las diferenciaciones noética y pneumática se basan sobre una premisa –la intuición de la esencial igualdad entre los seres humanos, su condición universal, que permite que el descubrimiento hecho por uno sea válido también para los demás –que puede ser adquirida solo a través de una experiencia primaria del cosmos (o sea, aquella anterior a la diferenciación de la razón filosófica o de la revelación), con su representación mitológica de la verdad donde, nos dice Voegelin enfáticamente, “things are what really are”<sup>51</sup>. De allí que la presencia del mito en la filosofía no era un “methodological derailment”, sino nada menos que su “background and foundations”<sup>52</sup>. La diferenciación noética, de hecho, fue si capaz de aclarar partes de la estructura de la realidad anteriormente oscuras, pero no de disolver sus fronteras misteriosas, por la simple razón de que la conciencia es ella misma parte de aquella estructura misteriosa<sup>53</sup>. Y ni siquiera pudo prescindir por completo de las simbolizaciones del orden anteriores, de las cuales reconoció, en determinados aspectos, una mayor capacidad reveladora.

En una obra anterior, el tercer volumen de *Order and History*, encontramos otro pasaje muy importante. Comentando el diálogo platónico del *Gorgias*, Voegelin se detiene a analizar el momento en que la discusión entre Sócrates y Calicles alcanza el momento de la ruptura, en que todo tipo de comunicación parece quedar impedido. “The issue at stake is the communication and intelligibility in a decadent society” escribe Voegelin. La comunicación a nivel político, moral, o existencial, es imposible pero “the bridge is not broken... The level of communication... lies deeper”. Este nivel es el del *pathos*<sup>54</sup>:

Pathos is what men have in common... it what happens to man, what he suffers, what befalls him fatefully and what touches him in his existential core... The community of pathos is the basis of communication... Behind the hardened, intellectually supported attitudes which separate men, lie the *pathemata* which bind them together... If one can penetrate to this core and reawaken in a man the awareness of his *conditio humana*, communication in existential sense becomes possible<sup>55</sup>.

Otra vez más Voegelin es claro en declarar que la premisa para la comunicación entre la humanidad es “the faith in the transcendental community of man”, es decir, algo que no puede ser conceptualizado totalmente sino esencialmente sentido<sup>56</sup>. En el *Gorgias*, a través de la forma del diálogo filosófico, Platón mete en escena esta premisa, representando el hecho de la comunicación, su potencial ruptura, y el presupuesto básico y indemostrable so-

50 VOEGELIN, E (2002). “What Is Political Reality?”, in: WALSH, D (ed.) (2002). *Op. cit.*, p. 349.

51 *Ibid.*, p. 358.

52 *Ibidem*.

53 *Ibid.*, p. 350.

54 VOEGELIN, E (1957). *OP. CIT.*, pp. 29-30.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

bre el cual esta se apoya. Éste es el significado del diálogo. En este caso también se muestra como a la base de la comunicación existe un substrato emotivo y espiritual que no puede ser conceptualizado plenamente, sino, más bien escenificado, o evocado, a través de una forma indirecta, simbólica: por ejemplo, aquella del diálogo mismo.

De todos modos, el ejemplo más emblemático de la enigmática relación entre forma y contenido, que hemos abordado a través del análisis del papel del mito en la filosofía en el pensamiento de Voegelin, lo encontramos en los dos símbolos más importantes: el origen y el más allá. A través de ellos, la humanidad ha expresado la experiencia del misterio de la existencia. Así como en los ejemplos anteriores el punto fundamental es entender el lenguaje como parte constitutiva de la realidad que expresa. Cuanto más complejas y profundas serán las experiencias que lo engendran, tanto más cargado será el contenido existencial de éste<sup>57</sup>. La complejidad y profundidad a la cual nos estamos refiriendo viene determinada por el nivel en que nuestras experiencias entran en contacto con áreas desconocidas del ser. El evento de la trascendencia alcanzado a través del análisis noético por Platón es un caso emblemático. En el mito del *Fedro* la cuestión asume una claridad particular. En él se representa el ascenso del alma impulsada por una atracción erótica hacia la visión noética del Ser trascendente, que yace en una dimensión más allá de la intra-mundana. La luminosidad que alcanzó Platón a través su análisis le llevó a un punto hasta aquel momento inalcanzado de claridad sobre la estructura del ser: movió la frontera borrosa de lo conocido entrando en contacto directo con lo desconocido. La complejidad de su experiencia estuvo determinada por el hecho de haber tornado conocido algo desconocido en cuanto desconocido (o sea, haber clarificado la esencia misteriosa del existente). Los símbolos engendrados de esta experiencia –como el *ousia ontos ousa*– reflejaron este carácter ambiguo<sup>58</sup>. La misma experiencia del ascenso noético, en su proceder en territorios misteriosos, es una experiencia de búsqueda de un lenguaje, más exegético que descriptivo, que termina con una visión, *opsis*, en que el orden de la realidad es vivido con la creación imaginativa de símbolos verdaderos<sup>59</sup>. Esta “visión” tiene un carácter revelador: “In the event of the *opsis* and its language we reach the limit at which language does not merely refer to reality but is reality emerging as the luminous “word” from the divine-humane encounter. The emerging word is the truth of the reality from which it emerges, it is what we called a “symbol” in the pregnant sense”<sup>60</sup>.

La visión es un evento en el proceso de conocimiento en que lenguaje y realidad forman un conjunto. En el momento en que se intenta analizarla rompiendo esta unidad, es decir, afuera del mismo proceso, descomponiendo el lenguaje en proposiciones a las cuales corresponde una realidad externa, se diseca la verdad originaria de los símbolos. El proceso

57 VOEGELIN, E (1990), “The Beginning and the Beyond”, in: HOLLWECK, TA & CARINGELLA, P (eds.) (1990). *Op. cit.*, p. 231.

58 *Ibid.*, pp. 213-217.

59 Se recuerda el punto fundamental en Vico sobre el carácter verdadero de los *universali fantastici*, en el sentido que su proceso metafórico es el modo a través del cual los primeros pueblos vivían la realidad. VICO, GB (1990). *Op. cit.*, par. 205.

60 VOEGELIN, E (1990). “The Beginning and the Beyond””, in: HOLLWECK, TA & CARINGELLA, P (eds.) (1990). *Op. cit.*, p. 231.

de hipostatización, al postular un lenguaje afuera de la realidad, destruye el valor existencial del lenguaje, su carácter revelador del cosmos y de nuestro estar en él<sup>61</sup>.

En conclusión, toda experiencia, (y particularmente aquellas más fundamentales como la de la universalidad de la humanidad, la tensión hacia el misterio de la existencia, la ansiedad por el misterio del cosmos, etc.), al ser determinada por un número infinito de factores, tiene un carácter de alguna manera inefable, ambiguo, y que yace más allá de una comprensión plena. Este carácter se reflejará en el lenguaje a través del cual ella cobra sentido y que a ella misma pertenece.

## CONCLUSIÓN

Para concluir queremos explicitar el significado político de la interpretación que hemos propuesto de Vico y Voegelin. el convencimiento de la inseparabilidad entre forma y contenido y la atención hacia la trascendencia y contingencia de la condición humana. Nos hemos detenidos a analizar, en las obras de Vico y Voegelin, sus análisis de los fundamentos, a través de una hermenéutica de los símbolos, mostrando como éstos están encuadrados en el marco de una nueva ciencia del humano, vuelta a recuperar la conexión con el sentido común y las experiencias concretas, por un lado, y la profundidad y complejidad del ser, por el otro. Nuestros autores han coincidido en un común interés hacia los orígenes de la sociedad y la idea de que las potencialidades de la mente se desarrollan históricamente. De ahí que sus investigaciones se volvieran hacia el pasado. Se trató en ambos casos de una inmersión en la historia, que fue a la vez una en las profundidades de la mente humana<sup>62</sup>. Lo que mostraron en su búsqueda fue una capacidad de saber escuchar y dar voz a aquellas zonas mudas y oscuras gracias al entendimiento de la relevancia de la dimensión simbólica del lenguaje en nuestra relación con el cosmos<sup>63</sup>.

Creemos poder afirmar que las obras de Vico y Voegelin representan dos manifestaciones emblemáticas de lo que Ricoeur llamó una “filosofía hermenéutica del símbolo”, es decir, una filosofía que toma el símbolo como punto de partida del pensamiento y desde allí se mueve en una: “interprétation créatrice de sens, à la fois fidale à l’impulsion, à la *donation* de sens du symbole, et fidale au sermant du philosophe qui est de comprendre”<sup>64</sup>. Es decir, una filosofía capaz de tomar un camino diferente entre el exorcismo del símbolo a través de una paráfrasis que busca revelar definitivamente su significado escondido, y su simple abandono como mera manifestación de lo irracional. Para ello, Vico y Voegelin aceptaron lo que Ricoeur denominó “el presupuesto de la plenitud del lenguaje” y que Eugene Webb sintetizó así: “Only in the mirror of language we ever really know ourselves, and then only in the manner that Voegelin frequently refers to as *cognitio fidei*, knowledge in the manner of faith, through trust in the language that opens up the heights and depths of existence through analogies”<sup>65</sup>.

61 *Ibidem*.

62 MANN, T (1996). *Doctor Faustus*, Mondadori, Milano, p. 106 (La traducción es mía).

63 Mazzotta sostuvo que la mitología fue en Vico (y eso puede ser extendido a Voegelin también) una ciencia capaz de dar voz al silencio. MAZZOTTA, G (1999). *Op. cit.*, p.115.

64 RICOEUR, P (1960). *Finitude et culpabilité*, Vol. II: *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960, p. 324.

65 WEBB, E (1981). *Op. cit.*, p. 62.

Al aceptarlo, así como promete Ricoeur, Vico y Voegelin fueron recompensados con la comprensión: aquella sobre el significado ontológico del símbolo como ligación entre el ser humano y el cosmos, como manifestación de su estar en el mundo<sup>66</sup>. A la base de estos se encuentra la confianza que nutrimos sobre las posibilidades de significar el cosmos creativamente a través de un lenguaje, finito y contingente, y de esta manera actuar en él: “the faith that, by engaging in it, man participates representatively in the divine drama of truth becoming luminous”<sup>67</sup>.

Ahora bien, no hay que olvidar que Vico y Voegelin fueron sobre todo filósofos de la política. Será importante, entonces, no mantenerse en el nivel epistemológico u ontológico, sino explicitar en conclusión el valor político de sus reflexiones. El significado de los símbolos de los fundamentos como manifestación del propio estar en el mundo debe ser interpretado en términos, digamos, arendtianos: como revelarse en el espacio público del “quién” de un individuo a través de la palabra y la acción. Es decir, de cómo un individuo (o una comunidad) vive y representa su experiencia de los fundamentos y de las consecuencias de ello. Se trata de una cuestión central que se vislumbra detrás de muchos debates contemporáneos en filosofía política. En relación a ello, sin embargo, existe una evidente tendencia a la reificación de las posiciones, cuyo resultado es la creación de una dicotomía de la cual es difícil escaparse: fundacionalismo contra anti-fundacionalismo<sup>68</sup>. El impasse creado por este binomio es la manifestación evidente de las dificultades que, según sostuvo Ricoeur, causa la pretensión de un inicio radical en filosofía<sup>69</sup>. Vico y Voegelin supieron esquivarlas porque entendieron que los fundamentos, o los orígenes, nunca pueden ser poseídos definitivamente, sino solo y siempre revividos a través del medio del lenguaje; en otras palabras, que nunca habrá un auténtico inicio, ya que estamos siempre en el medio del lenguaje<sup>70</sup>. La única manera de referirnos a los *archai* respetando la trascendencia y contingencia de la condición humana es, por lo tanto, exactamente aquella que es conciente del valor simbólico del lenguaje: es decir, conciente de que la indeterminación de éste, su imposibilidad de representación total, no es un defecto para corregir sino un formidable antidoto contra visiones totalitarias del mundo.

66 *Ibid.*, pp. 323-330.

67 VOEGELIN, E (1990). “Equivalences of Experience and Symbolization in History”, in: SANDOZ, E (ed.) (1990). *Op. cit.* p. 133.

68 BERNSTEIN, R (1992). *The New Constellation: Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press, Cambridge, p. 310.

69 RICOEUR, P (1960). *Op. cit.*, p. 324.

70 “(...) the story cannot begin unless it starts in the middle”. VOEGELIN, E (1987). *In Search of Order*, Vol. 5 de, *Order and History*, Louisiana State University, Baton Rouge y Londres, p. 27.