

Tramos de filosofía

José M. Sevilla Fernández

**Mínima del CIV
2002**

ÍNDICE

Presentación
5

VICO Y EL HUMANISMO

- [1] El enigma de un clásico
7
[2] El camino Vico
12
[3] Vico, Grassi y el humanismo retórico
17
[4] Humanismo retórico y filosofar ingenioso
27
[5] Ingenio, fantasía y razón. La estructura de una ciencia nueva
del mundo humano
34
[6] Isaiah Berlin, Vico y Herder
42
[7] Sobre la Autobiografía de Vico
46

HUMANISMO Y MITOLOGÍA

- [8] Mircea Eliade: el explorador de los símbolos
49
[9] Karl Kerényi y George Dumézil: la rehabilitación de la mitología
57
[10] Carl G. Jung, analista de los arquetipos
61
[11] Vico y Ortega, arquitectos de la razón narrativa
65

DE AUTORES Y AUTORÍAS

- [12] Cinco semblanzas (Bruno, Erasmo, Dilthey, Croce, Ortega)
69
[13] En recuerdo de Giorgio Tagliacozzo
82
[14] Compiladores fantasmas y libros bizcos
87
[15] El crepúsculo de los ídolos posmodernos
91
[16] La filosofía y la joven generación de filósofos españoles
95

Colección *Mínima del CIV*
dirigida por José M. Sevilla

Esta publicación ha contado con una ayuda del Grupo de
Investigación *Ontología, Racionalidad y Praxis* (Cód. HUM 389)

Primera edición: 2002

©José Manuel Sevilla Fernández, 2002

©de la presente edición Centro de Investigaciones sobre Vico, 2002

©de la presente edición Editorial Kronos sa, 2002

ISBN: 84-86273-62-5

Depósito Legal: SE-4105-2002

Edita: CIV-ORP

Editorial KRONOS sa
Sevilla

Imprime: Editorial KRONOS sa

c/ Conde Cifuentes, 6. 41004 Sevilla

Telf.: 95 441 19 12 Fax: 95 441 17 59

E-mail: editorialkronos@terra.es

Diseño y maquetación: Hal 9000

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del autor, o en su defecto del titular del *copyright*.

VIDA, CIRCUNSTANCIA Y DEPORTIVIDAD

[17] Del campo (de concentración) a la ciudad (de excepción)
100

[18] Imitación del deporte. La existencia deportiva y el club.
(A propósito de Ortega)
105

[19] Simulación y disimulación. La episteme política maquiaveliana
108

[20] *Eppur si muove*
114

ÍNDICE DE NOMBRES
117

A José Olmedo, hombre vital y de ideas claras,
que habita en la memoria de quienes tuvimos
la suerte de compartir con él tramos de una vida.

PRESENTACIÓN: VEINTE ARTÍCULOS BREVES

Reunimos en este volumito veinte artículos breves, sin ninguna pretensión ensayística ni menos aún filosófico-sistemática. No quiere ello decir que consistan en una amalgama aleatoria (ni fruto del azar ni de la necesidad); antes bien, constituyen un ejercicio de razón narrativa que asume también, junto a los ensayos maduros y los estudios profundos (históricos y temáticos) que el autor haya dado a los foros e imprentas, el valor de los *scripta minora* en la propia autobiografía intelectual (parte inseparable de la vital). Al igual que las palabras sueltas dicen poco si no emergen acadrilladas con otras en una constelación etimológica, estos artículos están agavillados internamente por una razón semántica que sustancia el sentido de éstos más allá de la mera ubicación topológica entre dos guardas negras.

Son textos escritos durante los cuatro últimos años, con un *leit motiv* común: desplegar temas de humanismo filosófico desde la perspectiva de una filosofía humanista y, de un humanismo retórico e historicista. Los temas, aunque dispersos temporal y espacialmente, han sido abordados por una misma mente preocupada por unos mismos problemas. La secuencia temporal de la producción (que no tiene por qué ser la que se sigue en la obra dada, que ya es un ser propio) se diluye en el libro hecho, que por sí constituye siempre un nuevo acontecimiento.

La mayoría de estos artículos han conocido las tintas de imprenta, bien como prólogos o presentaciones de libros, o bien –la mayor parte– como artículos breves en revistas de cultura (y alguno incluso de deporte) o en suplementos culturales de periódico. De ahí el estilo nada constreñido ni erudito, e incluso el tratar *superficialmente* temas profundos. No es poco cierto que, si bien como decía Ortega la filosofía debe consistir en llevar lo profundo a lo superficial, en sacar a la superficie los problemas ocultos, también el ejercicio filosófico va emparejado a un *decir* del motivo existencial de las lecturas e investigaciones del autor. En ambos casos la razón es narrativa. Al

fin y al cabo, la vocación del filósofo es también la de un ser que tiene cosas que decir; y no puede abandonar el *decidor* su condición reflexionante ni cuando escribe más ni cuando escribe menos, ni cuando lo hace para los más como tampoco cuando lo hace para los menos. Nuestra perspectiva de la realidad es –como hemos argumentado más rigurosamente en otros libros y artículos proponiendo una *crítica de la razón problemática*– que ésta no se nos presenta como sustancia ni como esencia, sino como “problema”. Del mismo modo, la “razón” que aspira a denunciar la fragmentación entre razón y vida, verdad e historia, filosofía y humanismo, ..., es siempre razón problemática, o sea, que tiene conciencia de la realidad como problema y no como sustancia, y que busca un modo directo en la comprensión de los problemas más que en la explicación de pretendidas soluciones eternas. Una razón de este tipo se ejercita como razón narrativa, pues al reflexionar sobre un problema narra el problema mismo y el proceso en que se constituye, su historia. Cada uno de esos momentos, de esas concreciones vitales e históricas, son “tramos” de una historia de las ideas filosóficas; o tal vez sería más correcto, si no oportuno, decir “tramos” filosóficos de una *historia de los problemas*.

Aquí se presentan algunos de esos tramos problemáticos que nos han ocupado, porque suscitan nuestra preocupación también a otros niveles filosóficos: la condición del humanismo filosófico, el estatuto de la verdad histórica, la reivindicación de la imaginación, la sabiduría poética, la infinitud y la pluralidad, el valor del mito junto al *logos*, la razón vital, la biografía como teoría hermenéutica, el sentido deportivo de la vida, el papel de la filosofía y del filósofo, etc. Lo de menos son los “motivos” –como hemos dicho anteriormente– existenciales que las lecturas o investigaciones hayan generado; pues en estos casos han sido “ocasión” y no causa del relatar. “Scripta minora”, ciertamente, pero lo que ha de pesar es el sustantivo; el calificativo, en este caso, sólo sirve para justificarse a sí mismo. Si algo podía parecer impreciso y pretencioso en este libro es el título, aunque esperamos haber mostrado que resulta de lo más concreto y conclusivo.

El Autor

I VICO Y EL HUMANISMO

[1] EL ENIGMA DE UN CLÁSICO

El mundo humano es un serio poema. Esta sentencia que la mayoría de lectores atribuiría al inquietante Jünger como una metáfora que resumiría su centenaria concepción del mundo, es menos seguro que fuera reconocida como un epítome central de la obra a la que Giambattista Vico dedicara los últimos treinta fructíferos años de su vida. Tal vez porque la existencia del pensador napolitano (nacido en 1668 y muerto en 1744 en la misma ciudad de la que nunca se había alejado más que unos pocos kilómetros) le hiciera un candidato propicio para el mito historiográfico del pensador “aislado” –cosa dudosamente cierta–; o, tal vez, porque una obra tan revolucionaria como es su *Scienza Nuova*¹ y un pensamiento independiente y vivo, multiversal y diferente, enconado anti-cartesiano y decididamente crítico e innovador ante cualquier fundamentalismo filosófico, tenían que ser ignorados en un siglo de mirada onfálica donde la “vanidad de los doctos” –en expresión viquiana– estaba cegada por la propia deslumbrante luz de la Razón adorada; el caso es que Vico no fue suficientemente reconocido en su época. Así, la historia, a la que el ilustre humanista italiano había confinado el único ámbito de ciencia verdadera y segura², le negaba a este sabio de la diferencia, pensador inclasificable, integral, asistemático y contra-corriente, el reconocimiento universal del que epocalmente ya era merecedor.

¹ Obra publicada en su tercera y definitiva edición en el año de su muerte, tras dos diversas ediciones anteriores en 1725 y 1730. El título de la edición de la SN1744 es *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta*.

² La historia que, en cuanto *hecha* por los hombres –según anuncia uno de los principales axiomas de esta Ciencia Nueva (SN § 331)–, éstos pueden *conocer* verdaderamente. El criterio epistemológico *fare-conoscere* tiene sus raíces en el conocido lema viquiano del *De antiquissima italorum sapientia* (1710): “*verum ipsum factum*”. Cfr. al respecto: G. VICO, *Oraciones inaugurales - La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. del latín por F. Navarro Gómez, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002; J.M. SEVILLA, *Giambattista Vico. Metafísica de la mente e historicismo antropológico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988; ID., “L'argomentazione storica del criterio “*verum-factum*”. Considerazioni metodologiche, epistemologiche ed ontologiche”, en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVI, (Nápoles) 1986, pp. 307-323.

El autor que había descubierto la lógica del Mito y la enfrentara al sueño de la razón abstracta y pura, que había ligado la poesía y la filosofía con la historia concediéndoles igual valor, y que había elevado la imaginación (*fantasía*), la memoria y el ingenio al estado de facultades creadoras de la realidad humana (y por tanto a la posibilidad de ser cada una facultades reales de conocimiento), quedaba encapsulado en el mito del pensador “solitario” (que no aislado) y adelantado a su verdadera época.

Esa mitología de la ocultación y del silencio, en la que ha pervivido Vico, propiciada por una vanagloriada modernidad racionalista e ilustrada, puede ser causa de que probablemente gran cantidad de lectores sepan quien es Descartes o Voltaire, pero ignoren quien es Vico (sin duda conocerán su nombre, pero casi seguro que nunca habrán tenido motivaciones para leer sus obras). De tal modo que no debe extrañarse quien no haya atribuido al autor de la *Scienza nuova* la sentencia con la que hemos comenzado este breve excursus. Lo cual no significa que, hoy día, resulte aún excusable.

No hay excusa posible porque no estamos en el siglo XIX, donde, por poner varios ejemplos significativos, el joven ecléctico Juan Donoso Cortés (antes de convertirse en rabioso tradicionalista) dedicó diez artículos en periódicos de Madrid y de Buenos Aires a presentar y reivindicar al “desconocido” Vico³; o el historiador francés Jules Michelet (que juraba no haber tenido “más maestro que Vico”) lo difundía cambiando el título de “Ciencia Nueva” por “Filosofía de la Historia”, más afín al signo de los tiempos; o, incluso dentro del primer cuarto de siglo XX, el polígrafo y esteta Eric Auerbach lo traducía al alemán para sus compatriotas; mientras que Benedetto Croce dedicaba como homenaje toda una monografía a exponer el pensamiento de “uno de los mayores maestros modernos de la historia de la filosofía”, con la esperanza de incitar a la tarea de llenar “la laguna” sobre la que reclamaba atención. Hasta los años cincuenta del recién pasado siglo, podríamos decir que Vico ha sido un pensador *ocultado* (para la mayoría del público culto) pero no *desconocido* (entre grandes autores). La genealogía de “presentaciones” es significativa. Baste referir que Conti, en vida de Vico, se lo aconsejó a Montesquieu, quien se hizo en Nápoles con un ejemplar de la *Scienza nuova* que conservó en su biblioteca; Cesarotti regaló un ejemplar a

Wolf; Filangieri se lo recomendó a Goethe (el cual nos lo recuerda en su *Viaje a Italia*), quien ya en Alemania se lo presentó a Jacobi; Hamann se lo recomendó a Herder; Boturini lo dió a conocer a Mayans y al mejicano Veytia; Cuoco a Degérando; De Angelis a Michelet; Savigny a Niebuhr; Comte a Stuart Mill; Marx a Lassalle; y así una larga letanía de nombres que llegando hasta nuestros días conforman buena parte de la “fortuna” de un Vico, difundido por el método directo del boca a boca. Su gran difusor decimonónico en Francia, Michelet, instauró la leyenda de que Vico no había sido entendido en su siglo porque hablaba para el XIX. Mas el s. XIX remitió a Vico a un siglo posterior, como un pensador del porvenir. Y, como en toda leyenda, hay verdad en ello, *vera narratio*.

No hay duda de que Vico fue un hombre incardinado en su época, un pensador barroco y artificioso, pero, en mayor medida, era realmente un pensador de y con futuro. No ha de asombrar que en este tiempo nuestro, la cultura sea más receptiva a las ideas de Vico, que el pensamiento propicie el despliegue de sus teorías, e incluso que apreciemos cómo nuestra época está en sintonía con muchas de las cosas que él pensara. Vico es, contra todas Luces y a toda luz, un clásico; la *Scienza nuova* es una obra clásica. Pero no se entienda con ello una antigüedad venerable, ni siquiera un modelo de imitación o un objeto de deleite extemporáneo. Es un *clásico* porque en su obra pervive actual un espíritu enigmático. Porque un clásico –digámoslo con Ortega– no es un pretérito, sino una actualidad (es decir, *problemático*); algo que al margen de nuestra benevolencia de intérpretes se afirma ante nosotros contemporáneamente. Aquello que hace al clásico *es precisamente su aptitud para combatir con nosotros*; y Vico es un clásico porque resulta actual y problemático. Él mismo emerge palpitante en muchos de los raigales problemas que acucian los debates filosóficos y culturales presentes, sólo porque antes ya hubo calado estos problemas en su resplandor originario y supo posicionarse ante ellos sin concesión ni a modas ni a escuelas. Es actual porque está mancomunado con nosotros en la más radical comunidad, la de los *problemas* que perviven: en el hacer (praxis humana), en el conocer (pensamiento, ciencias y filosofía) y en el decir (lenguaje). Vico y su obra serán actuales, serán –definiéndolo bajo este animismo orteguiano– *un espíritu que pervive, mientras haya otro espíritu al que proponga un enigma*, desenrollando sugestivas ideas.

Quien se haya relacionado intelectualmente con la obra de pensadores contemporáneos como M. Horkheimer, E. Cassirer, E. Grassi, E. Betti, H.G. Gadamer, K.O. Apel, H. White, o I. Berlin, por citar sólo algunos, habrá

³ Véanse al respecto nuestros trabajos “La presencia de G. Vico en la cultura española (I. Notas sobre el tratamiento y estudio en los siglos XVIII y XIX)”, en *Cuadernos sobre Vico*, 1 (Sevilla) 1991, pp. 11-42; “Algo donoso pero no cortés. Una lectura diferencial del Marqués de Valdegamas a tenor de la modernidad de Vico”, en *Cuadernos sobre Vico*, 7/8, (Sevilla) 1997, pp. 281-296; e “Imágenes de la modernidad de Vico reflectadas en el siglo XIX español”, en *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a.c. de M. Agrimi, CLUEN - Istituto Suor Orsola Benincasa, Nápoles, 1999, pp. 109-150.

advertido el interés que les ha suscitado el napolitano e incluso cómo han ensayado sobre él. Y en el ámbito literario, por restringir las referencias, digamos que *Ulysses* y *Finnegan's Wake* de Joyce, o la narración de Fuentes fantaseada por un Cristóbal no nato, tienen la “Ciencia Nueva” como guía de inspiración. No pretendemos con estos argumentos mostrar credenciales de presentación, sino simplemente advertir cómo ya no es excusable el desconocimiento de Vico.

La “Ciencia Nueva” es un modelo de saber verdadero sobre lo único que es posible conocer con certeza: el hombre y su mundo. Es decir, todo lo que el hombre hace (o ha hecho) puede (“y debe”) ser objeto de verdadera ciencia: pensamiento (ideas), expresión (palabras) y acción (hechos). Incluso dejando al margen tanto los planteamientos metodológicos como las interpretaciones históricas, sin los cuales la *Scienza nuova* no sería lo que es pero que están en ella claramente expuestos, resulta atractivamente innovadora la articulación entre *hechos-palabras-ideas* en el ámbito de la hermenéutica histórica y de explicación de todas las realidades humanas. Para Vico, el nexo entre los tres elementos es tan originario e indeleble que a través de cualquiera de ellos se accede a la comprensión de los otros. De ahí el valor de la *filología* (o historia), indesligable de la filosofía (según Vico, los principios de ambas disciplinas deben remontarse a la uniformidad del *pensamiento de las primeras naciones mediante caracteres poéticos, el habla mediante fábulas y el escribir mediante jeroglíficos*). De ahí también la reivindicación del valor verdadero de todo cuanto ha hecho y alcanzado el hombre: desde el mito hasta el pensamiento abstracto, desde la razón de la fuerza hasta la fuerza de la razón, desde la lengua muda o “divina” hasta la lengua articulada, desde la “ciencia” de la adivinación hasta la física experimental. Puede intuirse, por esto mismo, que Vico mantenga infiltrada a lo largo de sus cinco libros de la *Scienza nuova* de 1744 la tesis –posteriormente tan orteguiana– de que el hombre *no tiene naturaleza sino historia* (el hombre lo que es, es *historia*)⁴, idea ligada a un pluralismo cultural y filosófico sin precedentes –y como puede confirmarse con Isaiah Berlin, casi sin consecuentes⁵–, según el

⁴ Hemos tratado con más profundidad esta perspectiva viquiano-orteguiana en algunos ensayos. Cfr., entre otros: “El filósofo es un decidor. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viquiana)”, en J.M. SEVILLA y M. BARRIOS CASARES (EDS.), *Metáfora y discurso filosófico*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000; “Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica”, en E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J.M. SEVILLA y J. VILLALOBOS (EDS.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Edizioni La Città del Sole, Nápoles, 2001, 3 vols., III pp. 985-1018; y “Para una crítica de la razón problemática”, en *ER. Revista de filosofía*, 30, (Barcelona) 1/2001, pp. 9-37. O véase nuestro volumen *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002.

⁵ Véase nuestra contribución titulada “La insumisión al dilema. Berlin y Vico”, en P. BADILLO y E. BOCARDO (EDS.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 324-405.

cual ninguna época, ni cultura, ni nación, ni lengua... es más verdadera o menos que otras, pues cada una tiene un valor propio intrínseco, una verdad por sí misma y no por referencia a otra; cada cultura posee su propio patrón –por el que debe ser *comprendida*– y genera su propio código lógico. Puede intuirse también, entonces, cómo este modelo viquiano se opone a cualquier pretensión absolutista y a cualquier concepción fundamentalista, vengan de la filosofía, de la historia, o de la ciencia. No existe una razón absoluta, inmutable y eterna, frente a lo que pretendiese convencer el modelo cartesiano, racionalista, idealista e ilustrado, imperante hasta nuestros días. Hay razón; pero la razón es histórica. Tampoco cabe hablar con Vico en términos de una nueva ciencia referente de Verdades eternas, ni de un *orden* (como sería el sustentado por la creencia en un Progreso lineal e indefinido) garante de una única razón. La realidad humana es multiplicidad y diversidad, dinamicidad y pluralidad.

Se intuirá, por último, cómo frente al monopolio exclusivista de la facultad racional la “Ciencia Nueva” reivindica –no sólo en la teoría, pues lo lleva a la práctica haciendo de la “fantasía” la “llave de esta nueva ciencia” y elevando, por ejemplo, la mitología, la poesía o la etimología al rango de saberes verdaderos– el valor de todas las facultades humanas, y no únicamente de la razón; filtrando un relato poético sobre los orígenes de las cosas humanas donde incluso la misma filosofía emerge desde la poesía. Nada hay en aquella que no haya estado antes en ésta. El mundo humano es un *serio-poema*; una severa poesía. Todas las cosas humanas *hanno avuto favolosi principii*.

Es, pues, la *Scienza nuova* una obra que debe ser leída con apertura mental y con la asistencia de la trémula luz de la imaginación, facultad ésta que permite inventar, recrear y volver a descubrir lo que ya fuera descubierto y conocido cuando fue hecho. Nos hallaremos así ante la propuesta del enigma de un clásico, muy actual, sugiriendo la idea de que tal vez –como ha enunciado Todorov– debamos comenzar ya una nueva era retórica.

[2]

EL CAMINO VICO

Hay pensadores con los que estamos destinados a encontrarnos en el camino de nuestra vida, porque rara vez toparemos con ellos por la senda del magisterio y el academicismo. Tal es el caso de Giambattista Vico, uno de los más importantes autores desde el siglo XVIII a quien, sin embargo, suele conocerse por vías indirectas. Ya el historiador francés Jules Michelet solía decir que por desgracia era Vico un autor más citado que leído; mientras que otro gran viquiano, el idealista Benedetto Croce, intentaba despertar a las conciencias de nuestra época de su sueño cartesiano para que advirtiesen la originalidad de su compatriota napolitano como la de un pensador solitario, ingenioso y antidogmático.

El signo de estos tiempos de propiciada fragmentación de la realidad y del conocimiento demanda con urgencia este excepcional encuentro. Por esta razón hemos de congratularnos de poseer algunas traducciones en nuestra lengua de la obra emblemática del filósofo italiano: la *Scienza Nuova* (1725-1744). La última edición en español de la “Ciencia nueva” de 1744⁶ viene a recordar la reciente conmemoración del 250 aniversario de la edición de la obra y de la muerte del autor; presentándose en un momento en el que el lector interesado, no teniendo oportunidad de acceder a las ya agotadas traducciones que la preceden⁷, al menos –mientras esperamos una correcta edición crítica– puede leer a Vico en traducción española, incluso a pesar de que ésta presente algunos descuidos⁸.

A las puertas de final del milenio, el lector tiene la oportunidad de pertrecharse en esta obra de razones poéticas, históricas y filosóficas para asumir el paso por el cambio de rasante cronológico con una perspectiva más comprensiva del devenir histórico humano (en un reflujo de *corsi* y *ricorsi*), que aleje posibles temores milenaristas y angustias desintegradoras. Resulta también igualmente oportuna su emergencia dentro de un *tempus* propio de

⁶ GIAMBATTISTA VICO, *Ciencia nueva*, introd., trad. y notas de Rocío de la Villa, Ed. Tecnos, Madrid, 1995.

⁷ G. VICO, *Ciencia nueva*, trad., pról. y notas de Manuel Fuentes Benot, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1956, 4 vols. (reeds.: 1960, 1973-1975; 1981); ID., *Ciencia nueva*, trad. de J.M. Bermudo y A. Camps e introd. de J.M. Bermudo, Ed. Orbis, Barcelona, 1985, 2 vols. Existe también una antigua traducción de la edición de 1725: G. VICO, *Principios de una CIENCIA NUEVA en torno a la naturaleza común de las naciones*, trad. y prólogo de José Carner, El Colegio de México, 1941, 2 vols (reed. en un volumen: FCE, México, 1978).

⁸ Véase cómo ha sido mostrado por JOSEP MARTÍNEZ BISBAL y MOISÉS GONZÁLEZ GARCÍA en su contribución al congreso *Vico nelle culture ispaniche e lusitane* (Nápoles-Pagani, 24-25 enero 2002) titulada “Sulle più recenti traduzioni di Vico in Spagna” (Actas en prensa).

la obra, incardinada como *pro-logos* de la razón narrativa que ella misma constituye. La *Scienza nuova* es una obra apta no sólo para eruditos y especialistas, sino también para lectores valientes y osados que deseen sumergirse en un pensamiento independiente y vivo, actual y diferente, en el que el contenido y la forma se identifican imaginativamente, la palabra y la razón se autoconstituyen históricamente, y el objeto de conocimiento coincide con el sujeto cognoscente. Es un manantial narrativo donde brota un modo de conocimiento verdadero sobre el único ámbito realmente posible: el ser humano y su hacerse. Se hallará en Vico al genio mediterráneo capaz de ser original tanto en su propia época –la que Hazard describiera como crítica para la conciencia europea– como también en la nuestra. Pensador inclasificable, integral, asistemático y contracorriente, de Vico no puede decirse que sea “filósofo” en un sentido tradicional, ya que su “Ciencia nueva” constituye la propuesta de una innovación en el modo de conocer la realidad que implica necesariamente su realización; es más bien como un crisol alquimista donde se fusionan la filosofía y la *filología* (historia), filtrando un relato poético sobre los orígenes de las cosas humanas, donde incluso la misma filosofía emerge desde la poesía (como la razón abstracta que propicia un conocimiento reflexivo dentro de la materia misma que se trata). Después de todo –diríamos con Vico– el pensamiento es lenguaje y el hombre es cultura e historia.

El anarquismo epistemológico que impregna la tesis vertebral de que el hombre sólo conoce lo que hace (versión epistemológica del gnoseológico principio viquiano *verum ipsum factum*) vincula estrechamente las actividades del poeta y del filósofo, alejándose con ello Vico de las veleidades abstractas de un intelectualismo puro. Del mismo modo, el aseverado pluralismo cultural vigente en la “Ciencia nueva”, hace de ella un modelo de pensamiento anti-fundamentalista (o anti-fundacionalista) quebrador de totalitarismos (o absolutismos). Vico es el anticartesiano por excelencia, es decir, el pensador que niega un conocimiento basado en verdades absolutas, una única facultad de conocer y un modelo de razón imperialista, inmutable y eterno. Por eso Vico puede ser considerado también el ideador que rompe la cúpula de cristal formada por todo un hipotético orden garante de concepciones absolutas –principalmente la Razón iluminista– y de valores –como los morales– pretendidamente objetivos y universales. Él fragmenta este *ordo* garante de un único *logos*, de un valor supremo, desestructurándolo con el reconocimiento de la *razón problemática* que se despliega en “lo verosímil” en vez de hacerlo a partir de la creencia en una única verdad fundada y fundacional.

No se hallará, por tanto, en la *Scienza nuova* afirmación sobre sociedades, estados o épocas ideales, ni se encontrará la creencia en un progreso

indefinido (pues las cosas humanas tienden igualmente a progresar que a decaer), ni etnocentrismo cultural o histórico. Cada cultura, cada nación, cada época, tienen valor propio intrínsecamente por sí mismas y no por referencia a otras; ninguna es más o menos verdadera, tan sólo distinta⁹. Éstas y otras muchas perspectivas ramifican desde la “Ciencia nueva” el modo particular, y casi siempre navegante contra la corriente, de una *modernidad divergente*, historicista y problemática; verosímil y cierta antes que absoluta y necesaria, dinámica y plural antes que monolítica y estanca. Una modernidad que despliega con espíritu retórico una razón narrativa que se constituye en lo que escribe y se descubre a sí misma en su lectura: bien como mito, bien como razón abstracta¹⁰. Esta ciencia nueva que asocia la mitología con la filosofía en un nivel de saberes igualmente válidos y que argumenta sobre el bifurcado y divergente despliegue de la razón del mito y el mito de la razón, asume la *fantasía* como facultad humana primordial, revalorizando el papel de los sentidos, la imaginación, la inventiva y el ingenio, en crítica disensión con el monopolio de la facultad racional. De hecho, una de las más revulsivas tesis de Vico viene a afirmar los orígenes poéticos de todas las cosas humanas: nada está en la filosofía que no haya estado antes en la poesía. El mundo humano es un digno poema. Así, escribe Vico en el párrafo 156 de la *Scienza nuova* de 1744 que los poemas de Homero “son historias civiles de las antiguas costumbres griegas”; mientras que el derecho y la jurisprudencia romanos constituyen “un serio poema” en el que –como se dice en el Corolario al cap. XIV del libro IV– se hallan los primeros indicios de la metafísica, tal que “entre los griegos surgió la filosofía a partir de las leyes”. Como en todo lo humano, el *verum* se vincula al *certum*.

Tan determinante es la actividad creadora que no basta sólo con hacer algo para conseguirlo, sino que hay que seguir haciéndolo con constancia para mantenerlo verdaderamente. Como dijera Jünger en una de sus últimas entrevistas: “el mundo es un poema, y si nos olvidamos de ello todo se volverá frío y mediocre”. Evitar la frialdad y la mediocridad es una de las muchas razones para no olvidar a Vico. Es seguro que el lector no quedará indiferente tras el encuentro con su pensamiento y la inmersión en una obra que, como la *Scienza nuova*, propicia múltiples y multiformes diálogos.

⁹ Cfr. nuestro trabajo “Algunas raíces del pluralismo filosófico en la modernidad”, en P. BADILLO (Coord.), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, Ed. Akal, Madrid, e.p.

¹⁰ Esta concepción la hemos sustentado principalmente en “En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática”, en *Cuadernos sobre Vico*, 4, (Sevilla) 1994, pp. 53-72; y en “De la crisis de la racionalidad a la racionalidad de la crisis”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, 7, (Murcia) 1997, pp. 157-168. Véase también al respecto el ya citado volumen *Ragione narrativa e ragione storica*.

Después de todo, quien ha influido notablemente en pensadores contemporáneos tan diferentes como Croce, Horkheimer, Grassi o Berlin –quienes de un modo u otro han reconocido la influencia en ellos de su magisterio– y también ha impregnado la creación literaria, probablemente no dejará de ser un camino interesante por descubrir en sí mismo: “The Vico Road goes round and round to meet where terms begin”, reza en *Finnegan’s Wake*.

SEMBLANZA

Giambattista Vico no fue un hombre de mundo, pero sin salir de su luminosa Nápoles natal llegó a concebir la novedosa ciencia del mundo humano. Su revolucionaria *Scienza nuova* supone por derecho propio para su autor un billete a la permanencia histórica, un lugar en el panteón de los sabios. Como si hiciera honor al lema *verum-factum*, su vida fue indesligable de su obra. No cabe más que leer su *Autobiografía* para advertirlo: era consciente de que su erudición, genio, razón e imaginativa estaban al servicio de un ideal humanista, cual era constituir una ciencia del hombre, de la historia y de todas las cosas humanas, para mayor gloria del género humano. Sus proluiones universitarias –con las que abrió ocho veces el inicio del curso académico en la universidad partenopea– son una incansable reivindicación de las humanidades en una contraria época de espíritu cartesiano, dominada por el racionalismo soberbio, el expansivo cientificismo y el monismo fundamentador y absolutista de una razón luminaria¹¹. En *De Antiquissima Italorum Sapientia* (1710) imprimió el radical principio “*ve rum ipsum factum*”, lo verdadero es lo mismo que lo hecho, sacudiendo con él cualquier pretensión filosófica absolutizadora. Más tarde, en el *Diritto Universale* (1720) ensayó las bases de la nueva ciencia humana (“*nova scientia tentatur*”, llegó a escribir con intuición de genio) viendo los principios históricos del derecho en consonancia con los principios de la sociedad, de la historia y de *las cosas humanas*. A raíz de este esbozo, y partiendo del principio de que el hombre conoce verdaderamente (*ciencia*, en sentido riguroso) sólo aquello que él ha hecho, se dedicó Vico durante los treinta últimos años de su vida a ensayar incansablemente su Ciencia nueva, destinada a hacer del mundo humano (“en cuanto ha sido hecho por el hombre”) el verdadero objeto de conocimiento y a la historia el

¹¹ Cfr. M. GONZÁLEZ GARCÍA y J. MARTÍNEZ BISBAL (eds.), *Autobiografía de Giambattista Vico*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1998. Puede accederse en traducción española (a cargo de F. Navarro Gómez) a los textos de las *Orazioni inaugurali*, el *De nostri temporis studiorum ratione*, el *De antiquissima italorum sapientia* y el *De mente heroica*, en la reciente edición del volumen de G. VICO, *Oraciones inaugurales - La antiquísima sabiduría de los italianos*, citado anteriormente.

ámbito de la verdadera ciencia. Una ciencia en la que aparecen indisolublemente unidas la filosofía y la historia; en la que se valoran por igual todas las facultades humanas (sentidos, fantasía e ingenio, y razón) y en la que el hombre es tanto el sujeto como el objeto de conocimiento; y donde la mente humana, que se hace en la historia, puede lograr en el conocimiento de ésta la ciencia de sí misma.

Tal vez, sólo la estacionaria y nada errabunda existencia del genial pensador napolitano fuera lo que le hiciera un candidato propicio para el mito historiográfico del pensador “aislado” (cuando más bien, de ser algo, lo que fue es “solitario”); pero también, tal vez, esa condición sedentaria fuera la que propició en él una desbordante imaginación y una capacidad de ingenio propias de un sureño que pudo haber hallado en su Nápoles viva un microcosmos del mundo histórico. La misma imaginación que constituye “la llave” de su Ciencia, y sin la cual –como advierte el mismo Vico– no se puede penetrar en la *Scienza nuova*. Quien no posea imaginación, no podrá conocer al hombre, podría rezar emblemáticamente en el frontispicio de toda su obra.

El último promotor de la tradición humanista retórica, que osó elevar la poesía, la mitología y la historia al rango epistémico enfrentando al mito de la Razón la razón del Mito, y que, anticipándose a Ortega y Gasset asumió que el hombre no tiene naturaleza sino que lo que tiene es historia, nos ha legado todo un integral programa epistémico que en toda su extensión sólo es definible como *humanología* (como bien mostrara Pietro Piovani). El filósofo que opuso a la ilusoria razón abstracta y pura la razón histórica y narrativa, conjugando un pensamiento independiente y vivo en una obra multiversal y diferente, donde el contenido y la forma se identifican como “narración”, la palabra y la razón (*logos* copulativo) se autoconstituyen históricamente enunciando la mismidad de lenguaje y pensamiento, tuvo razones para ser un pensador contra-corriente (como lo ha definido Isaiah Berlin), incomprendido en su época y sólo revalorizado en la nuestra. Y no por casualidad. Vico ha emergido en nuestras conciencias filosóficas no por capricho, sino debido al “tema de nuestro tiempo”: la crisis de la razón (abstracta), el peligro de los fundacionalismos filosóficos y de los monismos de cualquier tipo, y la conciencia clara de que la filosofía y la ciencia no deben “abandonar” al hombre (antihumanismos). Él fue el primero que pensó en términos de culturas –se le considera el padre de la historia cultural–, de sus valores propios, y de la necesidad de comprender a éstas como a la historia misma; defendiendo así, junto a su historicismo antropológico, un pluralismo cultural. El verdadero conocimiento radica en comprender por qué las cosas (humanas)

son, más que en definir cómo son: por qué los hombres, en todo tiempo y lugar, hacen lo que hacen. De la afinidad que podemos tener con Vico da buena cuenta el consejo que en la “Práctica de la Ciencia Nueva” (1731) dirigía a la intelectualidad de su época (pensadores y políticos), para que “en estos tiempos humanos, en los que hemos nacido, tiempos de ingenios sagaces e inteligentes, [...] las academias con sus características de filósofos, no secunden la corruptela del espíritu de estos tiempos”.

[3]

VICO, GRASSI Y EL HUMANISMO RETÓRICO

Los griegos lo denominaron *paideia*; los latinos en tiempos de Cicerón y de Marco Tulio Varrón usaron la palabra *humanitas* para significar también la educación del hombre. En los mismos términos formativos emergió en el Renacimiento italiano –extendiéndose por Europa– durante los siglos XIV al XVI el movimiento filológico-filosófico del *Umanesimo*. Rescatando la cultura clásica greco-latina y transformándola, el ideal antiguo pasó a convertirse en una razón narrativa encaminada a fomentar una conciencia verdaderamente humana mediante la exaltación de la libertad, la creatividad y la dignidad del hombre. La fructífera tensión entre el reconocimiento del valor del hombre en su integridad y la necesidad de comprenderlo en su mundo histórico generó una doble vertiente en el humanismo renacentista, que se corresponde –en parte– con el contraste interno entre una tradición platónica que privilegia la universalidad de la idea y otra (filológica) que prima la concreta historicidad de la palabra humana.

Precisamente, será el predominio de una interpretación de la tradición humanista hecha desde la sola dimensión platonizante y metafísica del ser humano la que motive la crítica antihumanista de pensadores como Heidegger. Su heterodoxo discípulo, Ernesto Grassi, al frente del Centro Italiano de Estudios Humanísticos y Filosóficos de Munich desde 1949, daría cumplida réplica a esta lectura reductiva con la recuperación de una olvidada tradición de humanismo retórico (Petrarca, Salutati, Bruni, Valla, Nizolio, Ramus, Vives, etc.), donde la filología no queda rebajada en un rango inferior a la ciencia, sino que –antes bien– conquista el grado de filosofía: en cuanto que el hombre es el ser decidor, aquel que propiamente *da* nombre al mundo y tiene cosas que decir, recreando la cópula de *res* y *verba* (cosa y

palabra). El problema de este humanismo no-metafísico (el de la mediación de la palabra de los antiguos en cuanto comprensión y despliegue, del carácter mismo de la existencia humana en su historicidad, tan próximo a planteamientos de la hermenéutica contemporánea), muestra su actualidad y vigencia aún en tiempos que se complacen en proclamar su deshumanización, penuria y pereza de la razón.

Ernesto Grassi (Milán 1092-Munich 1991), alumno de Blondel y discípulo de Heidegger (de quien llegó a ser su ayudante durante una década en Friburgo, hasta separarse de él antes de la Segunda Guerra mundial), trabajó incansablemente por mediar el acceso a una visión distinta del filosofar del humanismo renacentista, a un replanteamiento del valor de la metáfora y una valoración de la retórica filosófica desde una clara conciencia de la historicidad afincada en la noción de que lo que es se revela *en historia*, y preeminente en la historicidad de la palabra. Desde 1948 ejerció en la Universidad de Munich como profesor de filosofía del humanismo, hasta su jubilación en 1970, dictando cursos también en otras universidades europeas y americanas. En la misma Universidad alemana, donde llegaría a ser Profesor emérito, fundó el *Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici*. Grassi es, sin lugar a dudas, uno de los más destacados autores europeos de la segunda mitad del siglo XX. Para continuar la labor promotora y difusora del humanismo retórico fundó —ya al final de su vida— la *Stiftung Studia Humanitatis*, con sede en Zúrich y que preside en la actualidad Emilio Hidalgo-Serna, no sólo aventajado y conocido discípulo de Grassi sino también continuador de su proyecto.

Milanés de origen, de padre italiano y madre alemana, a diferencia de la mayoría de los estudiosos germanos que se han interesado por el humanismo, Grassi ha tenido como abierta disposición precompresiva la “condición” italiana a su favor, una implicación de filosófica *mediterraneidad* (tan denostada por nuestro Ortega) que le ha permitido situar su interpretación en esa línea que parte de la tradición humanista latina y se extiende hasta el humanismo retórico italiano, para culminar en Giambattista Vico, situándose en una perspectiva semejante a la del napolitano un cuarto de milenio antes. No es de extrañar por ello que Grassi considere al autor de la *Scienza nuova* el último gran exponente de esta tradición retórica humanista, ni que le haya dedicado más de una docena de trabajos, entre artículos y libros¹². Y aún más: tampoco extraña

¹² Véase principalmente: E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1999; e ID., “La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger” y “El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y experiencia de lo originario”, respectivamente publicados en español en el vol. 2 de *Cuadernos sobre Vico* (Sevilla) 1992, pp. 21-34 y en el vol. 13-14, 2001-2002, pp. 19-46. Cfr. en este último volumen los artículos de A. PONS (“Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi”, pp. 47-53) y de M. MARASSI (“Ernesto Grassi y su asidua lectura de Vico”, pp. 55-69), éste último con una completa nota bibliográfica.

que su polaridad cultural, italiana y alemana, en vez de potenciar en él una escisión filosófica lo haya impulsado a una religación entre dos pensadores en principio virtualmente ajenos: Heidegger y Vico, reconstruyendo ciertas ideas del primero a la luz del viquianismo, con una apertura hermenéutica hacia la tradición humanística que el mismo Heidegger desconsiderase tan radicalmente (y también tan erradamente).

El proyecto grassiano ha estado dirigido, de principio a fin, a rescatar el valor de la *retórica* para la filosofía, considerando a aquélla no en su sentido tradicional y desprestigiado de un arte de persuasión y de recursos estilísticos literarios, sino como *un fundamental modo de filosofar*. Tarea que implica en cierta manera una interpretación de la hermenéutica humanista (o sea, de la comprensión e interpretación de la realidad fundada en la “palabra” histórica, valga decir de una *retórica filosófica*), que no puede obviar, a su vez, una argumentación entre interpretación y retórica¹³. Esta revaloración desintegra la imagen (sita en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger) que encierra al humanismo en un onto-antropologismo idealista: es decir, la limitada asunción heideggeriana de que dicho “humanismo”, siguiendo la metafísica tradicional centrada en los entes, simplemente habría desplazado la atención hacia un ente concreto: el hombre. Grassi pretende reactualizar, en cambio, la visión de una tradición en la que el valor de la palabra es preeminente a cualquier consideración sobre los entes; es decir, afirmar la preeminencia de la palabra metafórica frente a la palabra racional. La especificidad del *humanismo retórico* no comienza con el problema de los entes (metafísica tradicional), sino con el de la preeminencia de la palabra¹⁴. Es en esta línea vindicativa en la que Grassi ha situado a Vico, y en la que también el mismo autor se ha ubicado *viquianamente*.

¹³ Cfr. P. CARRAVETTA, “Retorica ed ermeneutica. Il contributo di E. Grassi”, en *Paradigmi*, VIII, n. 24, 1990, pp. 505 y 519. Para Peter Carravetta: “La retórica está estrechamente conectada a la hermenéutica, y a cualquier teorización sobre el interpretar”. Del mismo autor véase *Il fantasma di Hermes*.

¹⁴ A esta perspectiva grassiana del “filosofar retórico” ha tenido acceso el lector hispano, al venir recogida en su obra *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, publicada por la editorial Anthropos (Barcelona, 1993). Entre otros muchos programas, investigadores y editores, la *Stiftung Studia Humanitatis* mantiene —capiteadas por Hidalgo-Serna— dos afamadas colecciones editoriales: la colección “Studia Humanitatis”, en Edizioni La Città del Sole de Nápoles, y la colección “Humanismo” en la catalana Editorial Anthropos. Si en la primera se han publicado obras como los dos soberbios volúmenes de los *Studia in memoria di Ernesto Grassi* (1996) o de E. GRASSI *Arte e mito* (1996) y *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica* (1999), en la segunda han visto la luz, siguiendo al volumen *La filosofía del humanismo* antes referido, que inaugurara la colección, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián* (1993), precioso ensayo —en la línea de estudios inaugurada por Grassi— autoría de EMILIO HIDALGO-SERNA, la estupenda edición de *El arte de la retórica. De ratione dicendi* de VIVES (1998) y el sugerente ensayo de DONATELLA DI CESARE *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. A ellos hay que unir el ya citado *Vico y el humanismo...*, de E. GRASSI. Cfr. del mismo autor el relevante ensayo titulado “¿Preeminencia del lenguaje racional o del lenguaje metafórico? La tradición humanista”, en J.M. SEVILLA FDEZ. y M. BARRIOS CASARES, *Metáfora y discurso filosófico*, cit., pp. 15-45.

La amplia bibliografía de Grassi, centrada principalmente en los temas del humanismo, la metáfora, la retórica y la tradición renacentista, es sobradamente conocida por el estudioso de estos problemas. Al lector más distanciado, basta con referirle algunos de sus últimos títulos: *Macht des Bildes, Ohmacht der rationalen Sprache* (segunda edición en 1972), *Humanismus und Marxismus* (1973, ya en español en la editorial Gredos desde 1977), *Die Macht der Phantasie: zur Geschichte abendländischen Denkens* (1979), *Rhetoric as Philosophy. The humanistic tradition* (1980), *Heidegger and the Question of the Renaissance Humanism* (1983), *Humanism and Rhetoric. The problem of the Folly* (1986), etc.; y entre las principales obras: *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica* (1999), que recoge “escritos americanos” de Grassi –como los define el introductor D.P. Verene, por estar relacionados con publicaciones americanas–, todos ellos fruto de su última etapa, madura, sintética y directa. Justamente, esta reciente edición en español (la edición inglesa es de 1990 y la italiana es de 1992) resulta no sólo un claro ejemplo del interés por Vico, sino también de la reivindicación de su importancia¹⁵.

Grassi destaca la relevancia filosófica de Vico hoy en la prioridad otorgada al “sentido común” (*sensus communis*) y a la fantasía, la reivindicación de la filosofía tópica y la función desmitificadora de la palabra metafórica. Ingenio, fantasía, invención, pensamiento metafórico, lenguaje originador (también presente en Heidegger), y otras importantes aplicaciones viquianas, sirven no sólo para hacer de Vico un pensador epocal original, sino también para sustentar la propuesta reformista grassiana de *volver a soldar los vínculos entre retórica y filosofía*. Así, apreciamos las lecciones que da Vico para que Grassi mismo argumente la aseveración de que toda verdadera filosofía es retórica (o sea, que el razonamiento filosófico requiere la formulación retórica de la palabra como inicio de sus razonamientos) y que, más aún, *la verdadera retórica es filosofía*¹⁶.

Hemos señalado antes que, Heidegger, es un punto central en el pensamiento de Grassi, no únicamente por la orientación heideggeriana hacia el valor de la palabra poética y la concepción del lenguaje como originador, o por el paralelismo entre la *Lichtung* heideggeriana y la *luce* viquiana, sino

¹⁵ Los doce capítulos del libro tienen como eje al napolitano, aun cuando algunos estén enfocados a Heidegger –en relación al problema de éste con el humanismo, o en parangón también con Marx (caps. 5, 8)–, a Freud –poiesis e inconsciente (cap. 6)–, a Marx –humanismo y fantasía– (caps. 3, 8), a Joyce –la función desmitificadora de la palabra metafórica (cap. 11)–, o a las relaciones entre retórica y filosofía (caps. 4, 7, 10, 12).

¹⁶ Teoría presentada ya en su clásico libro *Rhetoric as Philosophy* (Pennsylvania State Univ. Press, 1980), y ahora desplegada más en extenso. Cfr. el clarificador estudio introductorio de E. HIDALGO-SERNA (“Grassi y la primacía de la palabra en el humanismo”) en E. GRASSI, *La filosofía del humanismo*, cit., pp. VII-XV.

porque supone para él un referente determinante: Heidegger entendió mal (o al menos muy reductivamente) el sentido filosófico de la tradición. Revocando la etiquetante definición que Heidegger hace del “humanismo” como metafísica del ente “hombre”, Grassi pretende revalorizar –en cambio, *heideggerianamente*– el sentido primordial que *la palabra* adquiere en esta criticada tradición, posicionando junto a ella el específico y original valor del *rehabilitado* –por Grassi– “humanismo retórico”. Este tema de la rehabilitación del humanismo retórico, que plantea una confrontación con importantes problemas históricos y teóricos, viene impulsado desde el análisis crítico del anti-humanismo heideggeriano (manifestado en la famosa *Brief über den Humanismus*, de la que –por cierto– Grassi fue el primer editor)¹⁷ para retornar de nuevo la cuestión a Heidegger y mostrarle que era errada su visión del humanismo (participe de los prejuicios generales de la época), pero también para fundamentar la propia concepción heideggeriana de rechazo hacia la metafísica tradicional.

La cuestión problemática parte del aserto heideggeriano expresado en la Carta a Jean Beaufret donde se explica que “el pensar en *Ser y Tiempo* está contra el humanismo”. Es decir, está contra la concepción del “humanismo” que Heidegger considera a través del tamiz de un esquema historiográfico presupuesto tradicionalmente (y que el mismo Heidegger no cuestiona). Heidegger rechaza al humanismo en particular (como a la metafísica tradicional en general) porque no sabe apreciar la esencia del hombre, su *humanitas*, en tanto que el humanismo se preguntaría erradamente por el ente “Hombre” perpetuando metafísicamente el olvido del ser. Todas las formas de humanismo, según Heidegger, “coinciden empero en que la *humanitas* del *homo humanus* se determina con respecto a una interpretación ya fija de la naturaleza, de la historia, del principio del mundo, es decir, del ente en el todo”¹⁸. Para Heidegger: “El primer humanismo, o sea el romano, y todas las

¹⁷ Según palabras de Grassi: “debo a Heidegger –propriamente en oposición a él– mi concepción del humanismo y la reevaluación de la tradición italiana” (en *Intersezioni*, VIII, n. 2, agosto 1988, p. 344).

¹⁸ O sea: “Todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser, sea con saber, sea sin saber, es metafísica. Por eso lo propio de la metafísica, y por cierto con respecto al modo como se determina la esencia del hombre, se muestra en que *eshumanitas*. De acuerdo con ello, todo humanismo es metafísico. En la determinación de la humanidad del hombre no sólo no pregunta el humanismo por la relación del ser al hombre. El humanismo obstaculiza aún esta pregunta porque, a base de su proveniencia de la metafísica, ni conoce ni entiende esta pregunta. Al contrario, la necesidad y el modo propio de la pregunta por la verdad del ser, olvidada en y por la Metafísica, sólo pueden ponerse en claro de tal manera que en medio de la dominación de la Metafísica se haga la pregunta: ‘¿Qué es Metafísica?’ Aún debe introducirse primeramente todo preguntar por el ser y también aquel preguntar por la verdad del ser como un preguntar ‘metafísico’” (M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1966, p. 17). Cfr. ID., *El Ser y El Tiempo*, trad. J. Gaos, FCE, Madrid, 1987 (7ª reimpr.).

especies de humanismo que han aparecido desde entonces hasta el presente presuponen la ‘esencia’ más general del hombre como evidente. El hombre es tenido por *animal rationale*¹⁹. Esta determinación de la esencia del hombre no es que sea falsa, pero su procedencia está condicionada por la metafísica; procedencia esencial y limitación que ya Heidegger había cuestionado en *Ser y Tiempo*. Heidegger niega cualquier valor a la filosofía del humanismo porque lo identifica con una reafirmación del ideal romano de *Homo Humanus* que, no reflexionando en profundidad y de manera original la *humanitas* del hombre, no llega a percibir la *esencia* del hombre. Por tanto, para Heidegger, el humanismo comienza su filosofar por el problema del hombre, de un ente, sin conciencia de la “diferencia ontológica” (entre ser y entes). Por tanto, en este sentido, el humanismo obstaculiza la pregunta por el Ser. “La Metafísica –dice Heidegger– representa, ciertamente, al ente en su ser y piensa así el ser del ente. Pero no piensa la diferencia entre los dos. La metafísica no pregunta por la verdad misma del ser. De ahí el que tampoco pregunta de qué modo pertenece la esencia del hombre (es decir, lo que el hombre es) a la verdad del ser. Esta pregunta no sólo no la ha hecho hasta ahora la metafísica. Esta pregunta es inaccesible a la metafísica en cuanto metafísica”²⁰.

Desde la interpretación de Grassi podrían concluirse dos apreciaciones al respecto: 1) Asumiendo los prejuicios de la moderna concepción del humanismo, éste para Heidegger es un filosofar que tiene su partida en el hombre, y que comienza pues con el problema de los entes. 2) La crítica al humanismo es la crítica a la metafísica tradicional, enraizada en la no diferencia entre el problema de los entes y el problema del ser²¹.

No sólo es Heidegger. La opinión también lo es de historiadores, como Cassirer o Jaeger o Kristeller, por ejemplo. Humanismo malentendido, así, todo en conjunto y simplemente como una renovación antropológica. Pero Grassi quiere salvar ideas de Heidegger. Sabedor de tal “antihumanismo”, y de que éste es errado, Grassi centra su interpretación sobre Heidegger en que la esfera del ser no es la de la racionalidad y en que el núcleo del pensamiento heideggeriano es “la diferencia ontológica”. A través de la distinción ontológica entre entes y ser, Grassi suele girar en sus trabajos sobre Heidegger –excepto quizás en aquéllos juveniles de la década de los años 30, de impronta actualista–, hacia la concepción heideggeriana que plantea la imposibilidad de definir al ser racionalmente, lógicamente; a partir de la cual

la tesis tradicional de la prioridad de la palabra racional cede el terreno ante la tesis sobre la prioridad de la palabra poética. El ser “ilumina” los entes, pero también es lo más “oscuro” porque evade cualquier definición racional. Sólo a través de la palabra originalmente se experiencia y permanece la realidad. Es la palabra poética la apertura del camino. Valor original de la palabra poética que se evidencia en la proposición “El lenguaje es la morada del ser”: “el lenguaje es lo apropiado y acaecido por el ser y la casa del ser dispuesta desde el ser, y acotada desde él. De ahí el que haya de pensarse la esencia del lenguaje desde la correspondencia, esto es, como habitación del hombre”; “es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre morando existe”; “el pensar busca la palabra adecuada en medio del lenguaje”²². Interpretando a Heráclito dice Heidegger: “La palabra nombra la zona abierta donde el hombre mora. La abertura de su estancia hace aparecer lo que le adviene a la esencia del hombre, y viniendo así se detiene en su cercanía”²³. Y también al principio: “El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta vivienda. Su vigilar es el producir la patencia del ser porque éstos la conducen por su decir al lenguaje y en el lenguaje la guardan”. Y al final: “El pensar recoge al lenguaje en el decir sencillo. El lenguaje es el lenguaje del ser como las nubes son las nubes del cielo”²⁴. La primacía de la palabra poética se reconoce sin lugar a dudas; el problema es la concepción (tradicional) heideggeriana del humanismo. Al margen incluso de cualquier interpretación sobre Heidegger, que para nuestro caso no es aquí relevante sino contextual, el interés de la discusión sobre el anti-humanismo heideggeriano (entendido como el rechazo a una metafísica tradicional del hombre) derivaría hacia el cuestionamiento de si, en su significación filosófica, el humanismo se encuentra verdaderamente dentro de la metafísica tradicional: es decir, si parte también del problema de los entes. Aquí es donde la interpretación de Grassi puede considerarse efectiva y hermenéuticamente novedosa, desvelando que la esencia de la tradición humanista, y su mayor originalidad, fue justamente *empezar con el problema de la palabra, desde el punto de vista filosófico, y la valorización de la poesía y de la retórica*. Algo que nosotros podemos argumentar que ha constituido desde un principio un modo de “filosofar” que se bifurca en la Modernidad frente al racionalismo e idealismo y al valor de la pura conceptualidad²⁵.

²² M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, cit., p. 31. Cfr. ID., *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.

²³ *Ibid.*, p. 51.

²⁴ *Ibid.*, p. 7 y p. 68.

²⁵ Cfr. nuestros trabajos “En torno al posturismo viquiano de la modernidad problemática”, cit.; y “El concepto filosófico de la historia en la modernidad”, en M.R. MATE (ed.), *Filosofía de la historia*, EIAF vol. 5, CSIC-Trotta, Madrid, 1993, pp. 65-84.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibid.*, p. 18.

²¹ Cfr. E. GRASSI, “La rehabilitación del humanismo retórico...”, cit., p. 24.

El camino, pues, según Grassi, va desde la rehabilitación de la tradición humanista (que la filosofía idealista parecía no haber comprendido) hasta la tarea de entablar un diálogo entre Vico y Heidegger, o sea, entre el Humanismo retórico y la ontología poetizante (pues el “humanismo” al que Heidegger se opone es aquél entendido convencionalmente en la tradición metafísica). En este ámbito *rehabilitado* (de la preeminencia de la palabra metafórica y del lenguaje imaginativo y vivo) se hace posible –frente al discurso racional abstracto que se impone sobre toda realidad– el auténtico discurso ontológico: del ser histórico humano con su aquí y ahora.

En el último artículo que Grassi publicó, y que él mismo llegó a considerar como su mejor recapitulación sobre el problema del humanismo, indica “con el concepto de humanismo retórico aquella tendencia que reconoce la historicidad de la palabra y que implica la necesidad de un filosofar retórico”²⁶. Retórica, por tanto, según expone en su *Retorica come filosofia*, es un diálogo genuino que emerge y rompe vehementemente ante la urgencia de una situación humana particular, ante un *aquí y ahora*, dando forma y orden humano al mundo del hombre. El ámbito de lo poético y el orden de la naturaleza originaria y original del lenguaje, conforman el significado de la retórica para Grassi; un significado especialmente viquiano, en cuanto que la dignidad de la retórica se encarna en el poder de la fantasía y del ingenio²⁷. El poder formador de la retórica concierne a la génesis, y establece los puntos básicos para el pensamiento; la imagen o metáfora formada en el ámbito retórico expresa pensamiento en circunstancias concretas, a diferencia de la palabra abstracta de la lógica que es una palabra donde cada cognición es anónima. Por eso la fundamentación de la teoría de Grassi no vuelve a Descartes, Kant o Hegel, sino que retorna a Dante, Bruni, Landino, Poliziano, Salutati, Valla, ..., y sobre todo a Vico (en cuya obra culmina, según Grassi, la rehabilitación de la retórica) para rescatar las enseñanzas de una edad que la filosofía moderna virtualmente ha ignorado. De hecho, uno de los puntos elementales de esta revalorización es –como Grassi recuerda– que retórica y filosofía mantienen una *coitio*, son aspectos de una misma unidad.

²⁶ E. GRASSI, “La rehabilitación del humanismo retórico...”, cit., p. 26.

²⁷ Cfr. E. GRASSI, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition* (citado anteriormente en nota 16, o la edición italiana, cit. en nota 14); ID., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Guerini e Ass., Milano, 1989; ID., *Potenza della fantasia*, Guida, Napoli, 1990; e ID., *Vico y el humanismo*, cit. Y véase *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. HIDALGO-SERNA y MASSIMO MARASSI, Edizioni La Città del Sole, Napoli, 1996, 2 vols. (el lector interesado hallará notables estudios sobre diversos y principales aspectos del pensamiento y la obra de Grassi; y en las pp. 777-838 del vol. II encontrará una completísima “Bibliografía di Ernesto Grassi” a cargo de E. Hidalgo-Serna).

Desde una *perspectiva viquiana*, en clara diferenciación con la tradición racionalista, la tradición humanística va reconstruyéndose nuevamente en el modo de pensamiento que se dirige a la realidad propiamente humana, y que considera la primordialidad del *ingenium* y la inventiva frente a la razón abstracta, de la *tópica* frente a la *crítica*, de la metáfora frente al concepto, de la “lógica de la imaginación” frente a la “lógica de la abstracción”, del sentido común frente a la reflexión abstracta; y que mira hacia la configuración del mundo histórico humano como realidad propiamente humana y verdadero ámbito de conocimiento. Sintetizando algunas tesis viquianas de Grassi tendríamos lo siguiente: a) La realidad se manifiesta ella misma originalmente no en función de una definición racional de lo real, y por tanto de una metafísica onto-teo-lógica, sino como un producto de la poesía, de la palabra metafórica o del “universal fantástico” que descubre Vico. Y de acuerdo con éste, para esclarecer el origen de cualquier cosa, incluso de la misma especulación filosófica, hay que comenzar desde una *sabiduría poética* (con sus propias “lógica poética” y “metafísica poética”)²⁸ antes que desde una *metafísica racional*. b) La realidad, lo que llamamos *real*, se hace patente, se revela y muestra como problema mediante su historicidad; y, asimismo, la historicidad de lo real se manifiesta en y mediante la acción humana. Es decir: mediante la identidad *verum-factum* (lo verdadero es lo mismo que lo hecho) guiada por la imaginación (*fantasia*, en expresión de Vico) y por los “universales fantásticos” o géneros poéticos antes que por los universales racionales o géneros abstractos. c) La problemática que Vico recoge de esta tradición humanista podría resumirse en las siguientes tres concepciones: el problema de la significación filosófica del pensamiento metafórico y del lenguaje; el filosofar como una función de la retórica (y desde ella); y el poder de la historicidad [de lo real]. Y resulta que estos son, siguiendo con la argumentación de Grassi, también los problemas de Heidegger. De hecho, Vico y no Heidegger fue el primero en afirmar que el mundo humano se abre primordialmente (y también históricamente) a la luz y la claridad gracias a la palabra poética. Los primeros hombres de las naciones, los hombres de la humanidad originaria, no vienen denominados por Vico “hombres primitivos”, ni mucho menos “salvajes” (a los que sólo se refiere en el *stato ferino* del que sale la humanidad), sino “poetas teólogos”: aquellos primeros padres que hablan la lengua de los dioses e interpretan (son *inter-patrii*) lo que se les dice; *poetas* que responden ante el fulgor del relámpago y el fragor del trueno configurando el primer *carácter poético* (Júpiter). De este modo, aplicabanel *ingenio* y *lainvención* para obtener lo que no hay en la Naturaleza pero que sin embargo el hombre *necesita*; de manera que, gracias a su naturaleza poética, el hombre hace cuando no hay y lo que no hay.

²⁸ Explicitado por Vico en su *Scienza nuova* (1744), y desplegado en el libro II de la misma, titulado “Della sapienza poetica”.

Porque la *necesidad*, como diría Ortega (*Meditación de la técnica*, I), consiste en las condiciones *sine quibus non* con que el hombre se encuentra *para* vivir. La necesidad de las necesidades es sólo la *de vivir* (aquella que no viene impuesta por la Naturaleza), y, aún más, dígase con retrogusto unamuniano, *de pervivir*. Esta necesidad originaria que es el vivir (y de la que las demás son sólo ‘consecuencias’) impele al hombre a *interpretar* y a “hacer” para lograr el sentido de lo que no hay y sin embargo se necesita. Las cosas naturalmente sólo tienen una *razón topológica*; la *razón semántica* es la verdadera necesidad del hombre. Por eso, como bien dijera Ortega, el hombre es el único animal que tiene ‘necesidades’ (en sentido ontológico, y no meramente biológico). De ahí que, como entiendo Vico, sea un animal poético (y retórico) antes que filosófico, un animal fantástico antes que racional. Y es también Vico y no Heidegger quien afirma que ya en aquellos hombres originarios, verdaderos *autores* del mundo, junto al lenguaje original la primera actividad que despliegan –tras dar nombre a lo sagrado– es una interpelación: “adivinar” (¿quién me dice?); la primera actividad ingeniosa es la *adivinación*. Lo sagrado es, así, una realidad vinculada a la memoria e imaginación (la integral tríada viquiana de *memoria-fantasia-ingenio*)²⁹. Desde esa interpelación original de la razón poética se pone en marcha el camino para el devenir de la filosofía o el decir de la razón semántica. De esta manera, tenemos que Vico es no sólo el continuador de la tradición de los anteriores humanistas que frente al lenguaje y el pensamiento apriorístico han opuesto y defendido la preeminencia filosófica de la palabra metafórica, del saber inventivo y –como dice Hidalgo– del “pensamiento ingenioso”; sino que también es Vico un sistematizador y *augmentador* (autor) de la teoría o doctrina filosófica del humanismo. Por eso creemos que Grassi está con la filosofía de Vico: porque ésta busca los lugares primordiales del pensamiento desde los que se puede establecer un discurso verdadero sobre la mente humana y la historia como su propia creación, bajo el –preorteguiano– argumento humanista de una “*ratio vivendi*” que no es definible de modo exclusivamente racional ni a-históricamente³⁰.

Con éstas y otras cuestiones, Grassi nos ha mostrado la importancia de esta tradición para la discusión filosófica contemporánea que inicia Heidegger (e incluso la que se inicia *sobre* Heidegger). Vico es un aliado para Grassi en su oposición al primado del cartesianismo y del idealismo, en su enfrentamiento a la metafísica racionalista, al logicismo y al antihumanismo ahistoricista. Le interesa de él cómo nos enseña que el poder de la imaginación es el modo originario de dar forma a las experiencias humanas, y cómo mediante la metáfora y el ingenio se va dando el orden del mundo, que posteriormente la filosofía piensa conceptualmente; así, también le interesa de Vico el postulado de que es necesario

primeramente la filosofía *tópica* para que sea posible a continuación una correcta y efectiva filosofía *crítica*. Grassi no sólo recurre a ensayar temas de Vico, sino que –en cierto modo– recrea el método filológico-filosófico del napolitano, comprendiendo “la viva actualidad de la problemática de Vico”³¹. Ciertamente, por la actualidad de la razón problemática viquiana, Vico viene a ser hoy un clásico muy actual. Como nos gusta decir: es un “clásico” a la manera explicada por Ortega; o sea, no siendo un pretérito sino la afirmación de una aptitud para combatir con nosotros los problemas. O como dice igualmente Grassi: cuando un autor es un “clásico”, como lo es Vico, “su relevancia contemporánea hay que buscarla en la posibilidad de examinarlo con relación a nuevos problemas”³². Lo cual supone una agradable coincidencia de perspectivas.

[4] HUMANISMO RETÓRICO Y FILOSOFAR INGENIOSO

Destaca en la tradición del humanismo retórico la consideración del valor preeminente de la palabra metafórica o poética frente a la supuesta preeminencia de la palabra abstracta; o sea, la primordialidad de la historicidad frente a la abstracción pura, el primado de la “sabiduría poética” –a decir de Vico– ante el devenir de la “sabiduría refleja”; la primacía de la imagen frente al concepto. En principio, puede decirse que la tradición humanista retórica y el modo de pensamiento “ingenioso” suponen una perspectiva filosófica alineable en el mismo sentido y dirección que el historicismo problemático, la crítica de la razón histórica, la filosofía de la razón narrativa, o el pluralismo histórico, por citar sólo algunas líneas de pensamiento –todas ellas emparentadas de uno u otro modo– que se erigen y responden frente a un modelo imperante de razón abstracta y pura y a una filosofía idealista (y siempre idealizante respecto de la realidad); líneas de pensamiento que tienen también su referente en Vico (y además en Herder, Dilthey, Ortega, etc. etc.) y que revalorizan el sentido de la razón concreta, histórica, ingeniosa y creadora (poética). La misma filosofía retórica e ingeniosa (que puede denominarse *humanismo retórico*, y que Ernesto Grassi –principalmente– se encargó de reformular, rescatando a la vez y para ello toda una tradición histórica de pensadores y autores desde el *Quattrocento* hasta el Barroco) discurre mediante un “pensar metafórico”, cuyo elemento principal es la facultad del ingenio. Obviamente, esta demanda filosófica no implica (ni ello debe hacerse) sustituir una facultad por otra, destronar la “razón” y coronar al “ingenio”, ni mantener una posición excluyente respecto de la mismísima “razón” *pura y abstracta*, sino que significa más bien acordar *un método* de

²⁹ Véase, p.e., en relación con este último asunto, STEPHAN OTTO - VINCENZO VITIELLO, *Vico-Hegel. La memoria e il sacro*, Edizioni La Città del Sole, Napoli, 2001. Y *Retorica come Filosofia* de Grassi, cit., pp. 177 ss.

³⁰ Cfr. E. GRASSI, *Arte e mito*, Edizioni La Città del Sole, Napoli, 1992, especialmente el cap. VII.

³¹ E. GRASSI, *Vico y el humanismo*, cit., p. 5.

³² *Ibid.*, p. 113. Vid. nuestro *Ragione narrativa e ragione storica*, cit., especialmente el cap. I.

N.B. Ed. Dig.: Las pp. 26-31 han sido recompuestas para la edición digital, sin que por ello se vea alterado el orden de la paginación con relación a la edición original.

pensamiento considerando –entre otros asuntos– la urgencia de la necesidad –que diría Vives–, el valor de todas y cada una de las facultades humanas y, como enseña Vico, atendiendo a la estructura misma de la mente humana. Es así como el humanismo retórico puede presentarse –además de con un aval de tradición histórica– con un valor filosófico propio (creativo, compositivo, narrativo y –por último– crítico) frente al filosofar exclusivamente racional y deductivo.

En la tradición humanista el ingenio es apreciado como función originaria en la constitución del mundo humano y la historia, del lenguaje y del saber. Al igual que la imaginación, también el ingenio es una facultad primordial y básica (es decir, que ambas *están a la base*) no sólo de la vida humana (es decir, para las funciones sustanciales del *vivir*) sino también de la misma actividad intelectual y reflexiva. Ingenio e imaginación están a la base tanto de la conciencia como de la ciencia, de lo cierto como de lo verdadero³³. Vinculado a esta tradición, Vico le concede al ingenio y a la fantasía una función filosófica, una validez a la preeminencia de la palabra metafórica y poética, y una condición epistémica al conocimiento retórico-histórico (en la *Scienza nuova* se dice expresamente que cada *lector* debe relatarse a sí mismo la historia, de modo que sea así la más cierta).

El concepto filosófico de “*ingenium*”, refiriendo la habilidad de revelar la similitud como un elemento común entre las cosas, además de ser fundamental para la retórica filosófica es un eslabón permanente en toda la tradición humanista. Así, por ejemplo, en el siglo XV Leonardo Bruni (en su *In neobulonem maledictum* y en *Histrum dialogus*), señala al ingenio como la capacidad para responder instantáneamente ante la urgencia de la necesidad y a la *agudeza* de ingenio como el descubrimiento de semejanzas y similitudes dependiendo de las situaciones. Y, llegados a la primera mitad del XVII, Baltasar Gracián define el ingenio como la facultad “que expresa relaciones entre las cosas”: la visión original que constituye la base que permite la “captación”, es decir el “concepto” (definido como el acto de entendimiento que expresa la correspondencia entre dos objetos a través de semejanzas y asociaciones de lenguaje)³⁴. La aguda visión y la expresión de las

relaciones que constituyen cada cosa son una exigencia en la búsqueda de la verdad de la *res* para Gracián; pudiendo entenderse este propósito original de la facultad ingeniosa como el punto cardinal del pensamiento filosófico de Gracián, como claramente ha expuesto un buen conocedor del tema como es Emilio Hidalgo-Serna³⁵. Recordemos que también Ludovico Muratori, un contemporáneo de Vico, define en *La perfetta poesia* el “ingenio” como “esa facultad y fuerza activa a través de la cual el intelecto reúne y unifica, y descubre la similitud, relación y fundamento de las cosas”; o cómo dos siglos antes, nuestro ilustre Juan Luis Vives afirmaba en “*De causis corruptarum artium*” que la clave para comprender el origen del lenguaje, de la sociedad, de las ciencias y las artes, del trabajo y del devenir histórico es la inventividad del ingenio. La invención es la facultad primordial en el hombre, pues mediante el ingenio, el hombre responde a las necesidades inventando (tesis vivesiana, viquiana y orteguiana). Por la “vivaz agudeza del ingenio” el hombre se enfrenta al mundo inventando³⁶. Ciertamente, como indica Hidalgo-Serna, para Vives “el ingenio viene impulsado por las nuevas necesidades, históricas y ligadas a una circunstancia concreta. En este ámbito no hay lugar para el saber racional y deductivo, pero admite la aguda visión de aquellas relaciones particulares que determinan el estado de urgente necesidad

³³ Son las dos dimensiones indisolubles para Vico del “*certum*” y “*verum*”, o –en la *Scienza nuova*– de “il vero” e “il certo”. En relación con esta diada terminológica se hallan otras expuestas también por Vico: “*factum*”-“*verum*”; “*fare*”-“*conoscere*”; “*coscienza*”-“*scienza*”; “*filologia*”-“*filosofia*”; etc., todas ellas no bipolarizadas en sus términos, pues éstos son en cada uno y todos los casos términos que expresan la viquiana concepción de un indeleble vínculo de conexión e integración entre las dos realidades (supuestas tantas veces como meramente opuestas). Cfr. J.M. SEVILLA, “La lingua con cui parla la storia ideale eterna”. Il dire della storia: ragione narrativa-storica. (Una prospettiva orteguiana di Vico)”, en *Il Pensiero. Rivista di Filosofia* (Edizioni Scientifiche Italiane), Nuova serie - XLI - 2002/1, pp. 57-76.

³⁴ B. GRACIÁN, *Agudeza y arte de ingenio*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1967, p. 242. También en *El discreto* se recoge la idea de “ingenio” como “valentía del entender”. Cfr. la obra de E. HIDALGO-SERNA, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, cit., que seguimos en nuestro planteamiento.

³⁵ Hidalgo-Serna ha investigado a fondo el tema del ingenio en Vives y en Gracián, como sostén del “filosofar ingenioso”. Véase de Hidalgo-Serna, además de *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, citado anteriormente (ed. orig. alemana Fink, Munich, 1985), entre otras obras: *Filosofía del concepto y del ingenio en Baltasar Gracián*, Roma, 1967; “The Philosophy of Ingenium: Concept and Ingenious Method in Baltasar Gracián”, en *Philosophy and Rhetoric*, 13, 1980, pp. 245-263; “*Ingenium* and Rhetoric in the Work of Vives”, en *Philosophy and Rhetoric*, 16, 1983, pp. 228-241; “Vives, Calderón y Vico. Lenguaje metafórico y filosofar ingenioso”, en *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 75-88; “Actualidad y función filosófica del humanismo español anterior a Vico”, en E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J.M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (EDS.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, cit., pp. 939-959; “El problema filosófico dell’*Agudeza y arte de ingenio*”, en *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, Palermo, 1987, pp. 9-23; “La ‘agudeza de acción’ en *El Héroe*”, en S. NEUMEISTER - D. BRIESEMEISTER (EDS.), *El mundo de Gracián*, Berlín, 1991, pp. 161-170; “Necesidad y preeminencia de la metáfora. El filosofar retórico de Juan Luis Vives”, en J.M. SEVILLA FERNÁNDEZ Y M. BARRIOS CASARES (EDS.), *Metáfora y discurso filosófico*, cit., pp. 46-60; y “La elocución y *El arte retórica* de Vives”, estudio introductorio a JUAN LUIS VIVES, *El arte retórica - De ratione dicendi*, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. VII-XLIX. Según Hidalgo, el ingenio tiene la función “de elegir los vínculos, los conceptos y las imágenes que mejor respondan a la necesidad de expresar el *hic et nunc* de cuanto se pretende saber y transmitir ingeniosamente. La ‘sutileza del pensar’, la ‘valentía del entender’, la ‘agudeza de concepto’ y el lenguaje ingenioso constituyen los instrumentos del *arte de ingenio*, una retórica ignorada tanto por la historia de la literatura como por la filosofía. Gracián descubre, distingue e ilustra en el ingenio humano tres clases de agudeza: el arte filosófico del pensamiento ingenioso y la función lógica del concepto, es decir la *agudeza de concepto*; luego la agudeza estético-literaria llamada por Gracián *agudeza verbal*, y finalmente la aplicación práctica del ingenio –*agudeza de acción*– centro de gravedad de su moral”. Estas tres definiciones constituyen los puntos vertebrales de la lógica y retórica ingeniosas. (Cfr. E. HIDALGO-SERNA, “Vives, Calderón y Vico...”, cit., p. 78).

³⁶ Cfr. E. HIDALGO-SERNA, “Vives, Calderón y Vico...”, cit., pp. 76-77; y su magnífico estudio introductorio a *El arte retórica* de J.L. VIVES, ya citado (“La elocución y *El arte retórica* de Vives”).

humana. A esta necesidad de significar la *res* deberá servir el lenguaje poético-metafórico, siempre que la metáfora no sea un puro juego vacío y formal de palabras, sino que responda a la llamada filosófica demandada por Vives, por Gracián, por Vico [...]”³⁷. Es el ingenio la facultad que establece las relaciones y semejanzas: relaciones entre las cosas y semejanzas por las palabras. El hombre advierte primeramente y antes que nada la “*similitudo*” existente entre sus experiencias de necesidad y las de otros hombres, que evidencia preeminente-mente la necesidad de la palabra y del lenguaje. Es la *necesidad* la que aguza “maravillosamente los ingenios para producir y sacar aquellas cosas” que liberen al hombre de sus necesidades. El “inventar con agudeza” –para Vives– como igualmente la ingeniosa producción mitopoiética de la *fantasia* –para Vico– y toda la “lógica y metafísica poéticas”, surgen de la necesidad: no sólo como resolución de necesidades materiales (“invenciones” o inventos), sino también –y principalmente– como *necesidad de pensamiento y expresión*, que dirá Vico; y, por tanto, de la necesidad de *comunicar* de manera coherente la razón semántica, el sentido de cada realidad. El saber poético y los “universales fantásticos” están a la base de una filosofía ingeniosa, como también lo están a la base de una crítica de la razón problemática³⁸.

Toda esta base de una lógica y retórica ingeniosas la encontramos desarrollada como método por Vico, en su concepción sobre la “Sabiduría Poética” (a la que dedica todo el libro II y en relación también el III de los cinco de la *Scienza nuova*), que podemos decir constituye la verdadera pasión de su magna obra. El lenguaje metafórico imaginativo, fantástico, revela lo real y genera nuevas situaciones –según hemos dicho–. Es así que Vico comprende que el “lenguaje poético”, y más concretamente el primer lenguaje original, “la lengua divina” y también la “lengua heroica” –constituidas por “universales fantásticos” o “caracteres poéticos”–, supone respuesta y expresión de las primeras urgentes necesidades históricas, y revela en su sentido histórico lo real (en perspectiva ontológica diríamos que ese lenguaje poético original, que Vico atribuye a los primeros hombres de la humanidad, constituye una respuesta a significados originarios del ser, en donde la palabra o la imagen metafórica poseen la fuerza de apertura al ser –la misma taribución que otorga a la retórica en sus *Institutiones Oratoriae*–).

La expresión de la historicidad humana no se deduce así –interpretando a Vico– de ningún tipo de premisas racionales, sino que se *hace* y se

³⁷ E. HIDALGO-SERNA, “Vives, Calderón y Vico...”, cit., p. 76. Cfr. ID., “Actualidad y función filosófica del humanismo español anterior a Vico” y “Necesidad y preeminencia de la metáfora. El filosofar retórico de Juan Luis Vives”, ambos ensayos ya citados.

³⁸ Así lo hemos expuesto en nuestra reciente contribución al Congreso Inter. *Il sapere poetico e gli universali fantastici* (Nápoles, 23-25 mayo 2002) titulada “Universalismo fantástico: ragione poetica e ragione narrativa. (Temí per una ontologia del problematismo)”, Actas (e.p.).

descubre mediante el ingenio y la fantasía *inventando* y hallando las similitudes a través del lenguaje metafórico, en el que se establece una correlación histórica del *verbum* con la *res* definida en la particularidad histórica y en el devenir temporal significando las nuevas circunstancias. En la historicidad las palabras van cambiando, y el tránsito metafórico es el que sirve a la significación de la realidad. En términos retóricos, es en el momento histórico del *aquí* y *ahora* que la metáfora actúa. Vives, en *De ratione dicendi*, expone que “la semejanza fue inventada para explicar algo poco conocido a través de algo mejor conocido”. Como bien aprecia Hidalgo-Serna en su interpretación de Vives, si las palabras naturales, originales, significan aquello para lo que fueron inventadas, el hombre ingenioso podrá llegar a una segunda invención descubriendo la semejanza, es decir, la esencia de la metáfora³⁹. Y eso justamente es lo que hace Vico al desentrañar la esencia de la poesía, el corazón del mito y el origen de las lenguas en los *caracteres poéticos* o *universales fantásticos*. Mientras Voltaire pregonará que los mitos son “delirios de salvajes e invenciones de los bribones” (y en el mejor de los casos artificios sin sentido), Vico defiende y argumenta que son expresión histórica de cosas pasadas, imágenes lejanas que, aunque a nosotros nos lleguen ya enturbiadas por el paso del tiempo y la degradación, en su momento constituyen una *vera narratio*. Lo que para el pensamiento racional de una época posterior puede ser un juego artificioso, para el momento histórico en que fuera creado constituye el esforzado trabajo de combinar cosas, ideas o funciones en una imagen concreta, algo que posteriormente quienes piensan ya mediante conceptos racionales han sustituido con la palabra abstracta. Estos *universales fantásticos* que Vico concreta en la *Scienza nuova* de 1744 como “caracteres poéticos” y esencia de los mitos, según puede leerse en el parágrafo 209, son caracteres poéticos “imaginados por necesidad natural”: “son géneros o universales fantásticos, para reducir a ellos, como a ciertos modelos o igualmente retratos ideales, todas las especies particulares semejantes a cada uno de sus géneros; semejanza por la cual las antiguas fábulas no podían fingirse más que con decoro”; o como también se lee en el parágrafo 34: “los primeros pueblos de la gentilidad, por una demostrada necesidad de naturaleza fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos [... que han sido] ciertos géneros fantásticos o bien imágenes, por lo general de sustancias animadas, de dioses o de héroes, formadas por la fantasía, con las

³⁹ Cfr. E. HIDALGO-SERNA, “Ingenium and Rhetoric in the Work of Vives”, en *Philosophy and Rhetoric*, 16, 1983, pp. 228-241; e ID., “Vives, Calderón y Vico”, cit., p. 83 (véase también p. 75). A propósito de Vico véase *SN1744*, § 238 y ss.

que reducían todas las especies o todos los particulares al correspondiente género al que pertenecían”; nociones que quedan expresadas ejemplarmente en el párrafo 403 de la misma obra⁴⁰.

Tales caracteres poéticos los interpreta Vico como símbolos de estructuras históricas concretas⁴¹; pues bien, como decimos, son imágenes éstas que ya no pueden ser encajadas dentro de otra estructura cronológica. Dice en el § 354 que en la *Scienza Nuova* se utilizan “las etimologías de las lenguas nativas que narran las historias de las cosas que esos términos significan, comenzando por el sentido propio de sus orígenes y prosiguiendo los naturales progresos de su recorrido según el orden de las ideas, conforme al cual debe proceder la historia de las lenguas, como se ha afirmado en las Dignidades”. Y podemos ver un ejemplo, de entre una gran abundancia de ellos, en los párrafos 240, 370 y 447. Las transformaciones de palabras particulares permiten conocer en sus modificaciones las transformaciones de las ideas o de las cosas institucionales y civiles, sociales y culturales. Si bien, como dice Vico en el § 34, estos “caracteres” poéticos, fábulas o “lenguas verdaderas” y alegorías, contienen “sentidos no análogos sino unívocos, no filosóficos sino históricos de tales tiempos”. Consecuentemente expresa también que el lenguaje nos dice las historias de las cosas humanas significadas por las palabras, de tal manera que narrándolas seguiremos el orden de esas cosas⁴². Resulta evidente que la palabra metafórica o poética y la imagen fantástica constituyen para Vico el soporte histórico del hombre. La misma filosofía no es para él la lechuza de Minerva, que comienza su vuelo sólo a la caída de la tarde, sino el águila matutina que baja a beber en las fuentes.

Como el propio título de la *Scienza nuova* describe, ésta es una “ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones”, por tanto

⁴⁰ Cfr. *SN1744*, §§ 403 y 210.

⁴¹ Son magistrales sus interpretaciones “históricas” de estos caracteres y mitos como imágenes de configuraciones políticas y de conflictos y cambios sociales, considerando que el filósofo napolitano, como “un ingenioso e imaginativo materialista histórico”, que diría Isaiah Berlin, pone a la base del origen histórico y social una lucha de clases que constituye el motor de autotransformación histórica: “todos los pueblos estaban compuestos en realidad de dos pueblos” dirá Vico interpretando el escudo de Aquiles, fábulas como la de Lino y Apolo, el mito de Faetón, el de Pan, el de Orfeo, etc. Véanse nuestros artículos “La teoría de Giambattista Vico de los ‘caracteres poéticos’”, en *Thémata*, cit., especialmente pp. 160-161; “Universales poéticos, fantasía y racionalidad”, en *Cuadernos sobre Vico*, cit.; y “La modificación fantástica y la primera operación de la mente humana. El acceso a la verdad histórica en clave poética según G. Vico”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 13/14, (Valencia) 1988, pp. 13-27.

⁴² Así, por ejemplo, en el § 240 —a pesar del exceso de fantasía que pone Vico en su análisis etimológico—, ofrece un modo de filología genético-histórica de la que se han derivado para las humanidades importantes métodos de investigación en jurisprudencia histórica, antropología social, religiones comparadas, etc.

sobre la génesis histórica. En consonancia, esta “ciencia” tiene —en cuanto método— “que empezar a razonar sobre los hombres desde que comenzaron a pensar de modo humano”, indagar y razonar desde los “*uomini bestioni*” del “*stato ferino*”, desde antes del origen de las familias, es decir, desde la “*vita bestiale nefaria*” en el tiempo “cuando esta tierra era una infame selva de bestias”⁴³. De tal modo, comenzar con el origen de la materia que se razona, reflexionando sobre los orígenes; con lo que según expone Vico en el § 346 se prueba lo siguiente: “que, en el razonar sobre los ‘orígenes’ de las cosas divinas y humanas de la gentilidad, se llega a aquellos primeros «principios», más allá de los cuales resulta necia curiosidad interrogar por otros anteriores, pues ésta es la característica propia de los principios; por ellos se explican los modos particulares de su ‘nacimiento’, que se llama ‘naturaleza’, que es la característica propia de la ciencia; y finalmente se confirman con las eternas propiedades que conservan, las cuales no pueden haber nacido sino de tales y no otros nacimientos, en tales tiempos, lugares y con tales modos, o sea de tales ‘naturalezas’”. En conformidad, dirá Vico al final de la *Scienza nuova* que “ésta es la naturaleza de los principios, que empezando las cosas por ellos van en ellos a terminar”⁴⁴. Concretamente, el título completo al que antes se ha aludido es el siguiente: *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (“Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones”). Dicha ciencia, para “hallar tales ‘naturalezas’ de las cosas humanas”, procede mediante “un severo análisis de los pensamientos humanos sobre las necesidades o utilidades humanas de la vida social”; viniendo a ser esta ciencia, en un aspecto principal, “una historia de las ideas humanas”, la cual, usa su “arte crítica” —“aplicada a los autores de esas mismas naciones”— sirviéndose del “sentido común del género humano” como criterio, y así poder “determinar los tiempos y lugares de esta historia, es decir, cuándo y dónde nacieron estos pensamientos humanos”⁴⁵.

⁴³ Cfr. *SN1744*, §§ 332 y 333; 360 y 338. Véase el § 1409 en el “Appendice” en la edición nicoliniana de las *Opere* de G. VICO, Ricciardi, Milano-Napoli, 1953; y *Opere Filosofiche* de G. VICO, a cargo de P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1971, p. 306.

⁴⁴ *SN1744*, § 1093. Cfr. § 454.

⁴⁵ *SN1744*, §§ 347-348.

[5]

INGENIO, FANTASÍA Y RAZÓN. LA ESTRUCTURA
DE UNA CIENCIA NUEVA DEL MUNDO HUMANO

Frente a la tradición escolástica, que ve en el intelecto la única posibilidad de un genuino pensar, Vives exploró la estructura humana del ingenio y las posibilidades y ventajas del método “ingenioso”, con la –podíamos decir– *previquiana* intención de investigar cómo el hombre se realiza a sí mismo como creador en su mundo y reconoce las relaciones entre las cosas. Del mismo modo hará Vico: sin despreciar el sentido de la razón, el napolitano enfoca su interés filosófico sobre la facultad mediante la cual se construye el mundo humano original y fundamentalmente, facultad que no es otra que la del ingenio y la fantasía. Vives elude la visión abstracta de la razón, para filosofar sobre lo relativo y lo concreto, sobre lo nuevo y lo cambiante. También, de modo semejante y frente al racionalismo cartesiano, Vico no desprecia la razón, pero sí en cambio la desabsolutiza –que no significa relativizarla–, la destrona del imperialismo idealista cartesiano y la sitúa en la historia, *historizándola* como todas las demás cosas humanas y –por tanto– en el mismo orden que otras facultades del hombre (los sentidos, la fantasía-imaginación-memoria, el ingenio y la razón misma).

De esta noción no debe separarse el tan frecuentemente comentado “anticartesianismo” viquiano. La oposición a Descartes viene como consecuencia de una insatisfacción ante el desprecio cartesiano por los temas y las disciplinas humanistas, pero también por un sentirse plenamente defraudado ante el criterio de verdad y el *primum verum* de Descartes. Vico es un pensador moderno, situado al igual que Descartes en la encrucijada epocal del escepticismo; y es por ello que el napolitano reacciona y se enfrenta a la filosofía y los métodos de “los modernos”, porque no sirven para anular el escepticismo y además renuncian a poder conocer con verdad aquello que realmente es posible. De ahí la oposición viquiana al destierro de facultades humanas primordiales (como la imaginación), al criterio de verdad (de un *cogito* que da “conciencia” de la existencia pero no “ciencia” de ella), a la extensión del método geométrico a todos los órdenes de la realidad (especialmente de la humana), o al desprecio por la historia en cuanto se le achaca imposibilidad de conocimiento. Y de ahí también las reivindicaciones de Vico, por ejemplo: la revalidación del ingenio y la fantasía, el criterio del “*verum ipsum factum*”, la metodología según la cual los métodos deben adecuarse a la materia de que tratan (y en la *Scienza nuova* dirá que el método

debe hallarse en el origen de la materia que se trata), la constitución del método filosófico-filológico (*verum-certum*), y el principio según el cual se fundamenta principalmente la Ciencia Nueva, a saber: “una verdad [apoyada en el *verum-factum*] que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo civil *ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo que se puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra mente humana*. De ahí que cuantos reflexionen sobre ello deben quedar maravillados de que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia del mundo natural, del cual, como lo ha hecho Dios, sólo él tiene ciencia; y olvidaran reflexionar sobre este mundo de las naciones o mundo civil, cuya ciencia podían alcanzar los hombres por ser ellos quienes lo han hecho”⁴⁶.

Para penetrar a través de las *modificaciones de la mente* es indispensable el uso de la imaginación (“*fantasia*”), facultad que Vico eleva a capacidad de actividad científica, además de ubicarla como la principal facultad creadora. Se supone, pues, una capacidad de comprender el significado de tener una mente, una noción de la constitución de ser un hombre en la historia y de su capacidad previa de comprender; *comprensión* que posibilita el conocimiento de otros hombres, y conocimiento que es justificado por la metodología científica, pero que sólo se adquiere previa facultad de *comprender con la imaginación*, en su doble categorización de imaginación creadora e imaginación reconstructiva o comprensiva, que son las dos dimensiones de lo que Vico llama “*fantasia*”⁴⁷.

En la misma línea, Vico atribuye al “ingenio” una función inventiva pero de ningún modo “deductiva” racional. Es la facultad que constituye la base de la estructura del mundo humano. “Facultad” entendida –etimológicamente– como “facilidad” operativa, habilidad de hacer. Vico percibe cómo

⁴⁶ SN1744, § 331. Cursiva nuestra.

⁴⁷ El tema ha sido tratado por nosotros principalmente en dos estudios ya citados, a los cuales remitimos: “La modificación fantástica y la primera operación de la mente humana. El acceso a la verdad histórica en clave poética según G. Vico” y “Universales poéticos, fantasía y racionalidad”. Este tema ha sido especialmente trabajado por Donald Phillip Verene, centrando la “fantasia” viquiana como fundamentación teórica del conocimiento y como capacidad epistemológica propuesta (y usada por Vico) en la *Scienza nuova* (véase como referencia de D.P. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Cornell U.P., Ithaca N.J., 1981, y “Vico's Philosophy of Imagination”, en AA.VV., *Vico and Contemporary Thought*, G. TAGLIACOZZO, D.P. VERENE & M. MOONEY (eds.), Humanities Press, Atlantic Highlands, 1980, pp. 410-426 [ed. española en FCE, México, 1987]). Casi la totalidad de los estudios viquianos de Verene están enfocados hacia esta directriz, trabajando el ámbito de la lógica de la imaginación. En relación con el tema, véase también la argumentación de Isaiah Berlin, que abunda en muchas de sus obras; así, por ejemplo: I. BERLIN, *Contra la corriente*, FCE, México, 1983; *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1992; y *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid, 2000. Véase nuestro ensayo, ya citado, “La insumisión al dilema. Berlin y Vico”, en P. BADILLO y E. BOCARDO (EDS.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*.

la potencia más operativa del ser humano, la mente, posee en propiedad el principio activo del “*facere*” que todas sus capacidades facultativas implican: sentidos (externos e interno), fantasía-memoria-imaginación e ingenio, y razón. Son “*facultades*” en el sentido del término “*facilitas*”, el cual designa la actividad del hacer, la habilidad o “*facilidad*” operativa (“*facultas*”: “*facultas-facilitas*”), significando prontitud y presteza en el hacer, “*faciendi solertia*”⁴⁸. “*Facultas*” tiene para Vico sentido neto de actividad: la “*facultad*” es algo propio referido a “*las cosas que hacemos, y que hacemos con pericia y facilidad*”; es decir, que las facultades son potencias productoras de lo que hacemos propiamente *humano*. Al igual que los sentidos, el intelecto o el ingenio, la fantasía es también una verdadera facultad. Mediante su actividad, construyéndolas representamos las imágenes de las cosas. Sinónimo también de “*memoria*”, cuando recoge las percepciones adquiridas por medio de los sentidos, y de “*reminiscencia*” cuando expresa las percepciones ya adquiridas. Por tanto, actividad productora de imágenes, facultad que los griegos llamaron “*phantasia*” y que para los italianos, dice Vico, es la “*imaginativa*”. Es por esta dimensión activista y creadora por la que Vico reconoce que también el “*intelecto verdadero*” es facultad cierta, pues mediante él, cuando entendemos una cosa la hacemos. De tal modo que el ámbito de las “*facultades del hombre*”, a partir de estas facultades de la mente, se extiende a todo aquello en lo que “*el hombre demuestra lo verdadero haciéndolo*”⁴⁹. Es el ingenio, junto a la fantasía, la más operativa de las facultades verdaderamente humanas: propiamente la facilidad de operar, reunir, componer, inventar, descubrir, ...etc.; facultad que caracteriza la naturaleza “*peculiar*” del hombre, que –ante todo– es definible como un ser ingenioso.

Esta teoría ontológica y epistemológica de las facultades se enriquece epistemológicamente en la *Scienza nuova* al integrarla Vico en la teoría general sobre la historicidad humana, concibiéndose que las “*facultades del hombre no son estacionarias*”, sino que son “*modificadas*” según las necesidades, los lugares y los tiempos. En el tratamiento de la naturaleza histórica las “*facultades*” son apreciadas como modalidades de la mente, modos o “*modificaciones*” que posibilitan la consideración de la naturaleza humana históricamente en su significación constitutiva. Así, Vico describe estos

⁴⁸ Cfr. el capítulo VII, I de *De antiquissima italorum sapientia...* (en *Opere Filosofiche*, cit. p. 113), obra recogida en el volumen G. VICO, *Las oraciones inaugurales - La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. del latín por F. Navarro Gómez, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002. Para un mayor desarrollo nos permitimos enviar a nuestra monografía *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, cit., principalmente la Primera Parte y en especial el cap. IV.

⁴⁹ *De antiquissima...*, VII, III.

modos de la mente (en conformidad con estados de humanidad, especies de naturaleza humana y épocas históricas) a través de un proceso serial y de despliegue, como la sucesión básica de sentido, fantasía y razón; modos que son en la historia y que constituyen en su devenir el desarrollo de la misma mente humana; momentos constitutivos que transcurren, según la modificación presente o actual que por sí misma posee validez propia, conformando el estado de naturaleza humana específica en tal momento, y coincidiendo, a su vez, con el carácter de una época histórica en la que configura su perfil bajo esta forma. En identidad de sucesión con el curso de las *modificaciones* se da también el transcurso de las *operaciones* de la mente. En la teoría general viquiana, la operatividad gnoseológica y epistemológica concuerda con un activismo psicológico y ontológico, donde el “*ingenium*” se muestra como la facultad más representativa y acorde a la operatividad en la que se despliegan las tres operaciones cognoscitivas propias de la mente humana: percepción (o aprehensión), juicio y razonamiento, cada una de ellas con su disciplina directora: tópica (para la primera), crítica (para la segunda) y método (para la tercera)⁵⁰. Aplicando una interpretación en la perspectiva genético-histórica resulta que, en concreto, esta primera operación de la mente contrae básicamente las facultades propias para el descubrimiento y la invención (o sea: el ingenio, la memoria y la fantasía), y que esta operatividad viene regulada por la “*tópica*”, así como la segunda operación de la mente (juzgar intelectivamente) es regulada por la “*crítica*”. Vico no sólo afirma la primacía en el orden lógico de la tópica sobre la crítica, sino que asevera también la primordialidad histórica de la primera sobre la segunda y la precedencia genética igualmente, dando razón de una “*tópica sensible*” en los primeros hombres, es decir, un arte de inventar y descubrir sin necesidad de procesos racionales abstractos y sin intervención del intelecto enjuiciador. En el orden lógico, la tópica “*es el arte de descubrir*”, tal y como la crítica “*es el arte de juzgar*”. Conformándose el orden histórico con el lógico, resulta que, como se expone en el parágrafo 699 de la *Scienza nuova*, “*como naturalmente antes es el descubrir [“ritruovare”], y luego el juzgar las cosas, así convenía a la infancia del mundo ejercitarse en torno a la primera operación de la mente humana, cuando el mundo tenía necesidad de todos los descubrimientos para las necesidades y utilidades de la vida, las cuales se realizaron antes de venir los filósofos*”, según se demuestra en el Libro III dedicado al “*Descubrimiento del verdadero Homero*”. Dicho orden histórico se confirma a la vez en la historia de las naciones con “*una historia de las ideas*” y con

⁵⁰ Cfr. *De antiquissima...*, VIII, V; y véase el *De nostri*.

una “historia de la filosofía”. En los inicios de la historia de cada pueblo prevalece la fuerza de la memoria y de la fantasía; de tal modo que en sus orígenes, ante la necesidad humana y la carencia de razón reflexiva, “los pueblos”, que eran casi todo cuerpo y ninguna reflexión, tuvieron todos “vívido sentido” para *sentir* los particulares, “fuerte fantasía” para *aprehender* y exagerarlos, “agudo ingenio” para *trasladarlos* en “géneros fantásticos”, y “robusta memoria” para *retenerlos*⁵¹.

Vico utiliza también una argumentación epistemológica por la que distingue entre la “facultad poética” (que integra los componentes de la primera operación de la mente) y “la metafísica” (magnificación del mayor grado de la función abstractiva e intelectual de la mente); y a través de la “razón poética” (es decir, de los nuevos principios poéticos desarrollados en la *Scienza nuova*) nos muestra Vico dos cosas: que la facultad intelectual sigue siempre –tanto lógicamente como históricamente– a la facultad poética, y que es imposible realmente, es decir históricamente, “que alguien sea poeta y metafísico igualmente sublime”⁵². Tiende a explicitar por ello que los primeros hombres de la humanidad fueron poetas “por naturaleza” y que “el mundo en su infancia se componía de naciones poéticas”; axiomas que proveen el principio según el cual todas las artes (de lo necesario, lo útil, la comodidad, e incluso del placer) surgen en la infancia de las naciones de forma poética, o sea, que “se hallan en los siglos poéticos antes de venir los filósofos”⁵³. Esta misma distinción lógica así como el principio de precedencia y sucesión histórica son asumidos distintivamente en el ámbito historiográfico al establecer Vico la distinción entre “sabiduría poética” (“sentida e imaginada”) y “sabiduría profunda” (“razonada y abstracta”), que aclara en el orden de las artes reguladoras de las operaciones de la mente la precedencia de la operatividad de la *tópica* (forma espontánea) respecto de la *crítica* y el *método* (forma refleja), estas dos últimas deudoras respectivamente del juicio (que dirige la crítica) y del razonamiento (que dirige el método). La precedencia lógica de la *tópica* se establece porque en ella se halla el funda-

⁵¹ SN1744, § 817.

⁵² Así intenta Vico demostrar: “Que la razón poética determina la imposibilidad de que alguien sea igualmente sublime como poeta y como metafísico, porque la metafísica abstrae la mente de los sentidos, mientras que la facultad poética debe sumergir toda la mente en los sentidos” (SN1744, § 821).

También en el *De nostri temporis studiorum ratione* esgrime Vico y defiende –contra la celebración exclusiva del uso de la *crítica* por parte de los filósofos “modernos”– la prioridad lógica de la *tópica* sobre la crítica, ya que “puesto que el descubrimiento [*inventio*] de los argumentos viene por naturaleza antes del juicio sobre la verdad, así la doctrina *tópica* debe preceder a la crítica” (cfr. G. VICO, *Las oraciones inaugurales - La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. de F. Navarro Gómez, cit., donde también se recoge su ensayo humanístico *Sobre el método de estudios de nuestro tiempo*).

⁵³ Cfr. SN1744, §§ 214-217.

mento de la crítica. Según argumenta Vico en su *Autobiografía*, “no se enjuicia bien, si no es conocido el todo de la cosa, y la *tópica* es el arte de encontrar en cada cosa todo cuanto en ella hay”⁵⁴. Se recalca la prioridad necesaria, genética epistemológicamente e históricamente, de la vía “*inveniendi*” sobre la “*iudicandi*”, del encontrar-hallar-descubrir-inventar (“*invenire*”-“*ritrova-re*”) sobre el juzgar (“*iudicare*”); y también, desde la perspectiva de la *metafísica histórica* –que procede sobre la historia de las ideas humanas–, se recalca la precedencia de la *lógica fantástica* (“sabiduría poética”) y del ingenio –y el consecuente carácter del “pensar metafórico”–, sobre la *lógica racional* (“sabiduría profunda” o reflexiva) –y el carácter de pensamiento abstracto–⁵⁵. La *tópica*, según reivindica y establece Vico, es propiamente el arte de la facultad del ingenio, que es la facultad peculiar a la conquista del saber. Así, al igual que esta facultad se manifiesta en los niños, también se encuentra desarrollada en la infancia de la humanidad del mundo, cuando los hombres se conducían continuamente a descubrimientos e invenciones a través de “la semejanza” (“*similitudo mater omnis inventionis*”) ateniéndose a una “*tópica sensible*” mediante la cual –uniendo las propiedades o cualidades o relaciones, por así decir, concretas de los individuos o de las especies– formaban los “géneros poéticos”. La *tópica* regula la primera operación de la mente humana, tanto ontogenética como filogenéticamente⁵⁶. Un arte inventiva explicitada por Vico exclusivamente mediante las facultades primeras de la mente: sentidos, fantasía, memoria e ingenio; hasta tal punto que históricamente “se puede decir con verdad que esta primera edad del mundo estaba ocupada en torno a la primera operación de la mente humana”⁵⁷. Así, como síntesis de las concepciones humanistas clásicas y modernas y culmen del humanismo filosófico-retórico y del pensamiento ingenioso, viene a decir Vico en el párrafo 498 de la *Scienza nuova*: “Porque la *tópica* es la facultad de hacer ingeniosas las mentes, así como la crítica es la de hacerlas exactas; y en aquellos primeros tiempos habría que hallar [*ritruovare*] todas las cosas necesarias a la vida humana, y el descubrir [*ritruovare*] es propiedad del ingenio. En efecto, cualquiera que reflexione, advertirá que no sólo las cosas necesarias a la vida, sino las útiles, las cómodas, las placenteras e incluso las superfluas del lujo, estaban ya descubiertas [*ritruovate*] en Grecia antes de provenir los filósofos, como lo haré ver cuando razonemos en torno a la

⁵⁴ En *Opere Filofiche*, ed. de P. Cristofolini, cit., p. 12.

⁵⁵ Cfr. E. GRASSI, *Humanismo y Marxismo*, trad. esp., Ed. Gredos, Madrid, 1977, pp. 191-98.

⁵⁶ Así está mostrado en el cap. VII de la “Lógica poética” en la *Scienza nuova* de 1744. Cfr. nuestro ya citado *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*.

⁵⁷ SN1744, § 496. Cfr. §§ 205, 209, 216 y 699.

época de Homero. Sobre ello habíamos propuesto antes una dignidad: que ‘los niños examinan potentemente al imitar’ y ‘la poesía no es más que imitación’, y ‘las artes no son más que imitaciones de la naturaleza, y en consecuencia poesías en cierto modo reales’. Así, los primeros pueblos, que fueron los niños del género humano, fundaron primeramente el mundo de las artes; después los filósofos, que vinieron mucho tiempo más tarde, y en consecuencia son los viejos de las naciones, fundaron el de las ciencias: con lo que la humanidad se completa de hecho”.

En esta articulación viquiana de pensamiento metafórico poético y de operatividad tópica, y en relación a estas nociones de “descubrimiento” y de “invención”, se integra el concepto de ingenio como requisito fundamental de esta actividad. Los conceptos de *inventio* y de *ingenium* remiten a un núcleo común significativo, desvelado en relación a la retórica y a la tradición de la filosofía “tópica” o “ingeniosa”: la de que la naturaleza del hombre, más que racional es ingeniosa; así como –parafraseando a Vico con sentido orteguiano– habrá que decir que el hombre más que sustancia lo que tiene es historia. El hombre lo que tiene es historia (más que “naturaleza”): es un ser ingenioso y creador; el hombre –como dice en el *De antiquissima*– es un dios artificioso. El ingenio constituye su “naturaleza peculiar” (“*ingenium propria hominis natura*”). Esta facultad productiva y compositiva es la que mejor delata tanto el aspecto creativo de la mente humana como el carácter operativo de ésta. Por el ingenio, el hombre interpreta y se relaciona con el mundo directamente desde él mismo, con libertad y no sólo por necesidad; y por el ingenio, también crea, opera, hace con industria; una operación que es propia del “trabajo humano” (“*facere autem industriae*”), lo que equivale a decir: la cultura. Y si el hombre se define por algo, es justamente –como dijera Goethe– por la cultura. Pero el ingenio es también “la facultad propia del saber” (el don peculiar de los hombres de ingenio [“ingeniosi”], de los científicos o *ingeniero*s): facultad apropiada para la invención y el descubrimiento de cosas nuevas, y aquella que capacita en el hombre la “imitación” (base del pensamiento metafórico) y la “contemplación” (raíz del intelectualivo). En ambos sentidos, el ingenio hace del hombre “el Dios de las cosas artificiales”⁵⁸.

En cuanto que una primordial función de la facultad del ingenio es la de “ver la semejanza de las cosas” (“Madre de todas las invenciones es la semejanza”, dice en el *De Antiquissima*), Vico la coloca vinculada al origen

⁵⁸ Cfr. *De antiquissima* ..., VII, IV y VII, V (en *Opere filosofiche*, cit., especialmente pp. 117, 119 y 123).

del sentido humano en la historia, pues es la *semejanza* la que por las costumbres genera en los pueblos el “*sensus communis*”; y el “sentido común” (que es un juicio sin reflexión sentido por muchos o por la mayoría de hombres) es la fuente del derecho natural de las gentes, que es lo mismo que decir de la sociedad en la historia.

El descubrimiento y la invención de semejanzas y relaciones fundamenta la actividad metafórica como propia “actividad del ingenio”. Al revelar semejanzas, el ingenio posibilita la extensión del amplio espectro metafórico de “la actividad transpositiva” –como bien dice Grassi– de la fantasía, como ángulo de visión de lo que la mente es capaz de hacer y conocer. Proceder y *componer* (síntesis) mediante semejanzas es propio de la primera operación de la mente humana. Siendo así, el ingenio es, por tanto, la facultad característica del pensar metafórico o pensar poético real, pues sólo por él se hallan, inventan, interpretan o imitan los elementos constitutivos para una metáfora o un “universal fantástico” o “género poético” (“carácter poético”)⁵⁹, que constituye la sustancia del pensamiento poético (así como del mítico); al igual que por este proceder imaginativo e ingenioso se establecen las semejanzas que fijan un imprescindible “*senso comune*” entre los hombres.

Así, pues, Vico no sólo ha revalorizado como pocos filósofos humanistas las funciones de la “*fantasia*” y del “*ingegno*”, sino que además ha estructurado y articulado integradoramente ambas facultades primordiales, poniéndolas como pilares de la construcción y del conocimiento del “*mondo civile*” o “*mondo delle nazioni*”, que viquianamente significa lo mismo que mundo histórico humano. No hace falta llegar a la *Scienza nuova* para advertirlo, pues ya en el *De antiquissima* había explicitado nuestro ilustre napolitano que al igual que “el juicio es el ojo del intelecto”, así también “la fantasía es el ojo del ingenio”⁶⁰.

⁵⁹ Los caracteres poéticos son “géneros o universales fantásticos, para reducir a ellos como a ciertos modelos, o retratos ideales, todas las especies semejantes a cada uno de sus géneros”. Esta actividad poética de “*imaginar* los caracteres poéticos” se da por necesidad natural en “los primeros hombres” del género humano, que por el orden de la mente y de las mismas cosas humanas aún no eran “capaces de formar los géneros inteligibles de las cosas”. De ahí que los “caracteres poéticos” constituyan “la esencia de las fábulas” o mitos. Cfr. *SM1744*, § 209. Véanse nuestros trabajos anteriormente citados en la nota 41.

⁶⁰ *De antiquissima*..., VII, V. Dice Vico: “*phantasia ingenii oculus*”.

[6]

ISAÍAH BERLIN, VICO Y HERDER

Nada como la muerte para resultar exitoso. Sir Isaiah Berlin (1909-1997), considerado uno de los más prestigiosos intelectuales de este siglo, ha ampliado *postmortem* su biobibliografía en nuestro país con una eclosión de traducciones. Antes de su fallecimiento, a finales de 1997, ya accedíamos –entre otros– en castellano a sus volúmenes recopilatorios de ensayos *Pensadores rusos, Conceptos y categorías* (en 1983), las *Impresiones personales* (1984), sus clásicos *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1988), donde se expone la conocida teoría de las dos libertades (la positiva y la negativa), y los volúmenes de historia de las ideas *Contra la corriente* y *El fuste torcido de la humanidad*, y por último *El Mago del Norte*, la obra dedicada a J.G. Hamann y los orígenes del irracionalismo moderno⁶¹. Tras su muerte se han editado *El erizo y la zorra*, *El sentido de la realidad* y *Las raíces del romanticismo*⁶². La última obra publicada en castellano ha sido la traducción de su magnífico libro, editado en inglés en 1976, dedicado a dos de las figuras intelectuales que más le interesaran e influyeran en Berlin: Vico y Herder⁶³. Componen esta obra, además de la magnífica Introducción de Berlin, tres ensayos ya publicados con anterioridad: “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico” (1960), “La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes” (1965), y “Herder y la Ilustración” (1965); los dos primeros inéditos en castellano y el de Herder aparecido en una selección de J. Abellán⁶⁴.

Es esta última edición de *Vico y Herder*, pese a lo que pudiera parecer a simple vista, la traducción de una obra importante que supone una profunda contribución a la cultura contemporánea. No crea nadie que exageramos. La cultura, en tanto es lo que el hombre añade a su naturaleza, tiende a ser bastante selectiva en cuanto a sus elementos de pervivencia. Como se sabe, la cultura es cultivo, plantación de que se alimenta el espíritu, y necesita de abono para dar

⁶¹ ISAIAH BERLIN, *Karl Marx*, Alianza, Madrid, 1973; *Pensadores rusos*, FCE, México, 1980; *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, FCE, México, 1983; *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 1983; *Impresiones personales*, FCE, Madrid, 1984 (1992 reimpr.); *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid, 1988 (1996 2ª reimpr.); *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Península, Barcelona, 1992; *El mago del norte*, Tecnos, Madrid, 1997.

⁶² I. BERLIN, *El erizo y la zorra*, Muchnick Eds., Barcelona, 1998; *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Taurus, Madrid, 1998; *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 2000.

⁶³ I. BERLIN, *Vico y Herder. (Dos estudios en la historia de las ideas)*, Cátedra, Madrid, 2000.

⁶⁴ *Isaiah Berlin. Antología de ensayos*, Espasa Calpe, Madrid, 1995.

frutos. Pero no todas las semillas germinan, ni todos los tallos crecen en el laborioso campo de las creaciones humanas, sometidas éstas al paso estacional del devenir histórico, donde perduran sólo los asideros que, como zanjas, el hombre abre frente a su inseguridad. Porque la cultura, en definitiva, y parafraseando a Ortega, no es sino la dinámica de los momentos de firmeza y claridad frente a lo huidero y oscuro; el surcar con leño curvo un suelo de creencias en que estamos para poder ir insertando en los hoyos de nuestra existencia las ideas que nos ocurren. Al fin y al cabo, ya no se duda de que el hombre más que naturaleza lo que tiene es historia; o, radicalmente, que es historia, cambio constante, finitud y mutabilidad. Historia humana que, al ser una realidad inasible, concebiremos culturalmente. En este orden de ideas hemos de apreciar la contribución de Isaiah Berlin, y más en concreto *Vico y Herder*.

Hablamos, pues, de una obra que emerge de ese mismo contenido historicista que tres líneas antes hemos apuntado. *Vico y Herder* es la indagación en dos autores clave para entender qué es la historia cultural, cuál el sentido de la diversidad de culturas y cuál el valor del pluralismo frente a cualquier concepción monista de la realidad; dos filósofos que han logrado abrir las puertas a una enorme ampliación del espíritu humano. Vico y Herder constituyen dos raíles intelectuales por los que se despliega el pluralismo berliniano. No parece que yerre Noel Annan cuando dice que “Berlin practicaba el pluralismo en la vida”, aunque no es menos cierto que también teorizó sobre él sacando su esencia de las entrañas históricas, y más precisamente de autores como los citados. Nuestra opinión sobre este asunto ya ha sido ensayada y expuesta en extenso⁶⁵: La doctrina del pluralismo cultural y de valores que ha ocupado incansablemente a Berlin en sus reflexiones tiene, por supuesto, un sostén vital y propio, pero también una línea asumida de una tradición contra-corriente que él mismo ha indagado en su trabajo de estudiosos de la historia de las ideas⁶⁶. Ciertamente Berlin es un declarado racionalista liberal, pero imaginero de un atípico racionalismo pluralista y de un inclasificable liberalismo antropológico (¿pluralismo liberal?). Y es en función de esta autodefinición como hay que entender buena parte de la simpatía de Berlin por Vico: una afinidad basada en la razón, más que en el sentimiento.

⁶⁵ Cfr. nuestro ensayo “La insumisión al dilema. Berlin y Vico”, cit. (véase nota 5 anterior).

⁶⁶ A propósito, véase nuestra tesis expuesta en “Las raíces filosóficas del pluralismo en la modernidad”, en PABLO BADILLO O’FARRELL (COORD.), *Pluralismo, tolerancia y multiculturalismo*, Akal, Madrid, 2003. Cfr. P. BADILLO O’FARRELL - E. BOCARDO CRESPO (EDS.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, cit.; y JUAN BOSCO DÍAZ ÚRMENETA, *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1994. A Pablo Badillo se debe la autoría de varios y notables ensayos –que el lector interesado debe confrontar– sobre el pensamiento berliniano y el pluralismo.

“¿Por qué me interesan Vico y Herder? Soy fundamentalmente un racionalista liberal –responde a Ramin Jahanbegloo–. Me identifico profundamente con los valores predicados por pensadores como Voltaire, Helvétius, Holbach, Condorcet. Tal vez fueran demasiado estrechos, y muchas veces se equivocaron respecto a los hechos de la naturaleza humana, pero eso no mengua su condición de grandes liberadores. Liberaron a las gentes de diversos horrores, del oscurantismo y el fanatismo, de enfoques monstruosos. Se opusieron a la crueldad, a la opresión, libraron la lucha apropiada contra la superstición y la ignorancia y contra muchas cosas que arruinaban la vida de la gente. Por eso estoy de su lado. Pero son dogmáticos y demasiado simplistas. Si me interesan los puntos de vista de la oposición es porque creo que comprendiéndolos uno afina su visión; los enemigos inteligentes y dotados de la Ilustración suelen señalar las falacias y vacuidades de su pensamiento. Los ataques críticos que llevan al conocimiento me interesan más que la repetición y la defensa de los lugares comunes de y sobre la Ilustración”⁶⁷. De partida, hay una constatación de que la pluralidad en la vida humana y en la cultura es objetiva: los hombres persiguen valores, de los cuales algunos son comunes, porque de lo contrario no existirían seres humanos, al menos lo que se entiende por ello, y el hecho es que hay *hombres* y que éstos se definen persiguiendo valores; postulado que no invalida que sean valores diferentes, pues de lo contrario no serían distintos. Y de hecho, lo cierto es que hay hombres y hay valores diferentes. De ahí que un hombre o una mujer con “suficiente imaginación” tenga al menos la posibilidad de adentrarse en un sistema de valores que no sea el propio, comprenderlo e incluso comunicarse en él. Berlin cree que estos valores difieren, e incluso pueden ser incompatibles, aunque no existe una infinidad de ellos, no hay una variedad ilimitada; y está convencido de que los hombres son capaces de buscarlos y de poseerlos. A estas creencias se aferran las ideas berlinianas. Lo mismo que existe una pluralidad de culturas, existe una pluralidad de ideales.

Maquiavelo fue el autor que despertó a Berlin de su sueño dogmático, haciéndole comprender que no existe un único valor absoluto, sino una multitud de valores inconmensurables entre sí e incluso incompatibles. Si el Secretario florentino le abrió los ojos, fue en cambio el profesor, filósofo y jurista napolitano quien le descubrió un nuevo mundo: el reconocimiento de la pluralidad de valores y del valor de la pluralidad. Según testimonia el propio Berlin: “me abrió los ojos a algo nuevo”⁶⁸. Y esa novedad no era otra que la clave constitutiva de la *historia cultural*, que Vico había advertido en la

pluralidad de culturas y su sucesión histórica. Una visión que le permitiría a Berlin configurar su propia perspectiva pluralista e historicista. Y tras la visión de Vico, al rebufo de su estela, también la de Herder. Nunca ha dudado Berlin en reconocer explícitamente que ambos autores son los pensadores modernos que más han influido en sus consideraciones sobre la historia y sobre la cultura; y que le han servido para argumentar las posibilidades de un pluralismo cultural e historicista. Un pluralismo que no cae en el puro relativismo, porque no abandona la pluralidad a la disoluta fragmentación de voluntades caprichosas, sino que, antes bien, articula el valor real de la pluralidad con el criterio de una razón común a los hombres. A tal caso, recordemos que Vico afirmó como un principio básico de articulación socio-histórica el “*senso comune*”: lo comúnmente sentido por muchos y lo sentido en común. De ahí que para el pluralismo viquiano la categoría socio-histórica fundamental sea la de “comunidad” (como también, a su modo, pero tan innovadoramente como Vico, lo percibiera Hegel) y su principio básico sea el “*senso comune*”, los motivos que pueden emerger de las formas del común sentir del hombre. Y recordemos también que Herder, el autor alemán que, como un relevo, nace en el año en que muere el otro, viene a concluir su gran obra *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* afirmando que “la razón y una más intensa acción mancomunada de los hombres sigue su curso”.

Pocos autores contemporáneos como Berlin han meditado de modo tan original y lúcido, y con tan prolíficos resultados ensayísticos, las internalidades de la historia cultural: el trasiego circulatorio de las ideas filosóficas, políticas, morales y estéticas, como pulsiones que desde el siglo XVIII han marcado el ritmo de nuestra época. Berlin ha pensado esta realidad moviéndose él mismo dentro del movimiento, en el vaivén de las ideas germinantes, revolucionarias, convulsas o reaccionarias, buscando comprender la intimidad que hace a los hombres sostener unas creencias determinadas en vez de otras, o abrazar diferentes –y opuestos– principios y valores rectores de la vida. Este dinamismo saltimbanqui de su pensar ha caracterizado, por un lado, una filiación con la grey de los “zorros” en vez de con los “erizos” –siguiendo el verso de Arquíloco–, o sea, de pensadores de trayectorias erráticas y multiversales en vez de sistemáticos de una idea; y por otro lado, ha propiciado una dispersión en centenas de ensayos que dan severo trabajo a Henry Hardy, compilador y editor de los volúmenes berlinianos. Otra característica definitoria del proceder intelectual de Berlin es su ágil y fructífera capacidad para pensar a través de otros pensadores. Dedicado primordialmente a la historia de las ideas (y, en conexión con ella, a cuestiones de filosofía política, ética y “filosofía de la historia”), ha intentado *com* -

⁶⁷ Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo, Anaya & Mario Muchnick, Madrid, 1993, pp. 97-98.

⁶⁸ I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*, cit., p. 28.

prender, ubicándose en sus modos de pensamiento, aquello que otros habían a su vez procurado. En esta legión de hombres de ingenio capitanean Giambattista Vico y Johan Gottfried Herder, que como pocos más han influido en las doctrinas berlinianas del pluralismo filosófico (antimonista), histórico (contra-determinista) y cultural (relativista); ambos dos exponentes del movimiento “contra-corriente” que cuestiona ya en el siglo XVIII el absolutismo de ideas y de valores. Un legado pluralista que el mismo Berlin ha continuado en nuestro siglo. Y como ejemplo de ello, su biografía. El judío letón que acabó siendo inglés, conformó su camino intelectual apoyado en las concepciones del historicista italiano y del romántico alemán⁶⁹. No sin, a su vez, habernos metido a estos dos zorros intelectuales a revolver el gallinero en nuestros días.

[7]

SOBRE LA AUTOBIOGRAFÍA DE VICO

No cabe duda de que, cada día más, Vico es un autor imprescindible para nuestro futuro filosófico. De la actualidad que adquiere en la cultura hispana da cuenta el interés editorial que va sumando. Hace unos años, a sólo una década de la edición de la *Ciencia nueva* a cargo de J.M. Bermudo⁷⁰, la madrileña editorial Tecnos nos ofrecía en 1995, en formato de un solo volumen, otra nueva versión española de la edición de 1744, ahora a cargo de Rocío de la Villa, cuya pretensión de superar los errores de la edición bermudiana no parece haber resultado efectiva, por más que la traducción de R. de la Villa se muestre algo más atractiva (e incluso más en consonancia –en general– a la letra del italiano), pues adolece de trato filosófico y conocimiento viquianos, características necesarias –el estar familiarizado con el pensamiento y las técnicas filosóficas y literarias del autor– para que una traducción, aunque sin ofrecerse como “crítica”, resulte al menos lo más precisa que sea posible exigir. Lo que no se ha conseguido en la muy legible pero a veces imprecisa edición de R. de la Villa, donde por ejemplo no siempre se han cuidado los términos y cuestiones apropiados para centrar el sentido filo-

⁶⁹ Adviértase de que sólo a Vico le dedicó dieciocho ensayos en su vida.

⁷⁰ G. Vico, *Ciencia nueva*, Orbis, Barcelona, 1985, 2 vols.; reeditada posteriormente por Ed. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1996 en su colección «Obras Maestras del Milenio», en edición cedida por Eds. Folio S.A.

sófico⁷¹, ni siempre se ha sido “fiel” al texto italiano como se anunciaba⁷². Lo cual nos confirma nuestra idea de que resulta ya necesario abordar la labor de una edición crítica en español, que –tras tres diversas traducciones publicadas– pueda ser considerada dignamente fiable para los estudiosos hispanos, ya que las anteriores han cumplido su papel (histórico) de acercamiento al lector y de divulgación del pensamiento de Vico, como siempre se les ha reconocido –y se les reconocerá– al abordar la historia de la “fortuna” de Vico en español. Pero ya es momento de un texto crítico.

No parece suceder lo mismo con la benemérita edición de la *Autobiografía* viquiana, salida de las prensas de Siglo XXI Editores a finales de 1988, que de la mano de Moisés González García (profesor de la U.N.E.D.) y Josep Martínez Bisbal (profesor de la Universidad de Valencia) nos ofrece –a diferencia de dos anteriores traducciones españolas: la antigua versión realizada por Felipe González Vicen para la colección Austral de Espasa-Calpe y la hace tiempo agotada de Ana M^a Miniaty para la editorial Aguilar– un texto crítico y con un buen aparato de notas además de una excelente introducción de los mismos editores; dando en conjunto una estupenda edición de esta obra esencial para conocer el proceso formativo del pensamiento viquiano y de relación entre sus temas. Un trabajo riguroso, serio y fiable; que ha seguido el texto establecido por la profesora Rita Verdirame (de la Universidad de Catania) para la edición crítica dentro del plan de la Edición Nacional de las obras de Vico que promueve el napolitano Centro di Studi Vichiani y patrocina el Consiglio Nazionale delle Ricerche. Así, esta traducción española, lo mismo que la edición crítica Verdirame, posee la característica de mantener la mayor fidelidad a la primera edición veneciana de la *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* y al autógrafo viquiano que constituye su *Aggiunta* (que muy oportunamente los editores incluyen dentro del texto en vez de ir en cuerpo de notas, proponiendo así una lectura

⁷¹ No es lo mismo, p.e., decir “infinita” por “indefinida”, ni “crecimiento” por “nacimiento”, ni “insensatas” por “insensibles”, etc., etc.). Un análisis exhaustivo y crítico ha sido realizado por Josep Martínez Bisbal y Moisés González García en su ponencia “Sulle più recenti traduzioni di Vico in Spagna” (cfr. nota 8 anterior).

⁷² Basta observar –verbigracia– cómo a veces desaparecen términos e incluso definiciones –véase p.e. el § 245 donde falta [] “todas [las historias de] las naciones”, o el § 342, donde al final no se recoge la expresión “del hecho histórico de la providencia”–, o cómo –véase p.e. el § 446– se coincide otras veces más con la traducción de Bermudo que con el original, o cómo si no se cuidan las notas se reproducen errores tan tópicos como citar “Ethica, I, 7” de Spinoza –véase p. 137, n. 66–, o cómo hay imprecisiones que desvirtúan el texto –p.e., el § 120 dice: “El hombre, por la naturaleza de la mente humana, cuando se arruina en la ignorancia, se hace regla del universo”, cuando tal vez habría que decir “El hombre, por la indefinida naturaleza de la mente humana, cuando se sumerge en la ignorancia, se erige en regla del universo”–, etc.).

integral, donde es posible advertir los textos añadidos porque éstos se presentan con distinto tipo y cuerpo de letra). Además, en la traducción se respetan los usos gráficos y las peculiares características de puntuación ortográfica de Vico.

Los dos estudiosos viquianos que se han encargado de la edición han elaborado también (aunque no aparezca firmado al final) un notable estudio introductorio (que se prodiga en las cincuenta primeras páginas del libro) que hace honor a su título: “La autobiografía de G. Vico. Claves para una lectura”, pues lejos de entretenerse en los tópicos planteamientos generales introductorios (necesarios en casos de divulgación, pero no así en ediciones críticas) se centra en todo momento en aspectos referentes a la Autobiografía, sean intelectuales, vitales o textuales. Constituye, así, realmente una guía hermenéutica para adentrarse comprensivamente en la *Vita* de Vico. “Obra y vida”, “El texto”, “El primer subtexto de la Vida: el sentir sin advertir”, “El segundo subtexto de la Vida: el advertir conmovido”, “La Adición: la fama restablecida y la reflexión”, y “El hombre y su muerte”, son los títulos de los apartados de que consta este despliegue que, además de ofrecernos las claves comprensivas, como ya hemos dicho, nos da también una imagen “fílmica”, en movimiento y proceso, de cómo se trenzan indeliblemente la vida literaria y la vida física, donde la una se incluye en la otra y viceversa, expresándose en el cuerpo y alma de la autobiografía⁷³. Ciertamente, como dijera Croce: “La Autobiografía de Vico es, en suma, la extensión de la Ciencia Nueva a la biografía del autor”.

El generoso aparato de notas que incluyen los editores colma esta cuidada edición de un texto que se hacía ya merecedor de ella. Un texto imprescindible para conocer a Vico y para acceder a importantes claves estructurológicas de la *Scienza nuova*. Como escriben González y Martínez: “Si la Ciencia Nueva es, en metáfora viquiana, el espejo donde la mente universal se ve a sí misma en su devenir, del texto autobiográfico viquiano podemos decir que es el espejo donde la mente del napolitano se ve reflejada en su devenir, ofreciéndonos tres sucesivas objetivaciones de su autoconciencia en tres momentos cruciales de su vida intelectual que conformaron su Ciencia Nueva. Parece, pues, inevitable concluir que para comprender la obra viquiana hay que tomar en serio la autobiografía”⁷⁴.

⁷³ Una aclaratoria “Nota sobre la traducción” (pp. 53-54), una útil “Cronología” (pp. 55-66) en modalidad de cuadro comparativo, y una precisa “Bibliografía” (pp. 67-77), median entre el estudio introductorio y el texto de la “Vida” (pp. 81-158), que se continúa con la “Adición” (pp. 159-189) que fuera el texto escrito por Vico en la primavera de 1731 (después de publicarse la segunda edición de la *Scienza nuova* en 1730) como continuación de su autobiografía. La reproducción —en el reverso del Índice— del retrato grabado por Rados (1821) proporciona al lector una imagen de Vico.

⁷⁴ *Autobiografía de Giambattista Vico*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1998, p. 9.

II HUMANISMO Y MITOLOGÍA

[8]

MIRCEA ELIADE: EL EXPLORADOR DE LOS SÍMBOLOS

En el cielo estelar de rumanos universales, donde brillan Ionescu, Cioran, Voronca, Lupasco o Brancusi, destaca la luminosidad de Mircea Eliade, quizás junto a Werner Jaeger y Karl Kerényi el último de los humanistas de una estirpe insuflada por el aire de lo divino.

Eliade (1907-1986) es hoy día el principal y más atendido historiador de las religiones, fenomenólogo de lo santo y hermeneuta de mitos y símbolos. Espíritu inquieto y cosmopolita, publicó su primer ensayo con catorce años, estudió filosofía en Italia y pasó tres años en la India, donde fraguaría una experiencia espiritual e intelectual determinante. Diplomático en Londres y en Lisboa entre los aciagos años de 1941 a 1945, mantuvo una buena amistad con intelectuales españoles como Eugenio d’Ors o su *admirado* José Ortega y Gasset (“hombre de una ironía mordaz”). En 1945 se estableció en París, apoyado por George Dumézil, y desde 1950 frecuentó los encuentros *Eranos* en Ascona, círculo en donde se relacionó, entre otros personajes ilustres, con Carl Gustav Jung, el discípulo freudiano teórico de los arquetipos simbólicos y del inconsciente colectivo. En 1957 fue nombrado catedrático y presidente del Departamento de Historia de las Religiones de la Universidad de Chicago, gozando ya por entonces de un reconocimiento internacional.

Dos son los principios sustantivos de la indagación eliadeana: el sentido del símbolo y la religiosidad cósmica. El hecho de lo sagrado, sus formas y dinamismo a lo largo de la historia, constituyen el eje de su hermenéutica de la religión. Una investigación ejemplar que, naciente en el seno de las incipientes fenomenología e historia de las religiones, cambió el destino de esta púber disciplina llevándola hasta la madurez de una deseada *ciencia de la religión*. La publicación en 1949 del *Traité d’Histoire des religions*¹,

¹ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, trad. esp. Cristiandad, Madrid, 1981.

obra donde se despliega la teoría sobre la morfología y dinámica de lo sagrado y donde se asientan los pilares de esta ciencia, constituyó un hito en tal sentido. Si hay un tratado sobre el que deban jurar fenomenólogos, historiadores y filósofos de la religión, sin duda es éste. Ahí está lo esencial de Eliade: la definición del hecho religioso en lo sagrado por oposición a lo profano; la dialéctica de lo sagrado y su carácter no de cosa concreta sino de “ámbito” (algo que en principio no implica la fe religiosa, sino que es una originaria experiencia de una realidad y un elemento estructural de la conciencia de existir en el mundo); la primordialidad, perennidad y eficacia del símbolo; la estructura y multiplicidad de las *hierofanías* (“manifestaciones de lo sagrado”); y el valor inagotable del mito. El símbolo no sólo da que pensar, como diría Paul Ricoeur, sino que, mucho más aún, el símbolo nos da lo sagrado; nos da al unísono el pensamiento y la realidad. Ésa ha sido la apuesta de la metodología eliadeana y uno de los factores que más han propiciado en nuestra época la revalorización del mito y del símbolo, la estructura fantástica y fabuladora de la que emergen todas las culturas, como bien reivindicara Vico varios siglos antes.

A la prolífica labor científica de Eliade se suma la literaria. Sólo entre 1930 y 1940 publicó catorce novelas y colecciones de artículos, y en 1955 *Forêt interdite*, su obra maestra. Pero la mayor parte de su obra científica vería la luz en Francia entre 1949 y 1957: *El mito del eterno retorno*, *El chamanismo*, *El yoga*, *Herreros y alquimistas*, *Imágenes y símbolos*, *Mitos, sueños y misterios*, etc. Obras escritas originalmente en francés, a diferencia de las literarias, escritas en rumano (pues la lengua propia –como diría Eliade– es aquella en la que uno sueña). Su última gran empresa, la imponente *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vería la luz entre 1976 y 1983 editada en tres tomos, el último de los cuales se retrasó varios años debido a una artritis que le impidió ya la escritura². Una obra erudita y sintética, indispensable en la biblioteca de cualquier estudioso de la cultura y de la historia de las ideas. Como también resulta indispensable su anterior *Images et symboles*³, que es un redescubrimiento del simbolismo, por su importancia para el “pensamiento arcaico” y por su funcionalidad en cualquier sociedad. En clara consonancia con las tesis de la tradición del huma-

² Ediciones Cristiandad editó esta obra, en traducción española debida a J. Valiente Malla, añadiéndole un cuarto tomo (“Las religiones en sus textos”) que era una obra de consulta aparecida en 1967 como *From Primitives to Zen*. Más recientemente, la Editorial Paidós ha reeditado en su esotérica colección “Orientalia” (que hospeda otros trabajos históricos menos conocidos de Eliade, aunque también la reedición de *Lo sagrado y lo profano*) los tres tomos en la misma traducción.

³ París, 1955; publicado en España en 1979 por la editorial Taurus, Madrid: *Imágenes y símbolos*, y reeditada en 1999.

nismo retórico, viquianamente vendrá a afirmar Eliade que “las imágenes y los símbolos [...], en el mundo exótico, ocupan el lugar de nuestros conceptos o son sus vehículos y los prolongan”.

La obra de Eliade rescata el pensamiento simbólico y la fabulación mítica como modos de realización, expresión y conocimiento humanos básicos y fundamentales. El interés multidisciplinar por lo sagrado, por el valor de las experiencias poéticas, las imágenes, el simbolismo y la metáfora, marcan para Eliade un distanciamiento con el secularista mundo moderno –de exacerbado racionalismo, positivismo y cientificismo–, en un momento de conjunción en el que ya no es Europa sola la que “hace la historia”. Asume así que el “pensar simbólico” no sólo precede al lenguaje y a la razón discursiva, sino que persiste con ellos y tras ellos, pues sus creaciones (imágenes, símbolos, mitos) responden a una necesidad humana y llenan una función: “dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser”. Todo lo humano ha sido o es susceptible de convertirse alguna vez en una hierofanía, en una manifestación de lo sacro. De este modo, ontológicamente se configura la espiritualidad como núcleo esencial de la humanidad en el hombre. Pero estas afirmaciones requieren de una conciencia epocal propicia. Por eso la doctrina de Vico fue tan desoída en el siglo XVIII, deslumbrado por la luz de la razón; y por eso estas teorías eran difícilmente comprensibles para un siglo como el XIX, cegado por los hechos y los datos. Sin embargo –y a juicio del propio Eliade–, tras haberse venido presintiendo en siglos anteriores el valor de lo irracional, de lo inconsciente, de las experiencias místicas, de la razón poética, etc., se ha conseguido llegar a estar preparado para comprender la importancia del pensamiento arcaico y su coherencia y valor intrínsecas. Ciertamente, hoy comprendemos “que símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse”⁴.

Eliade quería descifrar símbolos, y este interés por el simbolismo (que ya se remonta a los tiempos de su tesis de licenciatura sobre el misticismo renacentista italiano) le conducirá a una fenomenología y hermenéutica de lo sagrado: de la clave no sólo de la mitología sino de toda experiencia religiosa como manifestación de la existencia humana. De hecho, el interés de Eliade por “lo primitivo” no es meramente erudito, ni una simple curiosidad por el pasado, sino que a su juicio es algo actual, una clave hermenéutica para entender al hombre moderno tras la crisis de la modernidad y tras la gran experiencia de la crisis humana reflejada en las dos guerras mundiales (europeas) en el siglo

⁴ *Imágenes y símbolos*, ed. 1979 cit., p. 10 y p. 11.

XX; tras las cuales, y especialmente de la Segunda Guerra, los intelectuales se lanzaron a la búsqueda de nuevas formas de conocimiento y de nuevos horizontes. Así escribía Eliade en su diario (1-9-1946): “La razón de mi vehemente deseo de descifrar símbolos y de precisar las modalidades de estas sociedades [primitivas] está en que en ellas redescubro, de forma atenuada e interiorizada, toda la nostalgia y el entusiasmo que percibo en el hombre moderno”.

De este modo, paralelamente a su indagación hermenéutico-ontológica sobre lo sagrado, otra constante en las investigaciones de Eliade resulta ser la exploración de los vestigios vivos de lo arcaico, de lo primitivo en la vida moderna (así, p.e., en los hippies, en los experimentadores con drogas, en el ecologismo, en los movimientos alternativos, etc.). Es sensible a cómo lo primitivo resurge en los ensueños arquetípicos, los ritos y los deseos de una sociedad desorientada como es la moderna. El hombre moderno es un exiliado de sí mismo, un transterrado del Ser; y como diría el Platón del mito de la Caverna, un hombre que busca un ser que sea más ser. Algo en lo que Eliade coincidirá con Heidegger y con Jung, no menos que con Ortega. A tenor de ello refleja en su obra *Mythes, rêves et mystères* algo que nos recuerda mucho al lamento ontológico expresado en 1945 por María Zambrano en su ensayo *La agonía de Europa* y otras tantas veces por Ortega: “El mundo moderno –dice Eliade– se encuentra en la situación de un hombre tragado por un monstruo y que lucha en las tinieblas de su vientre, o bien está perdido en un laberinto, lo cual también simboliza el infierno; angustiado, se cree ya muerto o a punto de morir y no ve a su alrededor ninguna salida más que las tinieblas, la muerte y la nada. [Sin embargo], la experiencia religiosa (de vida, de muerte y resurrección) es, a la vez que crisis de la existencia, solución ejemplar de esa misma crisis”. Y Eliade entiende por “experiencia religiosa” un concepto psicológico, antropológico, histórico y ontológico amplio: “experiencia de la existencia total, que revela al hombre su modalidad de ser en el Mundo”. Remitiendo a los niveles arcaicos de cultura, el *ser* se diluye y confunde con lo *sagrado*; por lo que –según Eliade– toda “crisis” cabe ser definida como una crisis *religiosa* (en sentido de totalidad). De ahí que, en el mundo moderno, a pesar de ser profundamente desmitificado, toda crisis existencial resulta en el fondo una crisis religiosa (aún en ausencia de “religión”), porque lo que se pone en duda (crisis) es tanto la realidad del Mundo como también la presencia y el lugar del hombre en éste⁵. No hay que olvidar que el teorizador del

mito del eterno retorno halló buena recepción en el ambiente de “revolución cultural” *pop* americano del marcusismo, el hippismo, etc., un ambiente que reclamaba el retorno de los mitos para vivir. Y ya Eliade había hablado de la necesidad de recuperar los mitos para la vida, de la verdad ontológica de los orígenes, de la riqueza de las culturas silenciadas por la Ilustración, de la apertura amorosa y onírica al mundo, de la revalorización de las formas imaginativas de pensamiento, y todas otras formas y estructuras de la vida espiritual humana.

Hemos dicho que en el ámbito epistemológico Eliade pretendió, y llegó a asentar extensa y profundamente su base, una *ciencia de la religión* para esta materia de primigenios elementos. Por tanto, una ciencia con estatus propio conforme a la particularidad de la materia que indaga. Ahora bien, no se trata con ello de ocupar el lugar epistémico de otras disciplinas científicas, sino antes bien definir uno propio en relación y articulación con otras ciencias humanas. El historiador de las religiones no puede venir a suplir a otras disciplinas: no puede sustituir al psicólogo (del inconsciente o de lo profundo), ni al sociólogo, ni al etnólogo, etc.; pero, sin embargo, el objeto de estudio de la historia de las religiones se cruza con el de ellos. Por eso, la *perspectiva* de Eliade, lejos de ser discriminatoria pretende y resulta *integradora*: “todas las disciplinas de espíritu y todas las ciencias del hombre son preciosas por igual y sus descubrimientos son solidarios”, dice Eliade. “Lo importante es integrar los resultados de las diversas empresas del espíritu y no confundirlos. El método más seguro, tanto en la historia de las religiones como en cualquier otra, es el de estudiar siempre un fenómeno en su propio plano de referencia, sin perjuicio de integrar luego los resultados de esa empresa en una perspectiva más amplia”⁶.

Consecuentemente, para Eliade, la historia de las religiones no se limita a ser una disciplina histórica más, como por ejemplo la arqueología, la numismática o la paleografía, sino que emerge como una “hermenéutica total” tendente a descifrar y a explicar cualquier caso y cualquier clase de contactos del ser humano con lo sagrado, desde la más remota prehistoria hasta la más cercana contemporaneidad. Y el término más preciso para describir *la experiencia de lo sagrado* es “religión”. Porque, lamentablemente, no tenemos una palabra más precisa; pero esa limitación no impide la indagación *comparativa* de experiencias tan disímiles como, por ejemplo, la anti-gua mitología griega, el politeísmo egipcio, la prelógica cosmología de los aborígenes australianos, el budismo (carente de dioses) o el monoteísmo cris-

⁵ Cfr. M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro 88, Madrid, 1991, pp. XV-XVI et al. Sobre la referencia a M. Zambrano y a Ortega, véase nuestro estudio “Ortega y Gasset y la idea de Europa”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3, 2001, pp. 78-111; y más extensamente en *Ragione narrativa e ragione storica*, Guerra, cit., cap. 5, pp. 177-237.

⁶ *Mitos, sueños y misterios*, cit., pp. XI-XII.

tiano. La indagación y comparación sobre el “ser, sentido y verdad” que es unión de tan distintas experiencias, constituye el punto de arranque y la directriz del voluminoso proyecto llevado a cabo en la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, donde Eliade realiza un análisis comparativo de los sistemas de creencias religiosas desde la prehistoria hasta el mundo actual.

En pareja relación, su otra gran obra, el *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (libro del que *Lo sagrado y lo profano* es una versión resumida que Eliade preparó para una edición de bolsillo en la colección de Rowolt dirigida por Ernesto Grassi), se interna en la complejidad laberíntica de la diversidad de hechos religiosos planteándose el problema de una *historia* de la *formas religiosas*: comenzando no por una exposición que fuera de lo simple a lo compuesto, de las hierofanías más elementales a las más evolucionadas, sino empezando por el problema mismo de mostrar lo que son y lo que revelan los hechos religiosos (un tabú, un símbolo, un ritual, un mito, un demonio, una divinidad, etc.). Por eso el método, la vía, el camino que traza Eliade no es otro que plantear antes del problema histórico el problema de la constitución estructural y morfológica de lo sagrado. Así, comienza exponiendo algunas *hierofanías cósmicas* pero no por su antigüedad, por empezar por lo más antiguo, sino porque le interesa la *sacralidad* que se hace patente en diferentes niveles cósmicos: el cielo, las aguas, la tierra, las piedras,; y porque aquello que le preocupa a Eliade no es tanto la razón topológica de estos hechos sino su razón semántica: la significación que corre pareja a los hechos. Por tanto, le interesan porque “su descripción explica la dialéctica de lo sagrado por un lado y las estructuras en las cuales se constituye lo sagrado por otro”, como bien se explicita en el Prólogo del *Tratado*.

Si se quiere delimitar y definir lo sagrado, tendrá que hacerse entonces disponiendo de una *cantidad suficiente* de “sacralidades”, o sea, de hechos sagrados. Lo que le interesa es abordar un doble problema: 1º) ¿Qué es la religión?; y 2º) ¿en qué medida puede hablarse de *historia* de las religiones? El punto de partida hermenéutico viene constituido, pues, por las *hierofanías* (todo *algo* que manifiesta lo sagrado); y el comienzo metodológico es delimitar la esfera de la noción de “sagrado”. Lo sagrado resulta, por tanto, la noción fundamental, la categoría básica, el concepto radical en el estudio de las religiones. Es el núcleo de la experiencia que se busca en cualquier cultura tradicional y que emerge en las más diversas y multifórmicas experiencias de lo sagrado (o sea, de la realidad en cuanto *aparecer*): en las *hierofanías*, que constituyen para el historiador verdaderos *documentos* difíciles de

descifrar y de explicar⁷. Lo sagrado no es una mera etapa de la historia humana, no es para Eliade un primer paso en la escalera de la historia, sino que es una categoría fundamental que llena de sentido la vida humana; y, además, lo sagrado es también un elemento de la estructura de la conciencia. Lo sagrado es definible como un *ámbito* de experiencia radical, a cuyas estructura y morfología hay que aproximarse para tener la clave de lo que sea la religión.

Así, a través del fenómeno de la hierofanía, accederemos a la comprensión de la definición de lo sagrado como oposición a lo profano considerando cuatro niveles hermenéuticos: la “*variedad*” y “*multiplicidad*” de las hierofanías⁸, la *dialéctica* de lo sagrado⁹, la “*ambivalencia*” de lo sagrado¹⁰; y la *distinción* de lo sagrado¹¹. Todos ellos son aspectos implícitos en lo que podemos llamar “la paradoja” de lo sagrado: que, conforme a la *dialéctica* misma de lo sagrado, éste se manifiesta siempre a través de “algo”; es decir, que lo sagrado se manifiesta en un *objeto* profano. Y es este acto de paradójica incorporación lo que hace posible toda clase de hierofanías, desde las más elementales, como las telúricas, hasta las más complejas y superiores, como la encarnación del *Logos*. Un *acto* que aparece siempre en la historia de las religiones; pero, como hemos dicho, de un modo paradójico, hasta el punto en que cualquier hierofanía por elemental o suprema que sea revela esa paradójica coincidencia: la de lo sagrado con lo profano, del ser y el no ser, de lo absoluto y lo relativo, de lo real y lo no-real, de lo eterno y lo contingente, del espíritu y la materia, etc. Una expresión de lo que Nicolás de Cusa llamó la “*coincidentia oppositorum*”; coincidencia (sagrado-profano) que en su significación eliadeana representa una “ruptura de nivel ontológico” (lo que metafísicamente significa un acto de trascendencia). Toda hierofanía implica dicha ruptura porque toda hierofanía *muestra* y manifiesta la coexistencia de las dos esencias opuestas.

El explorador de los sueños nos ha enseñado su descubrimiento acerca de cómo –frente a las desmitificadoras condiciones de la modernidad y de la razón pura– la universal realidad mítica sale de su estado de latencia permitiéndonos presentir y comprender que –como hemos visto– *símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camu-*

⁷ Cfr. *Tratado de historia de las religiones*, cit., p. 34.

⁸ Apartados 3 y 4 del *Tratado*.

⁹ Apdo. 5: “Dialéctica de las hierofanías”.

¹⁰ Como dijera R. Otto en *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (trad. esp. Alianza ed., Madrid, 1965 2ª ed.): su cualidad de ser “misterio tremendo y fascinante” a la vez: de atraer y repeler. Véase apdo. 6 en el *Tratado*.

¹¹ Lo sagrado siempre es algo distinto a lo profano en que se manifiesta; es una dimensión extraordinaria, algo totalmente otro y absolutamente heterogéneo. Cfr. apdo. 6 del *Tratado*.

flarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse. Son modificaciones no sólo constitutivas del *homo religiosus*, sino de la propia “condición humana”. Una experiencia existencial, tal vez la única, que presenta una dimensión metacultural y transhistórica, perteneciente al hombre en su integridad. La universalidad del símbolo propicia que esta “historia” aspire a convertirse en una hermenéutica radical, cuya real justificación sea la obligación de entender lo que el hombre crea y por qué lo crea, en cualquier tiempo y lugar. Una labor apta sólo para mentes desprejuiciadas y capaces de sumergirse en lo profundo, porque intentar descifrar el misterio de lo sagrado implica descifrar el ocultamiento de éste en el mundo (desacralizado), intentar comprender el mito supone desvelar su permanencia en las “desmitificaciones”, acceder a las imágenes entraña también buscarlas tras los conceptos.

Si para los maestros de la sospecha (Nietzsche, Marx, Freud) lo profano se enmascaraba tras lo sagrado, para Eliade, en cambio, lo sagrado se esconde siempre tras lo profano¹².

¹² Bibliografía básica de Eliade en español.- ENSAYO: *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1979 (reed., 1999); *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid (reed. Paidós, Barcelona, 1998); *El mito del eterno retorno*, Alianza ed., Madrid, 1985 (reed. 2000); *Herreros y alquimistas*, Alianza ed., Madrid, 1986; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1978-1984, 4 vols. (reed. en 3 vols. Paidós, Barcelona, 1999); *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981; *La prueba del laberinto. (Conversaciones con C.H. Rocquet)*, Cristiandad, Madrid, 1980; *Mefistófeles y el Andrógino*, Labor, Barcelona, 1984 (1ª ed. en Guadarrama; y reed. Kairós, Barcelona, 2001); *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1968 (Labor, Barcelona, 1985; Kairós, Barcelona, 1999; y con el título *Aspectos del mito*, Paidós, Barcelona, 2000); [Eliade & J. Kitagawa, coord.], *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1986; *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1986; *Cosmología y alquimia babilónicas*, Paidós, Barcelona (también en Paidós se encuentran *Alquimia asiática y Patánjali y el yoga*); *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE; *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro 88, Madrid, 1991 (nueva ed. Kairós, Barcelona, 2001); [Eliade & I.P. Couliano] *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1992; *El vuelo mágico*, Siruela, Madrid, 1995; *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Paidós, Barcelona, 1997; *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Kairós, Barcelona, 1999. OTRAS OBRAS: *Fragmentos de un diario*, Espasa Calpe, 1979; *Medianoche en Serampor*, Alianza, Madrid, 1981; *Memoria. Las promesas del equinoccio*, Taurus, Madrid, 1983; *El viejo y el funcionario*, Laia, 1984; *A la sombra de una flor de lis*, FCE. México, 1991; *El burdel de las gitanas*, Siruela, Madrid, 1994; *La señorita Cristina*, Lumen, Barcelona, 1994; *Boda en el cielo*, Ronsel, Barcelona, 1995; *La novela del adolescente miopo*, Monte Ávila, Caracas, 1995; *Diario íntimo de la India*, Pre-Textos, Valencia, 1997; *La India*, Herder, Barcelona, 1997; *La noche de San Juan*, Herder, Barcelona, 1998; *Los jóvenes bárbaros*, Pre-Textos, Valencia, 1998; *Las diecinueve rosas*, Kairós, Barcelona, 1999; *El tiempo de un centenario*. Dayán, Kairós, Barcelona, 1999; *Maitreyi*, Kairós, Barcelona, 2000.

[9]

KARL KERÉNYI Y GEORGE DUMÉZIL:
LA REHABILITACIÓN DE LA MITOLOGÍA

“Cada uno tiene sus misterios –sus pensamientos más ocultos–, decía Hölderlin. Los misterios de cada uno son mitos y ritos igual que lo eran los de los pueblos” (K. Kerényi).

En esta incierta época que, temerosa de sí misma, parece esperar un retorno de los dioses y, en el ínterin, se refugia en nuevos mitos¹³, ya nadie se extraña de ver en la Mitología una disciplina necesaria –como tanto insistiera Vico¹⁴– para comprender lo más integralmente posible al ser humano. El hombre occidental, que ha abonado su ser en el mito para después escapar de él a través de la luminosidad de la razón pura, convertida ésta a la postre en una purísima mitificación, hoy vuelve a adentrarse en una atmósfera mitológica y fantástica. Tal vez así consiga equilibrar el peso de una peligrosa barbarie racional y abrirse a una mayor comprensión de su propio ser; aunque tal vez sólo termine por caer en la disolución inconsciente e ilusoria de una realidad panteónica, misteriosa o supersticiosa. No sería cuestión de que por excesivo iluminismo racionalista se retornase a la ceguera homérica.

Pero éste no es el caso, cuando la mitología es tratada como una forma propia de saber, y cuando es estudiada rigurosamente como una disciplina epistémica. Porque, ciertamente, y enlazando con la sentencia inicial de Kerényi, cada hombre y cada pueblo, cada ser humano y cada cultura tienen sus *misterios*. Y mientras exista el misterio pervivirá lo sagrado (*sacer*: oculto) y la esencia del mito. Razón de más para entender que para comprender algo mejor el *misterio* del ser humano hay que proceder no sólo indagando psicológicamente las estructuras de lo oculto y lo inconsciente, ni sólo refle-

¹³ Aunque “mitos” modernos carentes ya de “poder”, del poder de lo sagrado que Eliade define identificándolo con sus tres niveles de *realidad, perennidad y eficacia* (cfr. el *Tratado de historia de las religiones*, cit.). En realidad, lo que llamaríamos “mitos” del mundo moderno –en comparación con la concepción originaria del mito como *modo de ser en el mundo*– no son más que “participaciones” en los mitos originarios y en símbolos colectivos que sobreviven, aunque sin desempeñar un papel central en la sociedad. Jung decía que el mundo moderno, en crisis, está buscando sus nuevos mitos, que le permita encontrar una nueva *fuerza espiritual*. Como quiera entenderse, y pese a los modos que se adhieran a expresiones humanas que van en nuestro tiempo desde las ideologías hasta el séptimo arte, pasando por la reformulación de “caracteres poéticos” clásicos (Don Juan, Fausto, etc.), parece innegable que el mundo moderno aparece desprovisto de mitos (con excepción quizás de aquello que ha ocupado el lugar de éstos y acaba mitificándose: por ejemplo la Razón, la Ciencia, la Técnica, los nuevos paraísos artificiales, etc.).
¹⁴ Vico afirmaba que los mitos son expresiones fantásticas de verdades históricas, y por tanto “hablar verdadero”: *vera narratio*; y, en consonancia, él postulaba el valor de la “mitología histórica” (cfr. *Scienza nuova* 1744, § 223; y §§ 401-402).

xionando ontológicamente sobre la radicalidad de su vida, sino además de ello también indagando la realidad del mito y su constitución fantástica e ingeniosa.

Resulta importante, por ello, como medida profiláctica espiritual y a la vez como hermenéutica antropológica, atender severamente al estudio sobre la mitología antigua, en la que además de rescatar un sentido más completo del hombre antiguo también es posible hallar claves principales para entender la sucedánea “mitología” moderna y, como no, la contemporánea. El retornado interés por lo sagrado, el heroísmo individual, las modalidades fantásticas y poéticas de comprensión del mundo, las religiones, la trascendencia, las imágenes, la razón dulcificada, etc., obliga a que la *mitología* retome su posición epistémica de labor indagadora y explicativa acerca del origen, formación y estructura del mito.

Este intento de ciencia, cuyo estatuto reivindicara tres siglos atrás el anticartesiano Vico y al poco la tradición romántica (así por ejemplo el último Schelling en su filosofía de la mitología), ha fraguado en nuestro tiempo. A semejanza de Hércules limpiando los establos de los dioses, los trabajos de Mircea Eliade, George Dumézil o Carl Gustav Jung son puertas que nos permiten entrar y habitar en el mito, al margen de toda la vacuidad, superficialidad y hostilidad modernas. Tal es el caso de otro gran mitólogo e historiador de las religiones: el húngaro Karl Kerényi (1897-1973).

Kerényi profesó en Budapest y Szeged y, tras emigrar a Zúrich en 1943, estableció amistad con Jung (con quien publicó una *Introducción a la esencia de la mitología* en 1941), aplicando la psicología profunda al conocimiento del hombre antiguo, aunque nunca asumiese las tesis junguianas de los arquetipos y del inconsciente colectivo para explicar los mitos¹⁵. El método de Kerényi –sin menospreciar el valor del análisis comparativo– es, principalmente, *reconstruccionista*, dirigido a comprender la mentalidad antigua *recreando* el clima espiritual y las dimensiones culturales a partir del contenido mismo de los mitos, sus expresiones experienciales y la antropológico-poética originalidad conformadora de diversas visiones del mundo.

¹⁵ A pesar de innumerables conexiones y puntos en común entre sus pensamientos, tampoco Eliade asume la doctrina junguiana plenamente; aunque reconoce más expresamente la deuda hacia el “descubrimiento” del inconsciente colectivo que Jung muestra como una serie de estructuras psíquicas que preceden a la psique individual y que no habiendo sido constituidas por experiencias individuales no podemos decir de ellas que han sido olvidadas. Todo lo cual permite relacionar a cualquier hombre con el pasado mítico. “El mundo de los arquetipos de Jung se asemeja al mundo de las ideas platónicas –dice Eliade–: los arquetipos son impersonales y no participan del Tiempo histórico del individuo, sino del Tiempo del espacio, esto es, de la Vida orgánica” (cfr. *Mitos, sueños y misterios*, cit., p. 35).

En Kerényi, como en otros eruditos mitólogos de la talla de Eliade o de Werner Jaeger¹⁶, germina un cierto humanismo enraizado en la humanidad arcana. De hecho, Kerényi se propuso llegar a la consideración del tipo antiguo de religión como realización de una posibilidad humana de religiosidad, al margen de cualquier confesionalismo actual. Una traza patente en su prolífica labor ensayística, apreciable en su hoy revalorizada obra *La religión antigua*, recientemente aparecida en español siguiendo la última versión del autor¹⁷. El volumen recoge una compilación de estudios que realizara el propio autor a lo largo de diversas versiones desde 1940, en un denodado intento por mostrar qué fue la “religión antigua”¹⁸. La obra continúa siendo un ejemplo de trabajo riguroso en el ámbito de la ciencia de la religión, que sobrepasa la mera dimensión filológica de la investigación al conquistar una ampliación de la historia de la religión desde la experiencia del estilo de la historia de la cultura (en idea de Burckhardt). Consciente de ello, Kerényi se cuidó desde un principio por establecer las “líneas fundamentales” que preparaban una “filosofía de la religión antigua”, sólo tangible al final, tras la *rehabilitación* de la mitología como un elemento esencial de la religión arcana y como forma básica de la vida antigua.

Para Kerényi la mitología constituye un género autónomo y primario entre las actividades creativas del ser humano (poesía, ciencia y música), comparable a la fiesta y el juego; una idea fundamental desarrollada en su *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*¹⁹, una profunda exploración de la religión dionisiaca que abarca desde el preludio minoico hasta el crepúsculo helénico: cientos de años en los que se vivía y se moría conforme a los dictados del mito.

Estas dos obras, quizás lo esencial y más importante del autor, ejemplifican cómo Kerényi volvía recursivamente sobre ellas, no sólo en relación a los problemas y su tratamiento sino también a los dos mismos textos, considerándolas en vez de obras realizadas vivos proyectos de investigación,

¹⁶ Recordemos de W. Jaeger no sólo su imponente *Paideia* (FCE, México, 1982 6ª reimpr.), publicada en español en 1945 del original alemán inédito y traducido por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, sino especialmente su *Teología de los primeros filósofos griegos*, y de modo principal su obra *Humanismo y teología* (trad. esp. Rialp, Madrid, 1964).

¹⁷ Editada en 1971 por la muniquesa Langen-Müller como *Werke in Einzelausgaben* VII y reeditada posteriormente al cuidado de M. Kerényi y C. Isler-Kerényi por Klett-Cotta (Stuttgart, 1995).

¹⁸ En 1972 Revista de Occidente publicó el texto procedente de la versión alemana de 1952 *Die antike Religion*. Con el mismo título –incluido el artículo determinado– la editorial Herder nos ha ofrecido en español la edición definitiva titulada globalmente *Antike religion*, que suma diez estudios (traducidos por Adan Kovacsics) a los siete primigenios (trad. de Mario León).

¹⁹ Edición original (*Dionysos*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1994) a cargo de su esposa Magda y vertida al español por A. Kovacsics: *Dionisios* [sic]. *Raíz de la vida indestructible*, Ed. Herder, Barcelona, 1998.

verdadero ensayo. Por ello las retomó acrecentándolas y completándolas durante años. Su magnífico estudio sobre la mitología dionisiaca, ideado allá por 1931, lo dio por terminado en 1969, y sólo poco antes de enfermar decidió entregar el manuscrito al editor²⁰. Con este volumen se alcanza un escalón más en el proyecto kerenyiano de esbozar una linealidad fundamental de la historia de la religión propia del ámbito cultural europeo, como parte indeleble de éste, independientemente de cualquier actual asunción confesional o filosófica.

Sea con la alternativa nietzscheana o con el recurso a una religión dionisiaca originaria y no filosófica, estas experiencias vividas con el ser humano incitan a indagar qué es lo que había cuando el nombre de *Dionysos* designaba la realidad radical de una verdadera religión histórica. La esencia de *Dionysos* estaba expresada plenamente en el mito y en la imagen de la vida. No había necesidad entonces, como en cambio la hay ahora, de buscar un concepto, siempre imperfecto, de una realidad que era germen vital, de una “vida indestructible”, infinita. Allí encuentra además Kerényi el perfil a grandes rasgos de un posible verdadero humanismo: “La religión griega actúa como siempre: señala formas e imágenes en las cuales el misterio se aproxima a los seres humanos”.

En esta labor de rehabilitación del humanismo de raíces arcaicas y mitológicas, junto a Kerényi se sitúa también George Dumézil (1898-1986). Dumézil está considerado el renovador de los estudios de las mitologías indoeuropeas y, a decir de M. Eliade, debe ser reconocido un caso ejemplar y capital en el proceso constitutivo de la “historia de las religiones” como disciplina autónoma. Imprescindibles son sus aportaciones de análisis filológico, mitología comparada y hermenéutica histórica. Investigador minucioso en los textos y erudito lingüista, conocedor de más de una treintena de lenguas y dialectos, en sus estudios Dumézil buscaba un *significado* original de base en distintas culturas del tronco indoeuropeo, a través de cuya *comparación* llegar a alcanzar un prototipo prehistórico común: un marco referencial de esta realidad (ideológica, sociológica y política) que él situaba en las antiguas teologías, donde a través de la razón topológica de éstas indagaba la esencia de su razón semántica.

En tal sentido, una de sus contribuciones principales ha sido demostrar la importancia de un significado *trifuncional* en dichas teologías míticas, como una concepción tripartita de la sociedad, o sea, su división en tres zonas superpuestas en correspondencia a tres funciones: soberanía, fuerza y fecun-

dad. De hecho, la tesis de la trifuncionalidad de la teología (o de la estructura ideológica de las tres funciones) ha marcado el programa general de sus libros (recordemos *Jupiter, Mars, Quirinus; Mythe et épopée; La religion romaine archaïque; Mitra Varuna*; etc.). Entre ellos resulta recapituladora su obra *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*²¹: una obra clave en la que se indagan estos “*principia theologiae*” y se expone una síntesis panorámica del método comparativo entre dos realidades orientales (India védica e Irán) y dos occidentales (Roma y Escandinavia); y que resulta en la actualidad de obligada revisión y estudio.

[10]

CARL G. JUNG, ANALISTA DE LOS ARQUETIPOS

Partiendo de su origen como disciplina centrada en el estudio de la psicopatología, el psicoanálisis se ha desarrollado y sistematizado desde principios del siglo XX con una aspiración epistémica abarcativa en los diferentes ámbitos de la conducta humana y con inclusión en las ciencias antropológicas, sociológicas y culturales. Del carácter formal del psicoanálisis como ciencia se ha discutido mucho –y aún cabría discutir más–, desde que en 1900 Sigmund Freud publicara *La interpretación de los sueños*. Al carácter prático y técnico (de práctica curativa y método clínico) se ha vinculado desde el principio una teoría que trasciende el conocimiento científico de lo individual (de los “casos” y el método clínico) en pro de una sistematización de los conocimientos y de una extensión a la investigación de lo general. Por ello, ni se puede negar que el psicoanálisis no esté exento de la crítica epistemológica, tanto externa como interna, ni pueden obviarse las divergencias –en torno a los ejes conceptuales y a las líneas institucionales– del desarrollo del movimiento psicoanalítico. De hecho, la divergencia parece ser un elemento intrínseco al despliegue interno del psicoanálisis: apenas emergente, ya surgió la escisión del triunvirato. Los dos influyentes discípulos de Freud, A. Adler y C.G. Jung, instauraron la dinámica del movimiento divergente, repercutiendo en escuelas y corrientes. Las discrepancias generaron tal heterodoxia que el mismo Freud hubo de responder²² “oficializando” la ortodoxia de su teoría y distinguiéndola de las disensiones. La crisis y el cisma serían, sin embargo, fecundos.

²¹ Herder, Barcelona, 1999.

²² *Historia del movimiento psicoanalítico*, 1914.

Tal vez el más conocido y afamado de los disensores haya sido el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung (1875-1961), quien tras su ruptura con Freud en 1912 (tematizada en *Símbolos de transformación*, 1912/1952, y en *Ensayo e interpretación de la teoría psicoanalítica*, 1913) llegó a acuñar el término de *psicología analítica* para diferenciar sus propias teorías de las del maestro vienés. Con ello, Jung se responsabilizaba de sus propias concepciones dentro del campo de la psicología profunda, a la vez que se distanciaba del doctrinario encadenamiento a los conceptos de “libido” o sexualidad, y de la reducción explicativa del hombre por lo patológico, para centrarse más en lo inconsciente y abrirse a una mayor exploración-comprensiva de la estructura de la psique. El carácter contrastante y compensatorio de la *energía* psíquica (primordial de todo acontecimiento anímico), la tipología entre personalidad introvertida y extravertida, o los conceptos de “constricción cultural”, “arquetipo” e “inconsciente colectivo”, son conocidos elementos de sus teorías.

La formulación de la hipótesis de la existencia de un inconsciente colectivo en la psique individual, cuyos contenidos son los *arquetipos*, es fundamental en su psicología analítica. A diferencia del freudiano, el *inconsciente* junguiano no es individual: los niveles más profundos están conformados por *arquetipos* o imágenes, sueños y fantasías pertenecientes al común de la humanidad cuyas huellas perduran en el individuo, además de los fragmentos de la infancia, como la herencia de un patrimonio anímico; representaciones que cada alma *tiene la posibilidad* de producir. Tal concepto de *inconsciente* permite mostrar las analogías entre la psicología individual y la mitología primitiva, pero también entre los rasgos simbólicos de las formaciones oníricas y de la alquimia (operaciones herméticas); esta última –de interés notable para Jung– como una proyección de contenidos inconscientes, formas arquetípicas propias de la creación fantástica, presentes tanto en los mitos como en los sueños o en las “visiones y sistemas delirantes” de los individuos. Una apreciación de radical importancia que Jung despliega drenando el simbolismo para la psicología y abriendo lo más oculto del alma a la historia y la cultura.

Para gestar esta concepción es seguro que, además del trabajo clínico, tuvieron también su importancia las experiencias de Jung en África, Nuevo México o la India, sus inquietudes por problemas metafísicos, espiritualistas y alquimistas, las reuniones anuales del Círculo *Eranos* celebradas desde 1933, las investigaciones sobre la realidad simbólica, o la primordial intuición junguiana de que en la psiquiatría se aunaban naturaleza y espíritu. De hecho, su biografía está marcada por la integración de estos opuestos. Como

una mezcla entre Ilustración y Romanticismo, la medicina y la religión delinaban ya los rasgos de la familia: siempre en Basilea, su abuelo paterno llegó a ser rector de la Facultad de Medicina, el materno Arcipreste de la Iglesia y su padre, pastor luterano, ejerció sus labores en una clínica psiquiátrica. En 1875 nace C.G. Jung en Kesswil, en el cantón suizo de Thurgau, y en 1895 comienza sus estudios de medicina en Basilea. Cinco años después se traslada a Zúrich, donde se especializa en psiquiatría colaborando con E. Bleuler. A ello siguió su estancia durante un par de años en el laboratorio de P. Janet en París. Siendo ya *Privatdozent* en la Universidad de Zúrich, en 1906 entra en contacto con Freud en Viena, desplegándose su etapa psicoanalítica, hasta la ruptura con éste en 1912. Antes, en 1907 publica *Sobre la psicología de la ‘dementia praecox’: un ensayo*; en 1909 acompaña a Freud y a Ferenczi en la gira de conferencias por EEUU, y es nombrado presidente en Nuremberg de la Asociación Psicoanalítica Internacional (de cuya presidencia dimite y empieza a codirigir el Club Psicológico de Zúrich). Publica su *Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica* (1913) y comienza la etapa de conceptualización de la “psicología analítica”, recogida entre 1916 y 1930 en sus escritos en torno a la psicología de lo inconsciente y a su dinámica (*Las relaciones entre el yo y el inconsciente* de 1928, etc.), así como sobre los *Tipos psicológicos* (1921 [1960]).

Por esta época comienza a interesarse por aspectos esotéricos de la cultura; baste recordar cómo en 1919 imparte su conferencia londinense sobre los elementos del espiritismo, o cinco años más tarde realiza durante dos años viajes por Kenia y por Nuevo México (donde contacta con el chamánismo), o una década más tarde publica con el sinólogo R. Wilhelm *El secreto de la flor de oro*. En 1933 es nombrado profesor en la Universidad Técnica Federal de Zúrich, y tienen inicio las célebres reuniones anuales del Círculo *Eranos* a orillas del lago Ascona; diez años después será nombrado profesor en la Universidad de Basilea. Entre tanto tiene lugar el comienzo de su más importante contribución bibliográfica: *Realidad del alma* (1934), *Viaje a la India. Psicología y religión* (1937-1938), *Introducción a la ciencia de la mitología* (1941, con K. Kerényi), *Paracelsica* (1942); a lo que seguirá, entre 1944 y 1946 *Psicología y alquimia; Psicología y educación; Reflexiones sobre la historia actual*; y *La psicología de la transferencia*. En 1948, coincidiendo con la apertura del Instituto C.G. Jung en Zúrich, publica *Simbología del espíritu y Energética psíquica y esencia del sueño* (de 1928); siguiéndoles, entre 1949 y 1952, *Formaciones de lo inconsciente; Aion; Respuesta a Job* y (con W. Pauli) *Interpretación de la Naturaleza y la*

psique; y entre 1954 y 1956 *Las raíces de la consciencia; El pícaro divino* (con P. Radin y K. Kerényi); y *Mysterium coniunctionis* (I y II). Si en 1953 se publicaba el primer volumen de las *Collected Works* (versión inglesa finalizada en 1979, con 20 volúmenes), cinco años más tarde se inicia la edición alemana de las *Gesammelte Werke* (finalizada en 1994, también con 20 volúmenes). También en 1958 aparece *Un mito moderno* y se funda la Asociación Internacional de Psicología Analítica. Un año después de su muerte, en 1961, se publican sus memorias: *Recuerdos, sueños, pensamientos* (que no forman parte de las *Gesammelte Werke* por deseo del autor).

Con su extensa y heterogénea obra²³, Jung ha contribuido magistralmente desde el terreno de la psicología profunda al humanismo retórico e imaginativo haciendo constar cómo lo inconsciente y lo simbólico van siempre de la mano, conformando así no sólo la psique individual sino también los principales rasgos de la estructura de aquello que hemos dado en llamar “humanidad”, es decir, lo que constituye –como pensara en sus osadas etimologías San Isidoro de Sevilla– el *humus* del que nace el hombre.

²³ Aunque parte de las obras de Jung estén traducidas al español, hay que congratularse por el inicio de la edición de su *Obra Completa* (Trotta-Fundación C.G.J.), revisadas por el autor poco antes de su muerte. Se abre este programa en 1999 con dos volúmenes, de una serie de 20, correspondientes al 1º (*Estudios psiquiátricos*) y al 15º (*Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*) de las *O.C.*, recogiendo el primero escritos de psicopatología de entre 1902 y 1905 (entre ellos su tesis doctoral *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos*), y recogiendo el otro textos sobre *Paracelso* (interesantes los dos), Freud, R. Whilhelm, Picasso, el *Ulises* de Joyce, y las relaciones entre psicología y poesía.

Plan de la edición de la Obra Completa de Carl Gustav Jung que, conforme a la estándar, se caracteriza por la ordenación temática de los escritos (por elección del propio autor frente al criterio cronológico): A) OBRA COMPLETA.- Vol. 1 *Estudios psiquiátricos* (9 textos). Vol. 2 *Investigaciones experimentales*. Estudios acerca de la asociación de palabras (11 t.). Investigaciones psicofísicas (8 t.). Vol. 3 *Psicogénesis de las enfermedades mentales* (10 t.). Vol. 4 *Freud y el psicoanálisis* (16 t.). Vol. 5 *Símbolos de transformación* (1 [reelaboración de *Transformaciones y símbolos de la libido*, 1912]). Vol. 6 *Tipos psicológicos* (5 t.). Vol. 7 *Dos escritos sobre psicología analítica* (4 t.). Vol. 8 *La dinámica de lo inconsciente* (20 t.). Vol. 9/1 *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (13 t.). Vol. 9/2 *Aion* (1 t.). Vol. 10 *Civilización en transición* (25 t.). Vol. 11 *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Religión occidental (9 t.). Religión oriental (7 t.). Vol. 12 *Psicología y alquimia* (1 t.). Vol. 13 *Estudios sobre representaciones alquímicas* (5 t.). Vol. 14/1 *Mysterium coniunctionis I* (1 t.). Vol. 14/2 *Mysterium coniunctionis II* (1 t.). Vol. 15 *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia* (9 t.). Vol. 16 *La práctica de la psicoterapia*. Problemas generales de la psicoterapia (9 t.). Problemas especiales de la psicoterapia (3 t.). Vol. 17 *El desarrollo de la personalidad* (8 t.). Vol. 18/1 *La vida simbólica* (3 t.; Complementos a los vols. 1, 3, 4 de las *OC*). Vol. 18/2 *La vida simbólica* (Complementos a los vols. 5, 7-17 de la *OC*). Vol. 19 *Bibliografía*. Vol. 20 *Índices generales de la Obra Completa*. B) SEMINARIOS. C) A U TOBIOGRAFÍA. D) EPISTOLARIO. E) ENTREVISTAS.

Que la imperante razón abstracta y pura debía dejar paso a la emergente razón histórica fue algo ejemplarmente vislumbrado por Ortega, quien además reclamó la dimensión narrativa de esta razón. Algo que, por otro lado, meritoriamente ya había advertido Giambattista Vico un par de siglos antes, esforzándose por desplazar el eje de la filosofía hacia la concienciación de la propia razón histórica. Como después haría Ortega (*Historia como sistema, Goethe sin Weimar, Aurora de la razón histórica*, etc.), también Vico (*Scienza nuova*) concibió que el hombre en vez de tener *naturaleza* (sustancia) lo que tiene es *historia*. Ante un reductivo concepto de “razón”, Vico destaca la operatividad de esa razón histórica, a la que identifica en uno de sus principales aspectos como *razón narrativa*. Son significativos los párrafos 311 y 349 de la *Scienza Nuova* (ed. 1744) donde se explica que el hombre es quien *ha hecho* su propio mundo (humano) y que por tanto puede *conocerlo* (tener verdadera ciencia); pero, aún más, que la razón se ha realizado igualmente en el mismo proceso, por lo que ella puede obtener verdadero conocimiento de sí misma solamente rastreando su propio desarrollo, es decir, *narrando* su propia historia. Nada es más verdadero –venía a decirnos el insigne napolitano– que aquello que el hombre se narra a sí mismo, “ya que, cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que narra, la historia no puede ser más cierta”. Nadie, en verdad, cobijado bajo la seguridad de una Razón Abstracta, habría hecho caso a quien, en un siglo de espíritu cartesiano, propugnaba el orden de la razón en línea con la historia y con la narración: razonar es hacer y relatar²⁴.

En las concepciones de Vico y de Ortega hay evidentes rasgos que delatan un innegable parentesco. Visto al por mayor, ambos coinciden en la concepción básica acerca del hombre y de la historia y en su crítica a la razón abstracta (para uno encarnada en el cartesianismo y para el otro en el idealismo); ambos son filósofos de la *crisis*, cuya razón introducen en la con-

²⁴ Cfr. nuestro volumen *Ragione narrativa e ragione storica. (Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset)*, cit., especialmente el cap. 4. Véase un desarrollo de todos los temas planteados en este artículo en nuestros trabajos ya citados “Vico y Ortega. Razón narrativa y razón histórica”, en E. HIDALGO, M. MARASSI, J.M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (EDS.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*; “Universalismo fantástico: ragione poetica e ragione narrativa”, en *Il sapere poetico e gli universali fantastici*; y “La lingua con cui parla la storia...”, en *Il Pensiero*. El presente artículo constituye un precipitado de lo ampliamente expuesto y argumentado en dichos trabajos.

ciencia filosofante; ambos son manantiales de donde fluye una apertura discursiva que despliega a la razón histórica. Para ambos pensadores historicistas el hombre es la capacidad de hacerse a sí mismo, tal que, en cada época, esta potencialidad o capacidad se halla en directa conexión con lo que ha heredado de la historia: es decir, de lo que ha hecho y, por tanto, de lo que ha sido. El hombre, como nos recordará Ortega, no sólo *tiene* pasado, sino que además lo *contiene* (pasado que sigue estando en nosotros constitutivo y vivaz, *como tal pasado*). “El hombre no es natural – no tiene naturaleza, no está adscrito a un ser fijo, es... infinito en posibilidades”; “el hombre no tiene naturaleza, en lugar de ello tiene historia”, todo en él es cambio y movimiento, diversidad, alteridad y variabilidad: “...el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura”, reitera con frecuencia Ortega. La historia es la “naturaleza” (“*nascimento*” dice Vico identificando ambos términos) del hombre, el modo de ser propio a una realidad que es variación en vez de “sustancia”. De tal manera que, para descubrir el “auténtico ser” del hombre (“es lo que le ha pasado, lo que ha hecho”), resulta menester además de averiguar la serie y los estadios de la dialéctica de sus experiencias, discernir cuál sea el nexo entre los hechos, la hilazón del “porqué” o el vínculo radical en lo cambiante; o sea, es necesario averiguar su propia *razón semántica*, lo cual sólo es posible advirtiéndola en su dimensión de razón narrativa.

Aquí radica la centralidad de la perspectiva que otras veces denominamos “historicista antropológica” tanto en Vico como en Ortega: que la historia es *ocupación* humana, y que el hombre es *preocupación* de la historia. Mas, aquel que se ocupa de la historia y es preocupación de ésta también la *narra*, porque sin narración no hay ejecución (el viquiano “*farsi*”) ni hay tampoco comprensión (el vínculo de *il certo-il vero*). Tenemos conciencia histórica fundamentalmente porque *hablamos* de nosotros como seres históricos, porque el hombre habla como historia (de ahí que podamos llegar a entender “la lengua que habla la historia ideal eterna”, como dirá Vico). En la misma medida, desde la razón histórica hablamos del mundo y de lo que somos porque lo narramos, porque somos *ejecutivos de la razón narrativa*. La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que –conforme acierta a exponer Ortega– fluidifica todo hecho en el *fieri* del que proviene. Es decir, no acepta el hecho como algo dado, como mero *datum*, sino que “ve cómo se hace el hecho” (su relato o narración, su modo de hacerse, el *farsi*). Desde este punto de vista, Vico nos muestra la razón como “razón narrativa”, y la historia, desde sus orígenes míticos, como *vera narratio* (la mito-

logía es una narración verdadera, un relato verdadero, “hablar verdadero”). También Ortega apuntala con su peculiar trazo argumentativo esta perspectiva narrativista: “la razón –dice en el penúltimo capítulo de *Historia como sistema*– consiste en una narración. [...]. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*”. ¿Cómo logramos *entender* algo humano, un hecho acontecido antes ininteligible? Porque lo *narramos*. Esa misma perspectiva cotidiana impele a la obligación ontológica de ejecutar la razón histórica, una operación intelectual que no es más que “la simplísima de narrar unos acontecimientos”; de donde se deduce de manera incuestionable que: “La razón histórica que no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque las contexturas de éstas es ser históricas, es *historicidad*”.

La historia no es algo ajeno a nosotros, sino más bien nuestro constitutivo ontológico, es nuestra razón, nuestro *porqué*. De ahí que Ortega centre el proyecto de la Historiología en la necesidad de que la historia se decida a “explicar todo”, a “dar la razón”, a transparentar el porqué de sí misma. La historia es razón narrativa, una narración que explica o una explicación consistente en narrar. En este sentido orteguiano entendemos que para Vico quien *lee* la “Ciencia Nueva” *se narra a sí mismo* su propia historia, al relatarse aquello que *el hombre* (y por tanto implicando también al “lector”) ha hecho y por lo que ha llegado a ser el mismo lector.

La razón para Vico es razón “narrativa” e histórica (reflexiva –filosofía– y etimología –filología–) y, en consonancia, la metafísica de la *Scienza Nuova* es “metafísica histórica”. De hecho, para Vico la historia es como una *lengua*; y para Ortega “como una gigantesca etimología”. Y en ambos autores la “etimología” es en *concreto* (“*certo*”, filología para Vico) lo que en *abstracto* (“*vero*”, filosofía) se dice “razón histórica”. Desde la perspectiva de la filosofía, la *etimología* es razón histórica; desde la de la historia-filología la *razón histórica* es etimología. Ambas constituyen dos perspectivas de lo mismo. Por tanto, la historia –la *etimología*– es la disciplina que nos acierta a descubrir *la verdad* de lo que el hombre *es* (ser histórico, “animal etimológico”) identificada con lo que éste *hace*. El hombre no sólo *narra* la historia por relatarla, sino porque además quiere y debe *comprenderla*. Y comprender es, según Ortega, “sustituir la infinidad de los fenómenos por un repertorio finito de ideas”; o, dicho conforme a Vico, simplificar las *certezas* en lo *verdadero*.

Es una razón narrativa la encargada de mostrar la verdad histórica. Conociendo –como dice Ortega– la “estructura esencial de la historia”, su

razón o idealidad, se puede entonces narrar las historias. Eso es justamente lo que propone Vico en el parágrafo 349 de su *Scienza nuova*. Para él, la *razón narrativa* (que es razón histórica) conjuga desde la narración la diversidad y la individualidad de lo concreto, “las historias de todas las naciones”, con la idealidad que se narra como proceso. La “*historia ideal eterna*” de Vico juega el papel de esa *estructura esencial de la historia* que en cierto momento demanda Ortega como “metahistoria”, el orden de la razón, ‘ideal’, que nos permite narrar el transcurso de las historias particulares.

Como hemos dicho, el hombre lo que tiene es historia; porque historia es el modo ontológico de este ser cuya constitución es “movilidad y cambio”. Por eso, al igual que en su momento se percatara lúcidamente el genio napolitano, también para Ortega la razón pura –para la que el hombre ha sido siempre un “perfecto desconocido”– no podrá entender jamás al hombre. Y por ese motivo primordial, la razón pura tiene que dejar paso a “una razón narrativa”: “Y esa razón narrativa es ‘la razón histórica’”. Esta arquitectura historizante de la razón narrativa, que delinear Vico y Ortega, debe asumirse como sede en el despliegue del humanismo filosófico emergente en nuestra época, y como prolegómeno de una crítica de la razón problemática²⁵.

III DE AUTORES Y AUTORÍAS

[12]

CINCO SEMBLANZAS (BRUNO, ERASMO, DILTHEY, CROCE, ORTEGA)

Giordano Bruno, devoto del infinito

El 17 de febrero de 1600, tras un proceso inquisitorial de ocho años, era ejecutado en el romano Campo dei Fiori el filósofo Giordano Bruno. Acusado de herejía impenitente y pertinaz, quien había defendido el libre entendimiento y la autonomía filosófica, fue devorado por las llamas del dogmatismo y la intolerancia tras negarse a la exigencia de una abjuración incondicional, que implicaba no sólo tesis heréticas (que Bruno se había declarado dispuesto a abjurar) sino la renuncia completa a su pensamiento filosófico y cosmológico (que Bruno reafirmó hasta el final). Viendo también sus libros condenados al fuego, el nolano llevó su coherencia y dignidad de filósofo soberano al límite moral de no contradecirse para salvar su vida, pretendiendo hasta el final explicar y discutir sus razones filosóficas con el Tribunal del Santo Oficio. El naturalismo metafísico de Bruno era su verdadera religión, y sin duda optó por ser martir de ella. No significa esto menos o más que la doblegación ante la tortura y los veintisiete años de cadena perpetua que sufriera Campanella (por su naturalismo teológico-político) acusado de herejía y conspiración, o, posteriormente, que la humillante abjuración del viejo Galileo. Hay épocas en las que pensar se convierte en un acto de heroísmo.

La vida Bruno estuvo indisolublemente unida a la coherencia con su pensamiento. Habiendo ingresado en la orden dominica a los quince años pronto fue asaltado por dudas religiosas, y –sólo un año más tarde de recibir el grado de doctor en teología– en 1576 hubo de fugarse tras serle abiertos dos procesos. Durante dieciséis años estableció su refugio en diversas ciudades de Francia, Inglaterra y Alemania en donde profesó y expuso públicamente sus doctrinas y dio a la imprenta sus obras, hasta volver a Venecia de la mano del protector Mocenigo, interesado por la magia, que sería a la pos-

²⁵ Cfr. nuestro ya citado “Para una crítica de la razón problemática”, en *Er. Revista de Filosofía*.

tre quien le entregase a la Inquisición. Allí donde el vehemente Bruno exponía y discutía levantaba tanta admiración como odio. A su discurso contra la vanidad de los doctos aristotélicos y escolásticos, tanto como contra la ignorancia de protestantes y católicos, no eran ajenas la hostilidad y la blasfemia, que hería vanidades y propiciaba contraataques.

Es en tiempos difíciles en los que se gestan los espíritus indómitos y rebeldes, como Bruno. Por más que persistan en sí mismas las conservadoras creencias, siempre son desapositadas por el ímpetu de las ideas, como nos enseñara Ortega. Las ruinosas murallas del pensamiento escolástico, reforzadas por el afanado contrarreformismo, eran azotadas por “el feroz viento de la razón” –en metáfora platónica de Patrizi–, que desde el siglo XV soplaban con el humanismo, el naturalismo filosófico, la especulación metafísica neoplatonista y la visión de la nueva cosmología, arrojando en el siglo XVI. Inspiraciones amalgamadas por el talento bruniano en una maraña especulativa tan inquietante para mentes estancas como atractiva para el “furor heroico” (a decir de Bruno: el ímpetu racional que sólo se satisface con la comprensión del infinito, que permite al hombre su más alta naturaleza divina).

Parece de justicia admitir que el reconocido “giro copernicano” en la investigación científica lo fue tanto por la “hipótesis astronómica” presentada por el propio cosmógrafo polaco, cuanto por el revolucionario alcance que ésta tiene en las correcciones de Kepler, o en la investigación científica de Galileo, o en la ontología cosmológica de Bruno. La “subversión” radical de la nueva cosmovisión –usando una expresión de Eugenio Garin– suscita los grandes entusiasmos de Bruno. No parece que se haya medido aún en toda su dimensión la gran influencia que las nuevas visiones filosófico-metafísicas ejercieron en la “revolución copernicana”, de tal modo que si bien buena parte del pensamiento bruniano sería incomprensible sin su invocado Copérnico (“venerable ingenio que el siglo oscuro no afectó”), también sin aquél, como se muestra con Kepler, difícilmente se concebirían algunas perspectivas generales de la ciencia en el siglo XVII: la nueva “visión” de los cielos arrastra también una nueva visión del hombre, y una filosofía que rechaza el dogmatismo escolástico abriendo un nuevo modo de aproximación a la naturaleza. Y además, una ontología de la unidad y la multiplicidad, que daba una nueva forma al problema de la relación entre lo uno y lo diverso arrastrado desde Platón.

Inmerso en este ambiente, sustituyó Bruno la concepción geocéntrica por la heliocéntrica y de ésta –por pura exigencia racional– saltó audazmente al descentralismo: el sistema solar es uno más entre los innumerables del espacio infinito, y en cuanto tal no hay centro; en la infinita magnitud del cosmos no existe el “arriba” o “abajo”, ni las “esferas”, sino el continuo, ni tampoco

un último cielo. Sería como poner límites al infinito universo de un Dios infinito. Y en el infinito, los contrarios se identifican (la *coincidentia oppositorum* de Cusa).

Afirmando un único e infinito universo y la existencia de innumerables mundos dentro de él, la perspicacia imaginativa de Bruno sobrepasaba la “hipótesis” copernicana. Más que una compleja doctrina científica lo que aventuraba era una resplandeciente, abierta y libre cosmovisión: un universo descentralizado e infinito, único pero poblado de innumerables mundos (y habitados), absoluto e imperecedero y eterno..., en definitiva, con todos los atributos de lo divino; vivo y automoviente; inmenso y llenando todos los espacios posibles; un universo homogéneo, con cada cada cuerpo celeste –y así la Tierra– dotado del principio del movimiento y de alma (panpsiquismo). Un Todo animado por un alma única (todo en uno y lo uno en toda cosa); sagrado, porque su esencia es Dios (*logos* universal), y en cuanto indistinto con él inmortal (única e imperecedera es tanto la materia como la forma sustancial); asumiéndose, en consecuencia, que la naturaleza misma se identifica con Dios –aunque se distinguen en concepto–, y suscribiéndose con ello una concepción panteísta o, al menos, una suerte de radical *panenteísmo*.

Como en el crisol de un alquimista, el *concepto* de la metafísica monista de Bruno (*Sobre la causa, principio y uno*, 1584) –que halla sus fermentos en el pensamiento de los presocráticos, el simbolismo numérico neopitagórico, la ontología plotiniana, el hermetismo, el neoplatonismo del cusano y el heliocentrismo copernicano– se funde con su *representación* cosmológica (*Sobre el infinito, universo y los mundos*, 1584), aspirando a crear una filosofía viva y “verdadera”, animada por la devoción adoradora hacia lo infinito, exaltado líricamente en sus obras, a la par que un entusiasmo místico-religioso, dionisiaco, por la naturaleza. Una doctrina que predicó como un nuevo evangelio naturalista, arremetiendo contra la vanidad de los intelectos peripatéticos y contra la ignorancia temerosa que achacara a los doctos religiosos, fuesen católicos o reformistas, cuya tarea consideraba que debía ser simplemente de carácter moral¹.

Pero la religión de la Naturaleza, que lo separaba de la teología teísta, lo alejaba también por igual del riguroso método científico. Su impaciencia ante la nueva visión del universo era tan grande como su devoción por el infinito. Ciertamente el nolano tenía prisa por la verdad, de ahí su predilección por el arte luliano de la memoria, por la magia y el animismo, más que

¹ Recuérdense sus diálogos *La cena de las cenizas* (1584), *Expulsión de la bestia triunfante* (1584), *Cábala del caballo Pegaso* (1585) y *Los Heroicos Furores* (1585). N.B. Ed. Dig.: Queremos reconocer las deudas de la presente semblanza –parca en citas– con los estudios de N. Badaloni, A.J. Cappelletti, M. Ciliberto, E. Garin, M. A. Granada, A. Ingegno, A. Vassallo y F. A. Yates.

por la progresiva y dedicada investigación científica. Y sin embargo, fue el verdadero heraldo de la moderna concepción del universo, desentrañándola desde la antigüedad. Partiendo de premisas tradicionales y medievales había destruido la imagen medieval del universo físico y todas las representaciones unidas a ella. Fue Bruno quien desató las amarras del Motor Inmóvil y desplegó velas a una pluralidad de mundos embarcados en un único e infinito universo; quien se enorgulleció de haber “traspasado los límites del mundo”, de abrir los claustros de la verdad y desvelar la oculta naturaleza. Si Copérnico había expresado matemáticamente lo “que enunciara en voz baja” el divino Nicolás de Cusa en su *Docta ignorantia* (aunque el polaco se hubiese dedicado más al estudio matemático que al de la naturaleza, con su negativa expresa en el *De revolutio-nibus* I,viii a enfrentarse con el problema del infinito dejándolo “en manos de los naturalistas”), Bruno se encargó de gritarlo a un mundo sordo a la verdad.

Erasmus y la sabiduría proverbial: elogio del adagio

Coinciden la retórica culta y la sabiduría vulgar, además de que en sus contexturas vitales son inventivas y poéticas, en que –como nos enseñaran Vives, Erasmo o Vico– en ellas la facultad básica es el ingenio. No es éste sólo un carácter de hombres despiertos e inventivos, sino también la característica de una mentalidad común, de un saber popular². Curiosamente, ambas dimensiones de tan determinante facultad humana desembocan en la forma cultivada de la *sentencia*.

El adagio, proverbio o paremia, y el popular refrán, constituyen trozos de *sabiduría poética* que con desdén hacia la epocalidad conforman buena parte del almacén de las experiencias históricas. Un rico refranero da cuenta de la alta sabiduría de un pueblo. Mas, el adagio es el modo en que el decir agudo se condensa poéticamente en una frase que, con el estilo propio de la eficacia expresiva y del recurso argumental, concentra un conocimiento profundo de algún aspecto del mundo o algún consejo para la vida práctica; sin menosprecio de su valor retórico como instrumento para la *persuasión* o de su utilidad hermenéutica para la comprensión filosófica (ya Aristóteles había advertido en este género vestigios de la “antigua filosofía). En cualquier caso, el adagio, como la máxima

² Si bien en esta aplicación parezca estar en contra la propia concepción de Vives, si nos atenemos al capítulo I de *Introductio ad Sapientiam* (1524), donde se dice que: “Verdaderamente el pueblo es el gran maestro del error” (I, 4). No hace falta, en cambio, reinterpretar la concepción de Vico al respecto, expuesta positivamente en su *Scienza nuova* (1744).

y otras variedades del género de la sentencia, recoge un saber experiencial del límite de la propia experiencia, que se nos ofrece destilado en esos dichos con vocación enseñante o normativa útil para la conducta humana. El valor de los paremios guarda en su naturaleza poética y eficacia simbólica la forma estilística de la aquilatación: “reúnen la brevedad, la sentencia y la metáfora”, y como notas definitorias el prestigio y la originalidad, como dirá Erasmo de Rotterdam (1467-1536), quien en sus “Prolegómenos” a los *Millares de Adagios* apunta que “es un dicho conocido que se distingue por cierta ingeniosa originalidad”. Se diferencia, así, éste de otras figuras proverbiales (apólogos, sentencias, apotegmas, dichos equívocos...) en reunir conjuntamente las cualidades de carácter experiencial, embellecimiento poético y ser expresión sapiencial.

La utilidad del adagio resulta manifiesta desde la antigüedad, y es sabido que la paremiología tuvo auge durante el Renacimiento como cultivo y colección de estas formas de sabiduría práctica. De entre muchos, ha sido Erasmo quizá el humanista que más exaltara su valor como fuente de conocimiento y a la vez de orientación moral y política. Sus *Adagiorum Chiliades*, compendio –como auténtica obra abierta creció y evolucionó con el autor hasta su muerte– que glosa 4151 proverbios a partir de su *Adagiorum Collectanea* (París, 1500), fue una de las obras más leídas en su tiempo y difundidas bajo Carlos V en España (donde las doctrinas erasmistas se extendieron con profusión)³, recogiendo en algunos las ideas políticas, morales y teológicas de Erasmo, reflejo de su compromiso ante la época.

De todo ello se da buena cuenta en una reciente selección⁴ de lo que fuera probablemente la primera colección de ensayos político-morales de la edad moderna. Ramón Puig de la Bellacasa nos ofrece una cuidada edición de los adagios políticos y de la teoría paremiográfica de los *Prolegomena*, que no desmerece tampoco en las presentaciones ni en los apéndices. Un bellísimo libro de generosos márgenes en las páginas y un grato homenaje en este V centenario de los *Adagios*, que sin duda agradecería al propio Erasmo, cuya pasión por la revolución que significara la imprenta es notoria. Una obra que constituye una preciosa contribución en la línea del humanismo retórico-ingenioso.

³ España fue, en el siglo XVI, el primer país en tener una traducción de *Los Silenos de Alcibíades*; y en 1520 se publicó en Sevilla la traducción del *Dulce bellum inexpertis*.

⁴ ERASMO DE ROTTERDAM, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*, edición, traducción y presentación de R. Puig de la Bellacasa, Ed. Pre-textos (en coedición con la Generalitat Valenciana), Valencia, 2000. Contiene: I (La teoría del adagio): *Prolegómenos*. II (La filosofía de Erasmo): *Los Silenos de Alcibíades*. III (Propedéutica y deberes del poder): *Para rey o para necio se nace y Haz honor a Esparta, la suerte te la otorgó*. IV (Contra la violencia económica y la guerra): *Exigirle el tributo a un muerto y La guerra atrae a quienes no la han vivido*. V (Sátira del poder y desengaño de la política): *El escarabajo acecha al águila y Como las verrugas se pegan a los ojos*.

Dilthey, crítico de la razón histórica

La suerte de un filósofo depende de la historia. Tarde o temprano, ésta justifica lo valioso de un pensamiento que haya logrado perdurar al tiempo. Ya lo dijo el ilustre Diderot con alguna vanidad de moderno: “la posteridad, para el filósofo, es el otro mundo del hombre religioso”. Mas es cierto que la justicia de la historia, la historiódicea, establece el verdadero firmamento donde brillan, con mayor o menor fulgor y a más o menos distancia de nosotros, los astros que marcan las órbitas de nuestras vidas humanas, como entendimientos ejes sobre los que éstas revolucionan. Hay autores de fama –renombrados y citados hasta la saciedad tanto por el fervor de los acólitos como por la ignorancia de los pedantes– que son como estrellas fugaces, de efímera brillantez. Y hay otro orden de autores, la de los que hacen honor al nombre de “*auctor*” (el creador, el que hace y aumenta), los cuales son a la filosofía como el verdadero “poeta” lo es a la poesía. Sólo estos *autores* escapan a la herrumbre del tiempo y logran el laurel de la memoria. Pero no todos los *aumentadores* son objeto inmediato de reconocimiento. En la historia hay autores de efecto retardado, en quienes no es la obra innovadora la espoleta que enciende en el acto una luminosidad endiosadora, sino que aquélla resulta espíritu fundacional de ideas y nuevas visiones sembradas en el porvenir. A esta larga estirpe heroica de pensadores eclipsados por lo futuro pertenece Wilhelm Dilthey (1833-1911).

¿Cómo comprender verdaderamente las renovadoras propuestas *hermenéuticas* de Ortega, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Ritter, Pöggeler, y tantos otros, frente al cientificismo moderno (el mismo que provocara la escisión entre las ciencias humanas y las naturales) o frente al intelectualismo metamórfico, sin las sugerencias de Dilthey? ¿Cómo hablar del historicismo, de las *humanidades*, de las filosofías de la vida o de la cultura, o de la hermenéutica, por ejemplo, sin revivir a Dilthey? ¿Y quién es Dilthey? Por decir mucho en poco: el hombre que obliga la filosofía a la *vivencia* y a la *comprensión* (y por ende a la vivencia del comprender); que fundamenta la validez de las “ciencias humanas”, distinguiéndolas de las “ciencias de la naturaleza”, reivindicando para aquéllas su propio estatuto epistémico; que nos descubre la verdadera realidad humana en el mundo histórico y las emergencias de la conciencia y de la razón históricas; y que nos restituye el pensamiento a la vida y a la capacidad de comprender e interpretar lo que somos, cómo y por qué. Su gran descubrimiento fue el *pensamiento histórico*, la historia entendida como *ciencias de lo humano*, como ciencias humanas, dotables (al igual que las naturales) de un fundamento propio elevándolas a *razón*

histórica. Dilthey ha abierto en la historia de las ideas el camino por el que emerge la gran idea, la idea de la vida (“*Leben*”). Su gran intuición es la “vida espiritual” como realidad fundamental, como fondo y tema de la filosofía. Y con ella, la revalorización de lo individual (pensar la constitución de los individuos y su interacción social), la comprensión de lo singular, la centralidad de las experiencias de vida, la configuración de lo histórico: novedosas precipitaciones que sedimentan a la *hermenéutica* en cuanto “disciplina de la comprensión de manifestaciones de la vida”.

La hermenéutica diltheyana es, pues, el método de la *comprensión*; pero también su empresa de fundación de las ciencias humanas. Si la “vivencia” (la experiencia interna) y el “comprender” son los procesos fundamentales en que nos viene dado el mundo del espíritu, también fundan la posibilidad de una ciencia de la experiencia de este mundo y permiten la *interpretación* (comprensión técnica). Lo espiritual, más allá de lo psíquico, lo interno expresado en lo externo, incluso como *espíritu de una época*, es la expresión objetiva del vivir humano, la cual puede ser captada –como sentido y significado– en el *comprender*. La hermenéutica diltheyana, más allá del positivo pero recortado juicio que le mereciera a Gadamer, constituye el parte fundacional de las ciencias del espíritu, y –como percibiera Ortega– otro modo de concebir el pensar descentrando a la razón pura.

Pensador contracorriente en su idea central, su larga vida estuvo dedicada a ir conceptualizando aspectos de su *visión* juvenil, a desplegar la labor de una “investigación histórica con sentido filosófico” y dotar de fundamentación y método a las *ciencias del espíritu*. Éste, su real programa, no era una suerte (otra más) de “filosofía de la historia”, sino la historia que llega a ser sí misma, la historia como plenitud científica. Ortega, su gran descubridor –para el mundo hispano, antes de que lo apreciaran realmente los mismos alemanes–, dijo en 1934 que Dilthey “es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX”. Y sin embargo su desvelamiento ha sido lento y fatigoso hasta nuestros días. Más que propiamente, ha venido determinado por el devenir mismo de las tendencias que el pensamiento ha seguido en estos últimos tiempos posmetafísicos, modos de pensar que tienen en Dilthey un carácter fundacional, como lo poseen la hermenéutica filosófica, el historicismo problemático-crítico, la “historia de las ideas”, o las filosofías de la experiencia humana, que hacen que la historia se reabra al volver a sí misma (y sobre sí misma), pensando la vida y su enraizamiento histórico. Ya en 1927 había dicho Heidegger en *Ser y Tiempo* que para entender la profundidad del pensamiento diltheyano era necesario un trato asiduo con todos

su escritos. De hecho, el mismo Heidegger afirmó –no exento de ironía– que su obra estaba al servicio de la de Dilthey (aunque ciertamente éste le ofreció la amplitud de horizonte histórico en que el ontólogo coloca todo filosofar). Y Gadamer le reconoce su meritoria validez en la historia del comprender y en el proceso de desarrollo de la hermenéutica.

Verdad que su obra no ha sido sistemática; pero es que, ciertamente como dijera Ortega, Dilthey “no tuvo tiempo” para su obra, porque el tiempo que tuvo no fue uno cualquiera, sino una época forjada en la creencia y el pensamiento opuestos a “la gran idea entrevista por Dilthey”. Mas el hombre que se opone a su tiempo, como nos diría el madrileño, pertenece a él y lo lleva dentro: no tuvo tiempo para su obra porque el que tuvo “fue puro contratiempo”. Tal vez su única obra, e inconclusa, como proyecto abierto o programa en proceso, fuera la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883, resultado del trabajo de 20 años). Y junto a ella el gran ejercicio de historia de las ideas que había sido su *Vida de Schleiermacher* (1870), e incluso *Vida* [vivencia] y *poesía*⁵. Lo demás son ensayos intuitivos, apuntes programáticos, borradores, esbozos de obras, ..., y estudios sobre Leibniz, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Hegel, etc., una masa de escritos que ocupan veinte volúmenes en sus *Gesammelte Schriften* (1914-90, prevista la publicación de treinta y dos volúmenes).

Sin verdad no hay historia, había dicho Polibio. Sin historia no hay verdad que valga, nos sugerirá Dilthey. Gracias a él se ha recompuesto una dirección en la que la razón humana puede reconocerse a sí misma en lo que

⁵ En lengua castellana, desde tiempo se ha tenido acceso a Dilthey, gracias a la promoción orteguiana y sobre todo a la labor editora de Eugenio Ímaz: *Obras de Wilhelm Dilthey* (10 vols., FCE, México, 1944-63). Algunos importantes escritos han sido traducidos en otros casos, así, p.e., la *Introducción a las ciencias del espíritu*, en versión de Julián Marías para Revista de Occidente en 1956 (reimpr. Alianza 1986), o la *Crítica de la razón histórica*, por Carlos Moya (Península, Barcelona, 1985). Entre otras aportaciones hay que destacar los textos que muy recientemente nos presenta Antonio Gómez Ramos, correspondientes a la última etapa diltheyana, la calificada “hermenéutica”. Con el título de *Dos escritos sobre hermenéutica*, la colección Ágora de Ideas de la ed. Istmo (Madrid, 2000) nos ofrece una estupenda edición bilingüe de dos textos esenciales: “El surgimiento de la hermenéutica” (1897) –donde la razón narrativa relata la historia de la hermenéutica desde Grecia hasta Schleiermacher– y “Esbozos para una crítica de la razón histórica” –que es un bosquejo comprensivo de la teoría del comprender (“*Verstehen*”)–, además de dos anejos. Aunque ya hubiesen sido recogidos por Ímaz en el vol. VII de las *Obras*, y el segundo también por Moya en la edición antecitada, es ésta una fluida versión (que además permite su contrastación) acompañada de interesantes recuadros explicativos, notas y prólogo del mismo Gómez, que incluye como epílogo un actualizante ensayo de Hans-Ulrich Lessing, uno de los más destacados especialistas diltheyanos, titulado “Dilthey y la hermenéutica”. Una pieza imprescindible para comprender el puzzle del pensamiento actual: más aún, para aprehender las claves del “comprender” e “interpretar” con las que vienen desplegándose las propuestas filosóficas de nuestro tiempo, que, curiosamente, nos retrotraen al propio Dilthey como el gran sugeridor de ellas. Sobre lo dicho basta con advertir, por ejemplo, la dimensión contemporánea del historicismo “problemático y crítico” italiano continuador de giro inaugurado por Dilthey (cfr. entre otros autores, v.g., GIUSEPPE CACCIATORE: *Vita e forma della scienza storica*, Morano, Nápoles, 1985; *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Nápoles, 1993; y *L'etica dello storicismo*, Milella, Lecce, 2000).

hace y dice. Sobre esta línea abierta, persistimos hasta hoy, retornando y avanzando sin clausuras. Ni Ortega, Heidegger, Ricoeur o Gadamer, ya que han sido mencionados, han cerrado el círculo de este decir radicalmente humano. Mal hermeneuta será el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra –sentencia Gadamer al final de su *Verdad y método*–. Amén. Porque la concepción de Dilthey, una “crítica de la razón hermenéutica” –podría decirse con H.-U. Lessing–, no sólo no está agotada sino en creciente reapropiación filosófica. Por lo pronto, él inauguró los prolegómenos para nuestra actual crítica de la razón problemática.

La razón autobiográfica de Benedetto Croce

Benedetto Croce (1866-1952) es, sin duda, una de las principales figuras del pensamiento italiano contemporáneo. Su dimensión como historiador, filósofo y crítico se extiende por una ingente obra y una diversificada escuela. En España ha sido conocido principalmente por sus ideas estéticas (nos referimos al digno ejercicio metódico de la estética filosófica, eclipsada hoy día por la fragmentación disciplinar vigente). Sin embargo, Croce nos ha sido más desconocido como historiógrafo y filósofo; distinción que, refiriéndonos a él, constituye casi una contrariedad, porque fueron justamente los problemas de metodología histórica los que le obligaron a ejercitarse como filósofo.

Su método de pensamiento tendió siempre a la conjunción entre historia y filosofía, al maridaje de ambas disciplinas. Por eso, tal vez, Croce hallara tanta afinidad con la tradición alemana, influido especialmente por el hegelianismo. De hecho, resulta irremediable hablar de Croce sin relacionarlo con el neoidealismo y la filosofía del espíritu. En toda su producción intelectual y científica, desde la crítica literaria a la metodología de la historiografía o a la historiografía práctica, lo que se ha conformado siempre parejamente ha sido un método acorde a la investigación histórica-filosófica: un método *histórico-crítico*.

A diferencia de otros neoidealistas, Croce mantuvo ciertas y notorias divergencias con las posiciones del neohegelianismo (lo “vivo” y lo “muerto” de la filosofía de Hegel) gracias a la absorción del historicismo de Giambattista Vico, compatriota que fue siempre objeto de su mayor interés y al que dedicó en 1911 una famosa monografía⁶. Gracias a esta conjunción, el

⁶ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1981 (reimpr.).

historicismo idealista croceano pudo abrazar una dialéctica viva que, alejada de los irracionalismos, podía sin embargo aprehender intuitivamente lo particular y concreto (en la estética, en la historia). Así, frente a cualquier preeminencia del pensamiento sobre la vida, o viceversa, se afirmaría el vínculo de ambas realidades solidarias.

Un ejemplo práctico de esta “vocación” de hacer historia la encontramos en sus *Aportaciones a la crítica de mí mismo* (1915)⁷. No son confesiones ni un diario. Antes bien, constituyen la narración de su pensamiento historiado la propia vida; la historia de su *misión* intelectual, como una contribución crítica al trabajo habido y por venir. Eso es, digámoslo así, pura biografía (y nada de pseudo-relato). ¡Con cuanta razón acordaría con su contemporáneo Ortega y Gasset que el hombre más que biología lo que tiene es *biografía*, o sea “historia”! Y que, por tanto, toda biografía es *autobiografía* del hombre concreto; y, a la inversa, toda autobiografía es ejercicio *biográfico* del hacer humano.

El propio Ortega reconoció en cierta ocasión que Croce era uno de esos pensadores que habría convenido invitar a conferenciar en España. Eugenio Imaz, el ilustre transterrado e introductor de Dilthey en la cultura hispana, dijo también –allá por los años cincuenta– que el pensamiento español e hispano-americano habría asumido antes y mejor la recepción del historicismo diltheyano si hubiese prestado atención al historicismo –más cercano a nosotros, por italiano– de Croce. Ya que en ninguno de los dos casos fue así, al menos aprovechemos la celebración de su quincuagésimo aniversario para recorrer ese itinerario crítico-histórico de su desarrollo ético e intelectual; aunque sólo sea como pretexto para acercarnos a uno de los importantes pensadores del pasado siglo y promotor del pensamiento viquiano.

Ortega y la generación del cincuenta y seis

El hombre es un ser que tiene cosas que decir, y que dice incluso cuando calla. Ello no exime de la dificultad hermenéutica a la hora de interpretar los silencios, salvo que nos atengamos a las circunstancias y que consideremos el horizonte de historicidad en el que se da ese decir ausente.

Esto antedicho es algo que se desprende de la teoría orteguiana –de su *teoría del decir*– y que sería aplicable a una recta comprensión del papel público de Ortega. A estas alturas de la historia española y después de casi medio siglo de la muerte del pensador, pocos podrán negar su indudable valía

filosófica ni la decencia intelectual que mantuvo en relación con la política, incluso con sus clamorosos silencios. Como intelectual pretendió ser apolítico; como político no pudo desprenderse de su intelectualidad. Como pensador hizo de la circunstancia (España) sustrato de su filosofar; como español puso su pensamiento y talante liberal al servicio de su país. En todos los casos, Ortega ha sido y es un protagonista destacado de la vida cultural y civil de España. Aunque, de vez en cuando, espurios intereses ideológicos o tintas cargadas de resentimiento pretendan emborronar su imagen a costa de torsionar la historia. Ciertamente, no han sido pocos los intentos por denostar este protagonismo, no sólo desde clericales posiciones antiorteguianas que, aún en vida de Ortega y a raíz de su muerte, se dieron desde el régimen franquista, sino también de aquellos que en los últimos tiempos han imaginado un Ortega rendido al franquismo e instrumentalizado en manos de él.

Ante esta tesitura se hace perentorio esclarecer hechos y ordenar ideas. Y a ese vindicativo ejercicio se ha dedicado el profesor José Luis Abellán en una reciente obra⁸, intentando contribuir a “recuperar el protagonismo de Ortega en todo su esplendor”. Aunque no exento de sentimentalismo, pero tampoco de argumentos históricos y de documentación anejada, su obra contiene dos libros diferentes en uno, ambos de interés para un mejor conocimiento de la historia española contemporánea. El primero, reivindica la importancia del filósofo madrileño (frente al tópico de que fuese sólo un escritor brillante), desvela su protagonismo histórico y viene a “hacer justicia al filósofo en una etapa particularmente polémica y conflictiva de su vida”: la de su regreso a España en 1945 tras su exilio y la década del exilio interior sufrido hasta su muerte. Pero aún más, Abellán incide en la influencia que Ortega ejerce en el nacimiento y caracterización de la generación de 1956 (“con clara conciencia crítica respecto del régimen franquista”) y con ello en los *orígenes* de la “transición” democrática española (de 1955 a 1975). Para tal demostración el recurso histórico más apropiado es la biografía; la biografía orteguiana como argumento raciovital de reconstrucción histórica. Desvelar, así, la genética de una vida al servicio del pensamiento, pero también el proceso de configuración de un proyecto de cultura y de civilidad.

El segundo libro introspectivo de Abellán, fruto de “la obligación moral” de escribirlo, reivindica el frecuentemente (y, según parece, conscientemente) olvidado papel de la generación de 1956 como constitutiva de la transición democrática. En este caso, el recurso es la propia autobiografía del historiador, que es parte implicada en la historia narrada. El punto de

⁷ B. CROCE, *Aportaciones a la crítica de mí mismo*, edición de G. Galasso, Pre-Textos, Valencia, 2000.

⁸ J.L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000.

inflexión de ambos libros es, justamente, la muerte de Ortega: la influencia que este acontecimiento tuvo como agitación de las conciencias (y no sólo universitarias) de aquella primera generación que no había participado en la contienda civil, y que se hizo expresa en el desafío universitario de 1956 al Régimen, germen de la ulterior oposición política interna. Una generación que ha sido “marginada” por la siguiente, que habría de ser la que llegara al poder en democracia.

En la biografía de Ortega se sopesa el conjunto de su vida y no sólo una parte de ella, además de situarla en unas justas coordenadas intelectuales. Es posible que Ortega se hubiese equivocado al volver a España en 1945 en vez de optar –como tantos– por quedarse en el exilio. *Homo sum, homini nihil alienum puto*. Sólo la completud de una trayectoria histórico-vital puede aclararnos lo que es un destino. Y el destino de un intelectual como Ortega fue siempre España: como *problema* de su teorizar, como “circunstancia” de su yo, y como suelo y lengua de su pensar. Así dirá Ortega: “toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad incommovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada”. A ella concibió siempre que debía prestar sus servicios como intelectual y no como político, aunque la realidad le hiciera zigzaguear entre ambas posiciones.

Resulta triste tener que recurrir a repasar el *curriculum* filosófico de Ortega para sancionar que éste está reconocido internacionalmente como nuestro mayor filósofo, quien ha disputado polémicamente a Heidegger “la prioridad de la filosofía europea”; e igualmente triste resulta el tener que esgrimir su *pedigree* socio-político para justificar la denominada “década ominosa”. Su condición de “*acatólico*” (o “*disidente*” religioso, pero no anticlerical), crítico de la Restauración, liberalista y activo republicano, próximo al socialismo fabiano (fruto de sus doce años de amistad con Maeztu, que terminó cuando éste empezó a derivar hacia otras posiciones conservadoras), su ideal de transformar España a base de extender la educación y la cultura (la “*Pedagogía social como política*”) como pilares de la libertad y la democracia, etc. etc. etc. Y, no se olvide, su *européismo* militante⁹, que tanto habría de influir en su decisión de retornar a Europa (antes que a España) dejando la Argentina, donde desde 1939 hasta 1942 sufrió un calvario existencial y un auténtico destierro agravado por la hostilidad social y académica y las penurias económicas. Una decisión que fue tomada por el exilio republicano como una “verdadera traición” y una “grave deserción”.

⁹ Un texto esencial de Ortega al respecto es su conferencia *De Europa meditatio quaedam* (1949). Cfr. nuestro artículo “Ortega y Gasset y la idea de Europa”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3, 2001, pp. 77-111 (una versión más extensa y desarrollada en el cap. 5 de *Ragione narrativa e ragione storica*, ya citado).

Ya en España intentó hacer posible su vida dentro de la *circunstancia* española, de la forma que le era propia y que él sabía: generando cultura. Aunque ante el muro franquista pronto se supo fracasado. Viajó algunos años por Alemania conferenciando; y, siempre durante la última década, mantuvo su domicilio lisboeta. Su decepción, somatizada en continuas depresiones, le llevó a reprocharle a Julián Marías –cuando para demostrar la salud de la cultura española escribió ingenuamente que Ortega *está en España*–: “lo que yo he hecho *es intentar* estar en España. Este intento había fracasado...”¹⁰. Si bien esta presencia, como nos enseña Abellán, tendría consecuencias en una joven generación a la expectativa. Lo habría logrado, aunque ganando tras la muerte.

Recuérdese aquella sentencia de quien sin haber sido político tuvo su vida plagada de irradiaciones de carácter político, y de quien pese a no dedicarse a la filosofía política, por exigencias de la realidad española, de la movilización intelectual en épocas de crisis y de la gestación de un proyecto español y europeísta, reflexionó políticamente: “el que no se ocupa de política es un hombre inmoral, pero el que sólo se ocupa de política y todo lo ve políticamente es un majadero”. Valga lo dicho por Ortega para él y para los tergiversadores históricos de ayer y de hoy.

Ortega, con su talante de hombre de mundo y de intelectual responsable, no pudo más que hacer suyo el ineludible problema prioritario que acució a la generación del 98, y que no era otro que el problema mismo de España, de una nación que en 1898 había quedado reducida “a su mínima expresión”. Para un español, “es España el problema primero, plenario y perentorio”. Esta conciencia mantendría el carácter tensional orteguiano entre su (pre)ocupación política y su vocación filosófica, y definiría el papel *pedagógico social* que adquiriría como compromiso público (y político) el intelectual. Así, decía en su “Prólogo para alemanes”: “Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, tertulio de café, torero, ‘hombre de mundo’, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más”¹¹.

Ortega eligió operar siempre filosóficamente, no sólo ante la situación crítica de la filosofía, sino también ante aquella extrema en la que por todos lados se hallaba inmerso el hombre occidental, o valga decir –al menos– el europeo, siendo consciente –según se lee en *Sobre la razón his-*

¹⁰ Citado por J.L. Abellán, *op. cit.*, p. 172.

¹¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Alianza Ed. - Revista de Occidente, Madrid, 1983, 12 vols; VIII, p. 16.

tórica—de que “la filosofía es precisamente la reacción intelectual ante una situación extrema”¹².

A desvelar algunos interesantes aspectos de esta bifida dimensión viene a contribuir también el volumen póstumo de ensayos de biografía intelectual orteguiana de preguerra escritos por Vicente Cacho¹³; libro publicado a los tres años de fallecido su autor y que nos inserta a Ortega en un contexto cultural europeo a la vez que se extiende a interpretar el papel modernizador de la intelectualidad española de principios de siglo. Otra vuelta de tuerca, otro giro en las vidas: Ortega sigue siendo figura inevitable y necesaria en el devenir y en la caracterización de nuestra propia (y contemporánea) vida intelectual y política. Por tanto, no seamos inmorales ni majaderos.

[13]

EN RECUERDO DE GIORGIO TAGLIACCOZZO

Este Acto¹⁴ viene a cumplir un deseo del hombre que, hasta que acudió a su ineludible cita con la muerte el 22 de noviembre de 1996, dedicó buena parte de su vida a Vico. Un Acto al que con emoción asistimos no tanto para recordar al ausente, cuanto sí para confirmar su permanencia para siempre. Tagliacozzo vivió para su obra; él ha sido un claro destino de un ser-proyecto: realizó su tarea como una empresa heroica, destinada a continuar cuando él faltase. Y en este proyecto Tagliacozzo ya contaba desde un principio con el futuro: trabajaba para su obra, sabiendo que perviviría en ella. Todos los mortales buscamos afanosamente un aura de eternidad, en las religiones, en las filosofías, en las grandes empresas históricas, en la perpetuación de la especie...; en definitiva, buscamos un lugar en la memoria, el único paraíso donde nos está permitido persistir. Tagliacozzo lo sabía, y lo supo mucho antes de ‘encontrarse’ con Vico. Como nos ha permitido conocer su amigo y albacea Giorgio Pinton a través de *Cuadernos sobre Vico*, ya en 1957, cuando quien ahora honra su memoria de viva voz aún no estaba en el mundo, Tagliacozzo había sellado su meta con el lacre del por-

venir, había incluido la posibilidad de su inmortalidad a través de su obra dentro del proceso inicial de la misma. Así dejaba escrito: “*la motivazione di questi miei pensieri e volontà è che il mio sepolcro e il mio diritto, o meno, di esser ricordato sono rappresentati dalla mia modesta opera, alla quale affido tutto me stesso e che, in qualche modo —sebbene, forse, non identifichabile— continuerà a vivere*”¹⁵.

Él supo, después de cuarenta años y llegado el momento de entregar sus cenizas al viento, que así sería. Tan claro y sin duda, que hasta quiso negar el verso de Salvatore Quasimodo, que reza: “*La sua pietra / porta la data di nascita e di morte*”. Y así es. Por ese motivo estamos hoy aquí, para testimoniar el valor de la memoria y para dar fe de que en su obra, en su *hacer* que continúa *siendo*, todo el Pasado-Tagliacozzo es ahora presente y futuro. Su mármol no es una lápida, sino la historia de la que participamos, en la cual —digámoslo con bella metáfora de Garcilaso de la Vega— “su alma con su mármol arde”.

Ha comenzado el tiempo de merecidos homenajes, dedicatorias, seminarios de estudio, *Festschriften*, ediciones de sus escritos, etc. Lo ha hecho el Institute for Vico Studies que él mismo fundó y erigió con tesón, lo ha hecho también “Cuadernos sobre Vico”, y, por supuesto, el decano de los estudios viquianos cual es el “*Bollettino del Centro di Studi Vichiani*”; pero sobre todo lo ha hecho el empeñado estudioso Franco Ratto, uno de los más persistentes aliados y admiradores de Tagliacozzo, quien no sólo se ha dedicado incansablemente a la sustancial edición de dos magníficos libros tagliacozzianos¹⁶, sino que también nos acoge hoy en un Congreso Internacional¹⁷ dedicado a la memoria del impresionante amigo americano. Por ello, y agradecido por el honor del que se me hace depositario, me gustaría aprovechar este tiempo sagrado de solemnidad académica y sapiencial sólo para recordar que Giorgio Tagliacozzo nos ha legado además de sabiduría también tesón, entusiasmo y amistad, un carácter de humanidad que a veces tanto se echa en falta en los ilustres hombres de genio.

Creo que si tuviese que destacar tres aspectos principales de su contribución cultural e intelectual, al margen de su impagable labor promotora,

¹² G. PINTON, “Giorgio Tagliacozzo. Una memoria”, en *Cuadernos sobre Vico*, 7/8, 1998, pp. 11-22; e ID., “Vocaciones de Giorgio Tagliacozzo”, en *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 1999, pp. 461-482.

¹⁶ F. RAITO (ED.), *All'ombra di Vico. Omaggio a Giorgio Tagliacozzo*, Ed. Sestante, Ripatransone A.P., 1999; e ID., *Da Napoli a New York: l'itinerario vichiano di Giorgio Tagliacozzo*, Ed. Sestante-Ultrasuoni, Ripatransone A.P., 1999.

¹⁷ Actas posteriores: *Il mondo di Vico / Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a.c. de F. Ratto, Edizioni Guerra, Perugia, 2000.

¹² *Ibid.*, XII, p. 318.

¹³ V. CACHO VIU, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

¹⁴ Texto leído como acto inaugural del Convegno Inter. “*Vico nel mondo / Il mondo di Vico. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*”, en la Universidad de Roma, el 15 de abril de 1999. Hemos optado por dejar en versión española el texto completo en su forma original tal y como fuera expuesto y recogido en las Actas.

editora y difusora de Vico, señalaría: a) su reivindicación de la “actualidad” de Vico acorde a nuestra época; b) su historización “viquianizante” de los estudios viquianos en EE.UU. y en lengua inglesa; c) su creación de los “Árboles del Conocimiento” y la posterior fundación de la “nueva ciencia”: la *Dendrognoseología*.

Obligados por espacio a la simplificación, digamos que junto a la labor editora y de promoción y difusión llevada a cargo por Tagliacozzo desde el otro lado del océano, y también junto a la animada reivindicación *actualizante* de Vico para nuestro tiempo, hay que destacar su proyecto más vasto, original y personal y, tal vez, más “viquiano” en teoría y práctica –desplegado a través de décadas a la par que los otros mencionados–: el proyecto ensayador de una ciencia de la unidad del saber, desarrollado desde su primer “árbol del conocimiento” en 1958 hasta su último ensayo “La unidad del conocimiento: desde la especulación a la ciencia (Introducción a la Dendrognoseología)”, que él entregara por elección propia a la revista española para su pronta publicación, cuando vislumbrara la cercanía del final de su vida¹⁸. En relación con todo lo concerniente a este último trabajo, Tagliacozzo se mostró realmente exaltado y ansioso durante los últimos meses. Era consciente de que la obra de su vida llegaba a un final que era un “*nascimento*”: su culmen no era tanto un resultado cuanto el comienzo de algo grandioso y nuevo, en germen, y algo de él quedaría como genes en su código. Y justamente así es: su obra ha quedado abierta y en despliegue, *siendo*. Su obra termina en una apertura, o, si se me permite la metáfora, su vida termina en un parto. La *dendrognoseología* es su criatura.

Tanto su *The Arbor Scientiae Reconceived*¹⁹ cuanto el ensayo “My Vichian Journey”²⁰ asumen el valor de la genética, de la historicidad y de la configuración del método como elementos propios dentro del proceso (*vital*) de teorización, tal como así se nos muestra en ensayos que se elevan hacia la

¹⁸ G. TAGLIACOZZO, “La Unidad del Conocimiento: desde la *especulación* a la *ciencia*. Introducción a la Dendrognoseología”, en *Cuadernos sobre Vico*, 7/8, 1997, pp. 219-231; con “Presentación” de J.M. SEVILLA, pp. 209-218, y “Anotaciones” de F. RAITO, pp. 232-236. Véase sobre Tagliacozzo nuestras contribuciones: “*Vivitur ingenio*. La razón vital de G. Tagliacozzo”, en *All'ombra di Vico. Omaggio a G. Tagliacozzo*, cit., pp. 91-109; y “Dedicaciones tagliacozzianas”, en *Da Napoli a New York: l'itinerario vichiano di G. Tagliacozzo*, cit., pp. 13-17.

¹⁹ G. TAGLIACOZZO, *De Arbor Scientiae Reconceived and The History of Vico's Resurrection*, Humanities Press, Atlantic Highlands N.J., 1993. Cfr. nuestra recensión inglesa en *Forum Italicum*, 30, n. 1 Spring, 1996, 213-216; y las recensiones de G. CANTELLI, “Giorgio Tagliacozzo: *De Arbor Scientiae Reconceived and The History of Vico's Resurrection*”, en *All'ombra di Vico...*, cit., pp. 55-58 (también en inglés en *New Vico Studies*, 12, 1994, pp. 110-114) y de ALBERTO M. DAMIANI, “El *Arbor Scientiae* y la vigencia de la filosofía viquiana”, en *Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994, pp. 169-171.

²⁰ ID., “My vichian Journey: A Chronology (From *Philosophy in a New Key* to the Idea of New Science)”, en *New Vico Studies*, 14, 1996, pp. 1-24.

teoría recogiendo las fases y despliegues por los que han devenido las inquietudes intelectuales y las teorizaciones del propio autor. Una biografía como teoría y una teorización biográfica. En el “Prefacio” de “My Vichian Journey”, ejercicio autobiográfico y cronológico, escribía Tagliacozzo: “Mi itinerario viquiano es el resultado de una cadena de afortunados acontecimientos, el primero de los cuales es el siguiente: (a) la idea, esclarecida por mí en 1959 (dos años antes de mi primera lectura de Vico) de un árbol del conocimiento organizado taxonómicamente; (b) mi hallazgo, tres o cuatro años más tarde, de la (obviamente rudimentaria) organización taxonómica de las disciplinas fraguadas en el árbol de la ‘Sabiduría Poética’ de Vico; y (c) mi descubrimiento, en torno a 1964, de una fuerte analogía (a pesar de la gran diversidad histórico, filosófico, etc. y de la diferenciada gama de contenidos) entre mi idea de la taxonomía de 1959 y el ‘taxonómico’ árbol de la ‘Sabiduría Poética’ de Vico. La ocasional sucesión y combinación de estos eventos, así como las otras circunstancias mencionadas en este artículo, forjaron mi itinerario viquiano”²¹.

Es también este itinerario viquiano un aspecto realmente importante para apreciar, según el propio Tagliacozzo quisiera destacar, el aspecto “novedoso” de esa “ciencia” de la unidad del saber, que se propuso bautizar, puede que tal vez pretenciosamente, como *dendrognoseología*. Por ello quizás advirtiera que lo importante realmente de los dos “árboles” es el método y su naturaleza histórico-taxonómica. No era su propuesta, por tanto, un *árbol de ciencias* ni de disciplinas más, sino –en cambio– de “modificaciones de la mente” (al modo de la *Scienza nuova*). En el despliegue argumental de su proyecto sobre la unidad estructural del conocimiento y su articulación histórica, Tagliacozzo ha venido a impulsar la idea de unidad en la diferenciación, acogiendo la multiplicidad y multiformidad de saberes en un horizonte estructural que asume el proceso histórico de los conocimientos en un ámbito –más que de universalidad– de *multiversalidad*. Ya en el “árbol” resultaba primada como más importante la *conceptuación* que el mero registro de datos: aquello evidenciado por Tagliacozzo, y que constituye el aspecto de su proyectada “Nueva Ciencia”, según él mismo se preocupa por destacar, es el primado del método y las características estructurales que diseñan el modelo humanístico. Consciente de que su “árbol” era *algo* mucho más que un simple “mapa”, aunque este algo lo fuese en esbozo, Tagliacozzo se arrojó con valentía al abismo oscuro del que emergen las ciencias. El proyecto dendrognoseológico, como aflora en “My Vichian

²¹ *Ibid.*, pp. 1-2.

Journey”, tiene, pues, al igual que todas las empresas tagliacozzianas, un notable cariz *curricular* vital. El histórico *G. Vico. An International Symposium*, y los ulteriores volúmenes colectivos editados o co-editados por Tagliacozzo²², inestimables archivos de conocimiento y fuentes de inspiración, también vienen a bosquejar esta perspectiva curricular. De hecho, con la fundación y dirección de los “New Vico Studies” llevó a la práctica desde 1983 buena parte de aquel programa viquiano que Tagliacozzo había proclamado en el Prefacio del *International Symposium* de 1969.

Tagliacozzo contagiaba constantemente su entusiasmo por hacer cosas: no sólo hizo del “viquianismo” la empresa de su vida, sino que supo promover el interés y el entusiasmo por Vico traspasando fronteras. Un *entusiasmo* que es la actitud propia de quien es consciente de que en sí mismo *lo verdadero y lo hecho* son una misma cosa inseparable. El entusiasmo y la juvenil capacidad de ilusión por su proyecto abierto al mundo marcaron sus últimos meses de vida, la cual terminó iluminando una biografía larga y generosa, donde su actividad intelectual es la línea que la ha dirigido (y escrito). A su vez, su obra (de toda una vida) tiene en casi todos sus escritos el indesligable trazo biográfico. Su biografía intelectual es parte necesaria (y así se integra en sus ensayos) para la gestación de su naciente ciencia; es más, él hizo obra de su biografía intelectual. Y ésa ha sido la principal herencia que ha legado, no tanto una obra realizada sino cargada de biografía e historicidad intelectual y vital, cuya “realización” es un “hacer”, un proyecto en devenir. Por eso, Tagliacozzo, como el verdadero “clásico”, nos acompañará en nuestro tiempo planteándonos problemas e interrogantes e incitándonos continuamente al movimiento del pensar y del decir. De su trabajo y de su obra, por tanto, no cabe decir que *ha sido*, sino que es *siendo*. El impresionante volumen *All’ombra di Vico*, editado con esfuerzo e ilusión por Franco Ratto, es un vivo ejemplo de ello. No es sólo un magnífico libro, ni únicamente un merecido homenaje, sino que constituye también una continuación de esa biografía, aún tras la muerte. Si su admirado Vico tiene razón, la mente inquieta y el alma italoamericana de Tagliacozzo pervivirán en el más gran-

²² *Giambattista Vico. An International Symposium*, G. TAGLIACOZZO & H. WHITE (EDS.), The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1969; *Vico and Contemporary Thought*, G. TAGLIACOZZO, M. MOONEY, D.P. VERENE (EDS.), Humanities Press, Atlantic Highlands N.J., 1979 (originalmente en dos números de *Social Research*, 1976) y Macmillan, London, 1980 (trad. esp. *Vico y el pensamiento contemporáneo*, FCE, México, 1987); *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, G. TAGLIACOZZO & D.P. VERENE (EDS.), The Johns Hopkins U.P., Baltimore and London, 1976; *Vico: Past and Present*, G. TAGLIACOZZO (ED.), Humanities Press, Atlantic Highlands N.J., 1981; y *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, G. TAGLIACOZZO (ED.), Humanities Press Inter. and the Macmillan press of London, 1983 (trad. esp. *Vico y Marx: afinidades y contrastes*, FCE, México, 1990).

dioso y exuberante de los mundos, quizás el único verdadero y el único capaz de desterrar a la muerte: el de la *memoria*.

Su andadura intelectual ha sido un camino por terrenos yermos, pero que al final desemboca a un campo florido de ideas y sugerencias. Y aquí estamos hoy, en tiempos de penuria para la razón, y a un tiro de piedra cruzando el Adriático de una barbarie que nulifica toda condición humana. Y sin embargo nos hemos reunido para, pese a todo, seguir pensando y *haciendo*, teniendo cosas que decir y rememorando en el espíritu de Tagliacozzo aquel llamamiento de 1976 (realizado en *Vico’s Science of Humanity*) a “la necesidad de recomponer bastante del pensamiento social y científico en términos humanísticos y la necesidad de un pensamiento humanístico para una teoría comprensiva del hombre”.

Es éste un proyecto que nos obliga a tener también un emotivo recuerdo para otros tres estudiosos de Vico y figuras de una singular dimensión intelectual y humanizadora, que también han fallecido: Isaiah Berlin, Alessandro Giuliani y Antonio Verri. Una única memoria nos impele a asumir con todos ellos la hermética sentencia presa en los versos de Quevedo: “*por no desandar lo caminado*”. Ojalá que así sea, y no perdamos el entusiasmo por andar hacia delante.

[14]

COMPILADORES FANTASMAS Y LIBROS BIZCOS

Desgraciadamente, el libro no escapa al signo de nuestro tiempo. Se agota la expresión “República de las Letras” cuando se vive bajo el imperio del mercado. El universo bibliográfico, libre patria de pensamiento y expresión, constelado a fuer de inquietudes y necesidades humanas, viene a convertirse hoy en un hipermercado del papel impreso envuelto en cubiertas estucadas. Sobre la dignidad editorial suele primar la estrategia de mercado (“mercado editorial”). Sobre los agónicos editores se elevan hoy preparados directores de empresa, lectores de estadísticas e informes más que de manuscritos. El libro va perdiendo su concepto, su “razón de ser”. Igual da el negro sobre blanco, ráfles de las ideas, cuando prima el estudiado diseño de cubierta lleno de colores e imágenes que estimulen la conciencia consumista en vez de la inquietud intelectual; cuando el título en vez de decir pretende sólo vender. El libro acaba reciclado en su *imagen de libro* para ser convertido prio-

ritariamente en objeto de consumo. Y el impulso de adquirir lleva a engaños, como el buscar verdades tras las apariencias. Por perder, se está disipando hasta el concepto mismo de leer. Cabe pensar si el leer no ha agotado como actividad culta buena parte de su condición *elegante*, de saber *elegir*. Entender, elegir y leer son términos con un fondo común: “*légere-elígere-inte-llígere*” (escoger –sinónimo del antiguo *esleer*–, comprender, entender).

Ahora bien, queriendo escapar de este signo de nuestra época tal vez sólo se logre reincidir en él. Al comprar *libros* para leer, como también al escribirlos y publicarlos, aunque sea contra-corriente, reincidimos inevitablemente en actos de la política de mercado (editorial). Al lector sólo le queda entonces ser responsable: ser también elector. Una cualidad que se ha tornado exigencia, sobre todo en lo concerniente a las colecciones de “pensamiento” y a las series de “filosofía”, tan sensibles a germinaciones de compiladores ilustres o de cofrades reuniones de artículos acuatillados por un patrón común (por lo que nos toca, asumimos una contribución a nuestra propia autocrítica).

Valga como ejemplo de lo dicho el caso –uno más– de la edición de Gianni Vattimo (compilador), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*²³. Lo que asombra en esta obra no es el contenido sino la forma: el hecho pragmático-editorial de que para “vender” una compilación²⁴ se ofrezca en “nuestro mercado” la imagen (como denominación o marca) del autor conocido: un Vattimo que se limita a firmar junto a Maurizio Ferraris la breve introducción de cuatro páginas. Ya se sabe, como dice la sabiduría popular, “vende más una imagen que mil palabras”. Y, por lo que parece, de eso se trata. Aunque no por ello dejan de tener razón los introductores cuando alegan que “las imágenes gustan más que los conceptos” (referido a los estudiosos de filosofía, claro).

Si atendemos al contenido (que para el asunto que nos interesa aquí dejaría de ser lo relevante), vemos que el resultado de la obra resulta muy desigual. Suma de nueve colaboraciones (entre ellas de M. Ferraris, S. Givone, Th. Harrison, P. Kobau, o G. Puglisi) que, con desigual acierto, vienen a replantear el sempiterno tema de la relación entre filosofía y poesía. Hallamos ahí desde la reflexión densa de un Ferraris hasta el (¿improvisado?) artículo de ocasión de un Givone. Con todo, a pesar de las diferencias en calidad y enfoque, se puede decir que el conjunto sugiere un planteamiento compartido que apunta, más que a las distinciones esenciales entre imagen y con-

cepto, a la base originaria en la que emerge la primigenia necesidad de construir (crear), como exigencia tanto del filosofar como del poetizar. Intentando desvelar la especificidad de la verdad poética se nos muestra también un más propicio modo de “aproximación” a lo verdadero. Desde el arte de la filosofía (mantenimiento de una concepción de la verdad) hasta la filosofía del arte (lo poético como propuesta filosófica), derivamos en la necesidad de indagar los propios medios de formulación de la verdad más que en el ofrecimiento de una “fórmula”. En este trasiego eidético, el contenido del volumen viene a suponer una vuelta de tuerca en el proceso de desconstrucción de la metafísica tradicional parejo al ejercicio emancipatorio del pensar poético (y por ende poetizante). Y con ello, de innegables aportes para la reflexión y la discusión (paradójicamente metafísico-filosófica, aunque el objeto sea lo poético) desentrañados desde la preocupación “intransitiva” de la teorización artística y de la estética. Cuestión interesante, ciertamente, aunque ya conocida y reivindicada, entre otros muchos, por el italiano Giambattista Vico hace siglos: la verdad es perseguida (y conocida) no sólo por el argumento reflexivo, sino también por el verso, con lo que la posesía manifiesta su propia dimensión de verdad. Lo que hay de aportación en esta obra es la propuesta de poner esta dimensión al servicio del intento de desconstrucción de la metafísica tradicional. Hay aportes para esa tarea en algunos de los temas abordados: la conciencia visiva del expresionismo, la importancia de la retórica, la poesía como extrañeza e interrogación ontológica, el tiempo poético como presente utópico (Celan y Heidegger), el nexo entre mito y *logos* (Vico y Leopardi), la proyección intrafilosófica de la estética (Baumgarten y Schelling), el replanteamiento del sentido del ser (Heidegger), el estilo y las formas (Wittgenstein) o la “estética computacional”, todos ellos temas de interés, ciertamente, pero tratados de modo insustancial.

Tal vez el *marketing* editorial sea simplemente una pura expresión de la realidad iconoclasta que sostenemos, a costa de la discapacitación racional para buscar y lograr verdades. Tal vez esta ausencia sea el gesto de un no-ser aniquilante predicado por el *pensiero debole*, que comienza ya en esta edición española con un Índice descuidado cuya numeración no se corresponde con la paginación del texto. En estos tiempos que corren, el lector debe ser un exigente elector, si no quiere terminar comprando libros de filosofía con un carrito de hipermercado.

Hay también una metafísica editorial que concibe que la unicidad no es una de las categorías trascendentales que afecten a los libros. Las editoriales tienen razones que el lector ignora. Así, no es raro encontrar que una edición original se disgrega en traducciones para ediciones extranjeras. El

²³ Gedisa, Barcelona, 1999.

²⁴ Originalmente *Filosofía* '95, de las varias e interesantes agrupaciones que en otros años ha cuidado también Vattimo para la italiana casa editora Laterza.

arte de la combinatoria de capítulos es un misterio tan insondable y profundo como el del Ser. Este arte ha proliferado en los últimos tiempos ayudado por la moda –tal vez síntoma de un espíritu epocal fragmentario– de dar a la luz, en vez de obras íntegras, compilaciones de ensayos o de artículos y conferencias encolados bajo un arco temático que rotula un título atrayente. Así que no es difícil encontrarse a veces con libros bizcos, donde cada capítulo es un ensayo que mira para un lado distinto a los otros; e incluso, peor, libros tuertos, donde se echan a faltar partes del original (que, con algo de suerte, uno puede encontrar alojadas dentro de otra compilación).

Un ejemplo de ente enajenado de este tipo es el libro del filósofo alemán Jürgen Habermas *La inclusión del otro*²⁵, que, con el mismo título que la edición completa alemana²⁶, presenta una viuda primera parte con un solo capítulo huérfano de los dos hermanos, ya que fueron separados de la familia y publicados previamente junto a un texto de Rawls²⁷. Tampoco se ha traducido un apéndice a la relevante obra *Facticidad y validez*²⁸, extendida a la filosofía del derecho y a la concepción discursiva de la democracia. Incomprensible si apreciamos que el sentido de *La inclusión del otro*, y el nexo común de sus ensayos, viene dado a partir de su continuación con aquella: las consecuencias que se desprenden del contenido universalista de los principios republicanos.

Pensador ineludible en nuestra época, la influencia de Habermas se extiende desde el pensamiento teorizador hasta el debate contemporáneo, con destacadas aportaciones (teoría de la acción comunicativa, ética discursiva, política deliberativa, etc.) en los terrenos de la filosofía práctica, de la teoría social y de la filosofía política. En esta última obra, el discurrir habermasiano, ramificado como un sistema nervioso entre teoría y praxis, aborda en ocho ensayos cuestiones inherentes a la vida socio-política actual con la emergencia de sociedades pluralistas, divergencias multiculturales y unidades supranacionales. Se atiende así a la reivindicación del contenido racional de una moral de respeto igualitario (que no asimila sino que abarca al otro en su alteridad) y de responsabilidad solidaria universal (el “nosotros” como *comunidad* que amplía sus límites); un republicanismo universalista y un cosmopolitismo supranacional (tránsito hacia formas posnacionales, que dejan aún más obsoletos los nacionalismos étnicos y al concepto mismo de

Estado nacional); de una política del reconocimiento de los derechos humanos (a nivel global y en la internalidad de los Estados); y de una comprensión y extensión del modelo de la *política deliberativa* (participación y extensión de la razón práctica en el ordenamiento social). En síntesis: comprender abiertamente y con uso inclusivo a la comunidad política como “una nación de ciudadanos”.

[15]

EL CREPÚSCULO DE LOS ÍDOLOS POSMODERNOS

En 1996 la prestigiosa revista norteamericana *Social Text* publicó un artículo del profesor de física Alan Sokal (“Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravitación cuántica”), quien, al amparo de multitud de citas de ensayistas franceses y americanos de moda, esgrimía una concepción posmoderna de ciencia. Meses después él mismo reveló que se trataba de una parodia, urdida con objeto de desenmascarar el uso impropio de terminología científica y las extrapolaciones abusivas de las ciencias naturales a las humanas por parte de una nutrida lista de autores que va desde Lacan o Kristeva, hasta Serres o Lyotard. La *broma* suscitó no poca polémica y, a la vista del éxito, poco después Sokal, con ayuda de Jean Bricmont, decidió ampliar la denuncia en forma de libro²⁹, tratando en detalle la *impostura* de los “círculos posmodernos” que abogan por un constructivismo social y un relativismo epistémico, y utilizan el nombre de ciencia en vano.

Aunque ingenioso, el libro resulta a la postre un extenso apéndice justificativo, notablemente soporífero, de la original denuncia. Aunque los intelectuales criticados son mayoritariamente franceses, el desenmascaramiento que pretenden los autores se extiende principalmente hacia los círculos académicos norteamericanos, donde el relativismo viene engordando con las ideas “importadas de Francia”. Bien por oportunismo editorial o bien por ubicación polémica, *Imposturas intelectuales* apareció en francés (1997) y luego en inglés (1998), recogiendo y comentando por capítulos textos que ilustran las mistificaciones físico-matemáticas de autores como J. Lacan, J. Kristeva, L. Irigaray, B. Latour, J. Baudrillard, G. Deleuze, F. Guattari, P. Virilo, M. Serres, F. Lyotard, etc. Muestran que tras la imponente jerga y apa-

²⁹ A. SOKAL & J. BRICMONT, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999.

²⁵ J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.

²⁶ Suhrkamp, 1996.

²⁷ Paidós, 1998.

²⁸ Suhrkamp, 1992; Trotta, Madrid, 1998.

rente erudición científica el rey está desnudo, como en el famoso cuento. Tal vez por ello dirigen su crítica expresa hacia el “estructuralismo” y “pos-estructuralismo” que consideran está a la base de la *desnudez* del “posmodernismo”, del cual distinguen entre uno “moderado” –factible para contrarrestar y corregir un “modernismo ingenuo” (fe en el progreso indefinido, cientificismo, eurocentrismo cultural, etc.)– y uno “radical” que es el criticado (del primero no se mencionan autores ni tipos).

No hace falta decir que su argumento, sustentado y desplegado por el tandem Sokal-Bricmont desde la concentración del discurso científico, es rotundamente demoledor. Pero el libro encierra una trampa retórica ilusoriamente iluminista: persuadirnos de que *la verdad y la razón* están del lado de Sokal. Y ante dicha tesitura parece que se nos costra a elegir bandería; lo cual no debería ser una consecuencia obligada de una denuncia, por más que en sus elementos esenciales ésta sea coherente. Una cosa es estar de acuerdo con que las tendencias posmodernas que “invaden” las ciencias humanas y sociales están plagadas de arrogante charlatanería pseudocientífica y otra distinta persuadirnos de que, sin el sentido de “racionalidad” (heredado de la Ilustración) ni el de “cientificidad” (destilado de las ciencias naturales), la única orientación posible sea hacia el irracionalismo o el nihilismo. Es decir, que frente al contagioso relativismo posmoderno sólo quepa una doble dosis terapéutica de *modernismo*. ¡No quieres sopa, pues doble taza! Una pretensión que se entiende mejor atendiendo a su motivación *política*: llevar adelante el proyecto inconcluso *emancipador* de la Ilustración. Algo en lo que viene batallando el ínclito Habermas con más coherencia programática que Sokal y en discusión viva –filosófica e ideológica– con sus adversarios posmodernos.

Por medio late también una paradoja política: a Sokal, que con cuarenta y cuatro años de edad al publicar la obra se declara “viejo izquierdista impenitente” y “viejo científico pesado”, le resulta tan curioso como repelente el que una parte de la izquierda política se haya visto seducida por semejante “forma antirracionalista de pensamiento”. Arrinconados en viejos y tópicos estereotipos, como que la izquierda se ha identificado siempre con la ciencia y con el análisis de “la realidad objetiva”, él y Bricmont arremeten contra el *Zeitgeist* posmodernista porque no les casa que semejante deserción de la “herencia de la Ilustración” pueda darse aires de pensamiento avanzado. Y así, a modo de remedio, elaboran un decálogo pedagógico (“Epílogo”) que las ciencias humanas pueden seguir si quieren “beneficiarse de los indudables éxitos de las ciencias naturales”, *inspirándose* en sus “prin-

cipios metodológicos”. De ahí a la restauración del neopositivista ideal unificacionista (en realidad *sumisionista*) sólo hay un salto. Esta faceta reductora ya la ha vivido históricamente varias veces la filosofía.

Hubo un tiempo, antes de que las ciencias positivas se deslindasen de la filosofía, en que el filósofo y el científico cohabitaban indisolubles en la misma inquietud epistémica. Sólo por ceñirnos al período de la modernidad: ¿Qué era Galileo, filósofo o “científico”? ¿No escribía Descartes ensayos de metafísica y también de óptica? ¿Qué era Newton, autor de los “*Principia de Philosophia*”? También hubo un tiempo, aún no muy lejano, en que la “ciencia” invadía a la filosofía, reclamándola sirvienta como antes lo había sido ésta de la teología, para que fuera detrás recogiendo el velo epistemológico. Primero con la extensión en filosofía del análisis *more geométrico* y la pretensión de que el saber filosófico se midiese como el de las ciencias naturales (Kant pretendía ser el “Newton de las ciencias humanas”); luego con la imposición de un único criterio de experiencia (la empírica), de lenguaje y de método; y por último con el reduccionismo positivista. La ciencia, divorciada de la filosofía, pleiteaba por su pretensión de erigirse en el conocimiento *verdadero* de la realidad (¿qué *realidad*?) e imponía los criterios de verdad y conocimiento. Así llegó a acontecer posteriormente, como revulsiva, la revuelta de las “ciencias humanas” (*Geisteswissenschaften*) distinguiéndose de las “ciencias de la naturaleza” (*Naturwissenschaften*), lo que Isaiah Berlin ha denominado “el divorcio entre las ciencias y las humanidades”³⁰, que llegó a explicitarse en el siglo XVIII con la creencia de que es posible lograr un progreso constante en todos los ámbitos del conocimiento humano y que los objetivos finales y los métodos deberían ser idénticos en toda la esfera del conocimiento³¹. Más tarde, también se renovó la exigencia científicista, que comenzó como un ataque a la metafísica, con la extensión neopositivista y filosófico-analítica, y la utopía de una “ciencia unificada” (es decir, de la filosofía diluida en la concepción absolutista de “ciencia”). Hasta que el progra-

³⁰ I. BERLIN, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 1983, cap. III.

³¹ Los muchos y grandes triunfos de la ciencia natural en el siglo XVII prestigiaron sobremanera a los sustentadores del método científico y dieron argumentos de *liberación* del pensamiento a los defensores del nuevo método con pretensión de dominar todo el campo del conocimiento humano. La historia de esta polémica aún continúa, aunque muy diluida, dando lugar a la controversia. Como reacciones a la pretensión de este ideal de razón única tenemos, por ejemplo, como más llamativas, por distanciar a las humanidades de la ciencia natural –debido especialmente a una nueva actitud hacia el pasado humano y una nueva consideración científica de la historia– las de Vico (frente al cartesianismo y afirmando la historia como verdadero campo de conocimiento), Dilthey (y su propuesta de sistemación de las “ciencias del espíritu”), Croce (y sus imputaciones a la ceguera de los positivistas y su formulación de la historia como una forma de conocimiento y de “hazaña de la libertad”), u Ortega (y sus apuestas por una razón vital e histórica y por una ciencia de la historia).

ma neopositivista acabara él mismo por consunción, agotándose en sus propios presupuestos. Frágil es la memoria. Cierto es que la inmensa mayoría de los promotores “cientificistas” de la filosofía, y también de la imposición del “lenguaje científico” –como si la propia filosofía no fuese un *saber* y tuviese su propio *genus dicendi*–, desde las matemáticas hasta el de la física, han sido filósofos.

Cabría sugerirle a Sokal que ampliase su trabajo y revisase también las *imposturas* cometidas por filósofos con pretensiones científicas y científicos con veleidades filosóficas. El cajón de sastre del posmodernismo en filosofía (a semejanza del arte) se disuelve en un insalvable “relativismo” difícilmente justificable (racionalmente). Pero, ¿a qué más? Bastante tiene el “posmodernismo” con agotarse en su propio discurso onfálico, como para encima obligarnos a asistir a un dilema como el que nos propone Sokal: frente a la “impostura” posmoderna, retorno “unificacionista”; frente al relativismo fragmentario, absolutismo monista. Siendo así, todos resultan igualmente “impostores”.

Atendiendo al libro de Sokal (y Bricmont) podemos, a pesar de todo, aprender una doble lección. Una sana llamada a la razón y al sentido común no implica instaurar un orden. La certera reprimenda esgrimida desde la “ciencia” no valida una proclama ideológico-científica, sólo (aunque no es poco) desvela la existencia de discursos banales, enredados deliberadamente sobre sí mismos para ocultar su vacío de contenido. Darle la razón a su denuncia de “imposturas” no significa estar de acuerdo con la propia *postura* intelectual del denunciante. Hay quienes no participamos de la condición “posmoderna” ni de la vocación “moderna”, y en cambio nos consideramos muy siglo XXI. Esta *querelle* se agota por consunción, argamasada con el polvo de derrumbadas montañas nebulosas. El libro de Sokal, tomado en broma es divertido; tomado en serio resulta preocupante. Porque la conclusión a que llegamos, es que *todos* somos impostores.

Hoy día asistimos en España al acontecimiento de la emergencia de un número de jóvenes filósofos que han comenzado a conquistar el ámbito de ensayo y discusión en nuestro país. Podríamos hablar de la presencia generacional de individuos pensantes por sí mismos que, en torno a los cuarenta años de edad, constituyen la esperanza de renovación de la filosofía en España para las próximas décadas. Una generación formada intelectualmente en democracia y que viene desarrollando mayoritariamente su tarea investigadora en la Universidad. Se trata de una generación filosóficamente definida, no obstante sus particulares diferencias individuales, por venir abriéndose paso desde hace años entre las polémicas de modernidad y posmodernidad apostando por nuevas vías de pensamiento y por haber asumido –de un modo u otro–, como ejes de sus reflexiones y ensayos, la crisis de la razón que constituye el tema de nuestro tiempo.

El hecho de reconocer este *nacimiento* filosófico netamente español podría inducirnos a plantear nuevamente, una vez más como acontece a cada nueva generación, la interesante y debatida cuestión acerca de la existencia de una definida “filosofía española”. Pero ello resultaría hoy día una cuestión baladí en una Europa sin fronteras, también intelectuales, y donde el problema mismo no es ya la “españolidad” sino la “filosofía”. Ciertamente, el ejercicio filosófico no es ajeno al lugar donde se produzca, ni a la idiosincrasia de quienes contribuyen a su ejecución desde particulares y diferentes lugares. Pero más que el lugar desde donde se ocupe este ejercicio de reflexión filosófica, interesa destacar que la preocupación de dicho empeño es la de ubicar *el lugar* de la filosofía misma. Aquello que nos importa más, ahora mismo, es la inquietud que motiva a los autores, el ejercicio riguroso del método racional y el sentido que sus producciones tratan de ofrecernos: a saber, la vocación de que la filosofía recupere su espacio propio en la textura de nuestro tiempo. Éste es, a nuestro juicio, el norte que orienta la brújula de la nueva generación de filósofos y del método intelectual que los integra, a pesar de sus diferencias de estilo filosófico y de sus diversas perspectivas *racioproblemáticas*.

Dado que el método intelectual o racional es simplemente –como señala Ortega– otro de los nombres que tiene la filosofía misma, es propiamente *en* ella, por el fracaso de la razón que arrastramos desde hace décadas de crisis, y que aún acontece, que hay que buscar métodos nuevos, atreverse

a ensayar (o sea, a probar), o lo que es igual: arriesgarse a proporcionar “lugares” a la filosofía, ámbitos en los que se asiente nuevamente el pensar riguroso con pretensiones conforme a su propio tiempo. Somos muchos los que, más jóvenes o más maduros, andamos tras las pistas del devenir de una *razón* aliviada ya de su soberbia pretensión de ser únicamente razón abstracta y pura. Pero nuestra andadura es cuidadosa, prudente como quien atraviesa un campo minado, sin perder de vista que cuando se han superado los métodos antes vigentes (el racional-cartesiano, el naturalista, el idealista y subjetivista, el empirista, etc. etc.), aún resulta imposible superar a la razón fracasada o, por usar la metáfora de Lessing, liberar a la *razón cautiva*, si no es empleando medios que la incluyan; medios que, ciertamente, han de ser filosóficos. No destruir la razón ni abandonar el pensamiento filosófico, han de ser consignas para nuestro tiempo y primeros objetivos para la renovación filosófica.

Decíamos que hoy día emergen en nuestro país no pocos jóvenes filósofos que operan *a favor* de la filosofía haciéndolo de modo autónomo, individual, pero con voces que si fueran conjuntadas en una coral expresarían casi al unísono el mismo lema, porque todos se encuentran –nos encontramos– en una *actitud ambivalente* frente a nuestra propia razón: *seguimos creyendo en ella pero a la vez también lo hacemos en sus límites*. Buscamos una razón que no sea ajena al hombre; y la desazón ante esta necesidad de búsqueda nos inquieta. Y nos inquieta porque, tras el *vespertinismo* de la modernidad, y también del efímero bostezo posmoderno, la vida –la nuestra– sigue siendo y mostrándonos *problemática* y, por tanto, requiriendo una razón concreta en la que ubicarse y desde la que poder afrontar con cierto conocimiento –o particular *sagesse*– a qué atenernos. Diríamos *en abstracto* que la filosofía está intentando de nuevo reubicarse, hallar nuevamente un lugar después de tantos desahucios y destierros. Pero lo mismo sería decir *en concreto* que son pensadores y autores, como los que integran esta última generación de los años 80, quienes buscan desde sus inteligencias la necesidad de asentarse en ella, de habitarla con decoro. Así, recursivamente, también la filosofía se hospeda de nuevo en mentes inquietas por pensar, en espíritus jóvenes capaces de ensayar frente a los problemas, en vez de –como tanto falsario o impostor– disfrazarse cual Júpiter con el color del tiempo.

Tenemos la convicción ontológica de que la realidad es siempre *problemática*; y que, por esta misma razón, la filosofía pervive en los problemas, explicación de porqué sobrevive siempre a cada naufragio en las diversas épocas. ¡Sobrevive a pesar de las crisis, porque para ser sí misma no necesi-

ta solucionar sus problemas! Eso sería imposible, ya que –como paradigmáticamente dijera Ortega– “los problemas de la filosofía son los problemas absolutos y son absolutamente problemas”, aquellos que sin límite inquietan nuestra existencia de hombres en cada tiempo. El lugar de la filosofía no está, pues, en la pretensión de “soluciones”, sino en la “inevitabilidad” de los problemas. Hasta el punto que, lo que de partida diferencia a un filósofo de otro es, fundamentalmente, el grado de esta *conciencia del abismo problemático*: la inquietud que atraviesa sus existencias (inquietud por el alma, como Platón, por Dios, como San Agustín, por la seguridad del yo pensante, como Descartes, por la historia, como Vico, por el orden racional, como Kant, por el infinito, como Schleiermacher, por el absoluto, como Hegel, etcétera).

No tenemos la menor duda: la filosofía es siempre un ensayo inicial a partir de nuestra experiencia como hombres, a partir de aquello que nos preocupa y agita, que nos excita haciéndonos salir fuera de nuestra intimidad para habérmolas con los problemas absolutos (y así afrontar la absolutez de los problemas). Pero cuando lo que nos inquieta es el estado de la filosofía misma, entonces *la* problemática resulta aquello mismo que centra la urgencia por ensayar. Porque la filosofía es, ante todo, algo real y propio; algo que sucede en cada uno de nosotros, que agita nuestra mente inquietándola, algo que nos pasa. Hé ahí un *lugar*, aunque sea en permanente tránsito. *Existo, luego pienso*. La reflexión lleva al lugar de la filosofía en nuestra propia existencia, como hombres y mujeres de un tiempo, de una época, y, por supuesto, de una generación. Una existencia estimulada por la concreción *absolutamente problemática* de los abstractos “problemas absolutos”.

En toda época –y más aún en toda crisis– surgen siempre *espíritus inquietos* que se deciden a bucear en el pensamiento partiendo de “una conciencia del abismo problemático”. Y desde esta conciencia tiene inicio un ejercicio de pensamiento que al encontrarse con esas cuestiones radicales –la mayoría nunca jamás planteadas hasta entonces, por ser propias de un tiempo histórico concreto– no renuncia a ser filosofía, sino que además se crece constituyéndose con vocación renovadora. Ése es el punto de partida sobre el que está emergiendo con fuerza y dinamismo en nuestro ámbito cultural nacional esta última generación de filósofos, que –conforme a lo dicho– podríamos denominar *filósofos de la inquietud*. Son autores que no han sufrido la vergüenza de una época, ni se han visto obligados a endeudar su pensamiento por la frivolidad de los racionalismos (de todo tipo y condición) que tarde o temprano abandonan al pensador a medio camino. Son mentes inquietas, que además no dejan de propiciar agitación en el ámbito cultural español

(basta con considerar la recepción de sus obras a nivel de reseñas en prensa, algunas muy recientes; o atender a cómo se mueven los puestos del *Who's who* intelectual hispano). *Sturm und Drang!!!*, proclamaron algunos románticos alemanes. Esta generación está motivada por la inquietud ante el problema de la filosofía desorbitada.

No se entienda nada negativo en nuestra calificación; sino todo lo contrario. La *inquietud* es uno de los mejores síntomas diagnosticadores de vitalización de la filosofía; la modernidad lo sabía cuando se erigió sobre la base de la “duda” (fuera metódica o fuera escéptica); y nosotros también lo sabemos, desde la época del nihilismo. Y es sabido que están estos verdaderos –por edad– filósofos jóvenes más prestos a inquietarse que antaño otros en su tiempo autodenominados “filósofos jóvenes” ya maduros, sin duda más sabios pero también en gran número más conformistas tras el devenir del tiempo, arrellanados en la comodidad de lo ya conocido o distraídos en caprichosas despreocupaciones posmodernas. “Filósofos jóvenes” sería el nombre adecuado para denominar a esta nueva generación librepensante, que asumen el riesgo que ensayar implica y la novedad que abren sus decires filosóficos. Pero la marca tiene un *copyright* epocal que hace necesario buscar otro nombre. En cualquier caso, que lo busquen ellos, o el tiempo y las circunstancias se encargarán de otorgárselo.

El haber sido hijos directos de una crisis de la razón no significa que estén vacunados contra sus influencias negativas, ni que por ser menos deudores que otros para con sistemas caducos y perecederos tengan vía libre para un pensamiento de alta velocidad. El pensamiento filosófico siempre es lento, recursivo e iniciático. Vuelve hacia atrás para saltar hacia adelante y, como la razón misma, “no es un tren que parte a hora fija” (Ortega). Como otras veces, estas filosofías en ensayo tienen que mirar por el reverso de las anteriores, volver del revés verdades creídas; sus ensayadores deben adentrarse como observadores entre las ruinas de los fundamentos de una razón en quiebra y ser *positivos* (que no optimistas) ante ella. Curiosamente, al igual que sucedía entre librepensadores e ilustrados en el siglo XVIII, muchos de estos jóvenes filósofos reivindican de nuevo hoy el “incómodo derecho a pensar libremente”³², y –no menos curiosamente– reivindican también, a semejanza de grandes filósofos del pasado siglo XX, como Husserl u Ortega, “el rigor intelectual”. Y no es poco, para los tiempos que corren. Pero, a nuestro juicio, lo que se exige como un “derecho” a pensar por libre

e independientemente, es en realidad un “deber” (el deber de pensar libremente), porque es el “deber” lo que impele a esa también reclamada *rigurosidad* –de la que prescinden tantas condiciones nihilistas de pensamiento dispuestas a no pensar–. La filosofía *debe* ser rigurosa; o de lo contrario, será otra cosa, pero no filosofía. Entiéndase, “rigurosidad” en el sentido de “positividad”. Porque –como decía Ortega en *La razón histórica*, y no nos privamos de citarlo nuevamente ni aprovechar oportunidad para reivindicar su lúcida visión– la *positividad* “es característica de la auténtica inteligencia, como lo es la negatividad de la pseudointeligencia. De ahí el negativismo fatal de los pseudo-intelectuales de aldea consistente en que al hablar o escribir exhalan a bocanadas la nada íntima que los constituye”³³.

Para filósofos caracterizados por un ímpetu de entrega a la reflexión propia, desde sí mismos –un ímpetu tras el que late ese ansia filosófica ante los problemas de nuestro tiempo y desde el que se reclama a la filosofía su consustancial carácter de ser pensamiento genuino–, “el lugar de la filosofía” no puede ser ni es un imaginario utópico como Shangri-la, el Templo de Salomón, o Eldorado. Para los *jóvenes filósofos* está claro que la ubicación se halla en las “formas de la razón contemporánea”, y por ello asumen además de su *pretensión topológica* también la configuración de una *morfología de la razón*. La topología está referida no sólo a la ubicación de la filosofía, sino a la búsqueda misma de un espacio filosófico por parte de los ensayadores. El sitio de la filosofía es uno y preclaro: la razón. La morfología de la razón contemporánea responde a los modos actuales en que dicha razón obliga a la tan descuidada actitud de filosofar.

Estos filósofos españoles apuestan claramente por que la filosofía retorne al lugar de la razón; y, en consecuencia, según nuestra opinión, por que la razón en nuestro tiempo vuelva a habitar conscientemente y de manera creadora la filosofía. La empresa es digna, y dignidad es lo que requiere en nuestros días la filosofía. Dignidad que en lengua española es sinónimo de formalidad, seriedad y compostura. También de decencia. El ensayo serio y decente es el único camino para despertar el anestesiado nervio del pensar filosófico (no sólo español, sino también europeo).

³² Vemos la reivindicación expresa, por ejemplo, en el volumen colectivo *El lugar de la filosofía*, J.A. RODRÍGUEZ TOUS (ED.), Tusquets, Barcelona, 2001.

³³ J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, cit., vol. XII, pp. 313-314.

IV VIDA, CIRCUNSTANCIA Y DEPORTIVIDAD

[17]

DEL CAMPO (DE CONCENTRACIÓN) A LA CIUDAD (DE EXCEPCIÓN)

Estamos acostumbrados a un tipo de ensayismo filosófico que, cuando no se asienta en la forense tarea de desenterrar temas de la historia de las ideas multiplicándose las autopsias sobre éstos a golpes de toneladas de papel impreso, flota en la narcosis de la etérea indiferenciación que pretenden no pocos discursos post-epistémicos tras haber renunciado al intento por pensar (o re-pensar) las cosas –y hasta al mismo pensamiento–, asentados en una topología relativista y desestructuradora de la mirada en el espejo roto. Ello no significa que no sean autores brillantes en sus ocurrencias, ni ingeniosos en su discurrir, ni que esté en quiebra el –por el contrario, a veces excelente– ejercicio literario en que se convierte el ensayo filosófico. Pero están aquejados de quietud intelectual. Si llegan a traspasar la frontera que demarca el interés del lector, raramente terminan por afectar, por movilizar al sentimiento o al intelecto.

Cierto es que de vez en cuando nos vemos asaltados por ensayos revulsivos, provocadores y perturbadores que emergen desde una voluntad del quehacer intelectual. Entre ellos se incluye *Homo sacer. El poder soberano y la nuda realidad*, primer volumen de una trilogía que Giorgio Agamben comenzó a publicar en 1995¹. Una obra que inquieta al ánimo y da que pensar a la mente, porque no es sólo la condición cívica lo que se problematiza, sino la misma naturaleza humana; y porque, para imborrable vergüenza de la memoria humana, Auschwitz existió. Incluso ha perdurado este nombre como conciencia de la indignidad, el sufrimiento y la barbarie humanas. Desde Adorno hasta Lyotard, Auschwitz ha simbolizado el paradigma trágico y quebrante de la modernidad. En cualquiera de los múltiples modos en que la razón avergonzada lo analice, el símbolo de la enajenación y del exterminio es definido desde el acontecimiento histórico y como evento epo-

¹ G. AGAMBÉN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda realidad*, Pretextos, Valencia, 1999. La tercera y última entrega ha sido impresa el año antes en Italia (*Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone. Homo sacer (3)*, Milán, 1998).

cal, considerando las causas y las consecuencias. Como ejemplo de la *conditio inhumana*, “Auschwitz” continúa existiendo hoy día. Por ello, no parecerá vana una indagación radical que se pregunte, desde las entrañas ontológicas de tal asunto: ¿Qué es Auschwitz? ¿Por qué existe un campo de concentración? ¿Qué estructura política y jurídica lo posibilita y permite?

Esta obra de Agamben, capaz de articular el conocimiento histórico-filosófico (antiguo y moderno) con el pensamiento problemático y crítico, desempolva una *figura* del derecho romano arcaico cual es la del *homo sacer* (el hombre sagrado, apartado de la comunidad, cuya vida es insacristificable pero sin embargo está expuesto a que cualquiera le pueda dar muerte sin cometer homicidio) para elevar a partir de ella un serio análisis reflexivo acerca del fundamento del poder político, de la esencia de la soberanía y de la oscura permanencia del modelo “bio-político” emergente ya en confluencia con el modelo jurídico-institucional en la antigüedad, secularizado en las ideologías de la modernidad y omniabarcante en la actualidad. Es la aporía del *homo sacer* lo que se advierte en la raíz de la dimensión política humana. Esa figura representa la “nuda vida”, la vida desnuda de cada hombre (vida que es “mi vida”, la realidad radical que desvelara Ortega) cuyas implicaciones en la esfera política –en una dialéctica de *excepción*, “exclusión inclusiva” y de “inclusión exclusiva”– amalgaman el núcleo originario y oculto del poder soberano, que Agamben ve originado en la “exclusión”. La perturbadora conclusión es que el poder soberano se constituye como decisión sobre la vida. Por eso Agamben se preocupa por relatar cómo en ese punto oculto (que viene a cuestionar cualquier posible teoría contractualista) confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo bio-político del poder: “La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida”.

Sobre ese oculto nudo del poder con la nuda vida ensaya Agamben; y su ensayo de despliega ante nosotros como un ejercicio de ontología y topología políticas, en cuyo trabajo convergen soplos heideggerianos (una asunción de la tesis onto-teo-lógica), sugerencias benjaminianas (no en vano Agamben es el traductor de W. Benjamin al italiano) y apuntes de H. Arendt (los campos de concentración y de exterminio), influencias foucaultianas (parte de la tesis “bio-política” de Foucault corrigiéndola y extendiéndola, con pretensión de completarla), y análisis del jurista nacionalsocialista hoy día revisado C. Schmitt (la teoría de la soberanía y la excepción). Una *onto-*

logía del poder a la que se vincula también una reflexión en torno a lo *sagra* -do, emergente en otros ámbitos especulativos actuales como un retorno secular de esta categoría, que aquí tiene como eje a la *vida* (su sacralidad); más un intento por desvelar a la política de su ocultación y restituir el pensamiento a su vocación práctica. Una obra ciertamente inquietante, con la que, si bien cabe disentir en ciertos aspectos de su análisis o en algunas de sus conclusiones (por ejemplo la oscura indiferenciación *en esencia* entre Estado totalitario y Estado de Derecho), o en el sesgo de milenarismo filosófico y de catástrofe inminente en que el autor ubica la urgencia de sus postulados, no obstante y principalmente incita a pensar y no deja indiferente al lector, que en verdad llega a sentirse implicado en la lectura, en cuanto no es ajeno sino también vida puesta en juego.

La reflexión en torno a “El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno” se hunde ontológicamente en la pregunta acerca de la *cosa* (¿qué *es* un campo de concentración?) para llegar a mostrarnos que esta realidad histórica de la *conditio inhumana* no constituye sólo un abominable hecho histórico o una mera aberración de la naturaleza humana en el pasado, sino que conforma, “como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político que vivimos todavía”. Los “campos” en que los ingleses concentraron a los boers, los *lager* nazis, los *gulags* soviéticos, etc., hallan su estructura en el estado de excepción que se hace *normal* y el principio de que “todo es posible” deviene real y creíble. La vocación del “campo” –cual es la de “realizar el estado de excepción”– se convierte en el “más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca”, donde el poder únicamente tiene frente a él a la pura vida sin ninguna otra mediación, a la vida en su radical desnudez. Pero, más allá de la mera literalidad del texto, hemos de apreciar en la emergencia de su razón semántica la cruda advertencia de que tal, y no otro, es el paradigma mismo del espacio biopolítico, donde la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde con el ciudadano. El significado –por más ignominioso que sea– de los campos de concentración y de exterminio nazis, pasando por los camboyanos campos del silencio, hasta los campos de violación étnica en la antigua Yugoslavia, por citar sólo tres ejemplos, no sólo nos hacen prever la aparición de nuevos campos sino el hecho radical de que, una vez que el poder político se apropia de la pura vida humana, estos “campos” –“normalizándose”– pueden llegar a configurar la inscripción de “la vida en la Ciudad” a nivel planetario. El estado de “barbarie reflexiva” –que definiera el jurista y filósofo napolitano Giambattista Vico– nada tendrá que envidiar a la barbarie de la sinrazón y el desprecio por la vida.

Una de las tres tesis conclusivas (aunque acertadamente sometidas a provisionalidad) de la investigación de Agamben es que: “El campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente”. Advertencia a tener en cuenta por todas aquellas ciencias y disciplinas que tratan de organizar y pensar el espacio público de las ciudades del mundo. Conviene no tomarlo a risa. Son más las veces en las que la realidad (política) supera a la ficción (histórica). Y tal vez nos hallemos ya, aunque todavía cómodamente instalados, presos en una torre de cristal. La duda está, dada la ambigüedad entre vida y política, en si el cristal no es todavía lo suficientemente grueso como para no poder quebrarlo. La reflexión es, cuanto menos, para inquietarnos.

[18]

IMITACIÓN DEL DEPORTE.

LA EXISTENCIA DEPORTIVA Y EL CLUB. (A PROPÓSITO DE ORTEGA)

I

Soplan vientos de inseguridad y crisis. Nada nuevo en la historia. Lo preocupante es que la tensión y elección que constituyen la vida, son las de *nuestras* vidas –las de *mi* vida, para ser exactos– y no es cuestión de jugar con ellas. Al menos si no se hace deportivamente. Porque la vida no es mero juego; en todo caso, de ser algo, es deporte. De hecho, no parece que por común y sentido sea menos verdadero el dicho de que hemos de procurar vivir “deportivamente”. Pensar, sentir, decidir sobre nuestras acciones..., no es jugar con las ideas, las emociones o las decisiones, como cuando nos sentamos ante un tablero de parchís o una consola de juegos. La vida en sí –que no es otra cosa que la vida *en mí*– tiene poco de virtual, salvo la posibilidad de haber sido el acto que es y el proyecto de seguir siendo. Nuestra vida de cada uno, que es la propia circunstanciada con la de los demás seres humanos, no es un pasatiempo, ni un entretenimiento. Y menos aún puede convertirse en ello. En la vida no puede haber distracción. Porque si tomásemos la vida como *juego* nos lo “jugaríamos” todo; y perderíamos siempre, fuera cual fuese la apuesta. Como se sabe, la banca siempre gana. Ya de por sí, en la vida todo lo que hay está puesto en constante juego. Lo que hallamos como realidad se nos presenta apareciendo y desapareciendo, apostando ante nuestra comprensión. Difícilmente logramos entender las cosas y, menos aún,

entendernos a nosotros mismos. Y desde luego no podemos permitirnos perder el tiempo. El tiempo que tenemos cada uno es siempre poco e irrisorio, tremendamente limitado. Nuestro tiempo es efímero e irrepetible. Y cuando se acaba, ningún rótulo se nos muestra indicando “Insert coin”. No hay posibilidad. “Game over”.

Tal vez nos hallemos acomodados confiadamente en algunos –y muy lúcidos– parangones filosóficos establecidos entre la vida y el juego, y hayamos olvidado el sentido común desde antiguo que en forma de sabiduría vulgar vincula el ejercicio de la vida a la deportividad. Por ello, tal vez sea hora de advertir que no debemos ejercitar nuestra vida como ludófilos. Sí, en cambio, como deportistas. El deporte es un esfuerzo sin obligación, que realizamos para vivir mejor y más intensamente. Es un quehacer de una voluntad libre, una dedicación vital responsable. Uno “se dedica” al deporte, “hace” deporte. En esta acción radica su verdad: en hacerlo. *Verum et factum convertuntur*, decían los clásicos. Un *hacer*, una práctica, en la que el deportista se reconoce a sí mismo (reconociendo desde sus limitaciones a sus posibilidades, desde la normatividad que acepta hasta las metas que se propone) y es responsable de su acción.

Si bien la vida ya de por sí es riesgo, antes que descuidado pasar-el-tiempo lo que requiere es esfuerzo: para conquistar terreno a la realidad, para aumentar el mundo, para conseguir vivir mejor. Un esfuerzo racional y a la vez imaginativo, pensado pero también ingenioso; un esfuerzo táctico y, aunque a veces arriesgado, nunca exento de diversión. Con una actitud deportiva ante la realidad ejercitaremos la libertad de crear con estrategia, y de dirigir nuestro propio esfuerzo que es el vivir, a la consecución de metas vitales día a día con un saber alegre. Y entre estas metas, quizás principalmente la de lograr no sólo que la vida sea moralmente *buena* sino también *feliz*. Ahora bien, hay que ser conscientes de que esta consecución no es algo finalístico: no es algo dable al final de nuestra vida (como un premio emérito), sino a lo largo de toda ella. Como practicando rugby, el disfrute no se logra como un último ensayo, sino como un continuo. Importa la celebración, y que en cada momento seamos algo más felices compensando nuestras fatigas y valentías. Esta consecución en proceso no es otra cosa que el esfuerzo que ejercemos por conquistar nuestra propia vida. Importa “deportarse”: trasladarse y *divertirse* (ir por varios lados).

Tal vez sea ahora uno de esos momentos históricos en los que más importante resulta vivir deportivamente en vez de vivir jugando. Justamente porque es mucho lo que hay en juego como para perderlo a cara o cruz, o ante la apuesta fuerte de quien se siente más cubierto. Tal vez sea ahora un

momento propicio para la pedagogía política, para que el poder político enseñe y explique cuáles son las verdaderas normas o, en el peor de los casos, las reglas de juego en las que se juega con nuestras vidas. Mejor no flirtear con el terror ni con los miedos. Máxime cuando, como decía un famoso nihilista francés, lo peor siempre es posible. En nuestro libre albedrío está la condición de que, al menos, aunque posible, lo peor no parezca algo necesario. Tal vez ahora sea uno de esos momentos en que parece conveniente que –a la inversa de como suele ocurrir– la vida imite al deporte. Y si éste es *amateur*, mejor.

II

Todas las verdades flotan en un ámbito de mitología. Es el mismo mito lo que nos propone una idea de la vida que realizamos como verdadera, es decir, como propiamente nuestra. Todo lo originario, todo lo creador y vital, se envuelve en mito. Lo que en nuestra vida hacemos posteriormente, parece –fundamentalmente– ser un aprovechamiento de ese impulso inicial. De tal modo que cuando una realidad nos impele y nos apremia viniendo de lejos como impuesta, respondemos siempre con el *esfuerzo*. El ejemplo más claro de este esfuerzo dirigido a satisfacer una necesidad es lo que llamamos “trabajo”. Pero el mito nos hace reconocer al origen el ocio, la tranquilidad, el tiempo libre y el sosiego. Los antiguos latinos llamaron al trabajo, a la ocupación y a la dedicación al quehacer, “*negotium*”, es decir, la negación del “*otium*” (el descanso, el sosiego, el divertimento, la contemplación), también significando con ello “asunto molesto”.

En cambio, cuando el esfuerzo parece que no es obligado y necesario, sino superfluo y voluntario, hallamos un ejemplo claro en el “deporte”. Tiene mucha razón nuestro intuitivo pensador José Ortega y Gasset cuando dice que habremos de considerar la necesidad de invertir la jerarquía tradicional que impone la idea de que la actividad laboriosa es la primaria y de ella deriva la actividad deportiva. Porque, más bien cabría pensar que, a la inversa, la actividad deportiva es, en cuanto primaria y creadora (mítica), “la más elevada, seria e importante en la vida”, de la que la laboriosa es sólo una consecuencia. Lea el lector interesado (y más si es *deportista*) las páginas dedicadas por el filósofo madrileño a “*El origen deportivo del Estado*” (1924)² y hallará, sin duda, motivos de reflexión genealógica y vital. Ahí escribe Ortega: “Es más, vida propiamente hablando es sólo la de cariz deportivo, lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento”. Se nos insinúa que la potencia deportiva es “en todo proceso vital, lo primario, el punto de partida, es una energía de sentido superfluo y libérrimo, lo mismo en

² En *Obras completas*, cit., vol. II, pp. 607-624.

la vida corporal que en la vida histórica”³. Al origen de toda realidad vital, siempre se halla la invención de posibilidades, que posteriormente se irán asentando y fijando utilitariamente en nuestro trato y ocupación con el mundo (no menos que en nuestro actuar *en* él), como parte esencial de lo que *somos*.

Que la potencia y actividad deportivas estén al origen de todas nuestras cosas humanas es lo mismo que decir que la libre invención y la creación no “negociante” han hecho que el hombre no se atenga a lo estrictamente necesario, que no se contente con responder sólo a la necesidad laboriosamente, sino que despliegue siempre sus potencialidades libremente, *deportivamente*. Quien se atiene en la vida a lo estrictamente necesario es como un “enfermo que ahorra movimientos”, todo un síntoma de debilidad y agotamiento. El despliegue de libres movimientos, el puro ejercicio –en cambio– procura abundancia de posibilidades, es –a la inversa– como el síntoma de una vida pletórica.

A raíz de lo expresado, puede suponerse que un club deportivo no sea simplemente una “organización” estructurada en la arquitectura de la sociedad como el resultado de una *recreativa* parcela de la vida en común, previamente ordenada. Antes bien, puede inferirse que el origen del “club” está en los mismos orígenes históricos de la organización social. Aunque Ortega sea más imaginativo e insinuante que riguroso en el artículo que aludimos, resulta sin embargo muy persuasivo en su argumentación. Imagina que tanto las tribus primitivas, como también Grecia o Roma, comenzaron su organización social por la edad: “originariamente la única clase organizada fue la juvenil”. El tránsito de la “horda” informe a la “tribu” se imagina por la primera comunidad de jóvenes que se unen provenientes de varios grupos errantes; la guerra se imagina que nace como el combate primigenio por las mujeres (“la guerra como medio al servicio del amor”), y de ahí se originan entonces el “jefe” o líder, la autoridad, la ley y la estructura social. La vida en común hace necesario la construcción de los albergues, o primeros recintos estables. Y así sucede que la primera casa que se edifica no es la casa familiar, sino “el casino de los jóvenes”. “Es decir, que el ‘club’ es, quierase o no, más antiguo que el hogar doméstico, como el casino que la casa”⁴. En él, los jóvenes se dedicaban al “ejercicio de entrenamiento”, como lo llamaron los atletas griegos: “*askesis*”, es decir, el régimen de vida llena de ejercicios del atleta. Del término deportivo, como parece obvio, derivaría el de “ascetismo”, vocablo que los monjes tomarían para designar su vida austera y espiritualista. El “club” primitivo –según esta ingeniosa narración– “es también el primer cuartel y el primer convento”.

³ *Ibid.*, p. 610.

⁴ *Ibid.*, p. 616.

El relato de Ortega deriva hacia la propuesta de que el origen histórico del Estado es deportivo, y de que en el arcaico “club” juvenil, donde se festeja, baila, entrena y combate, se halla “la génesis histórica e irracional del Estado”. Pero el relato, invertido en su intencionalidad, nos puede mostrar algo más, una segunda tesis subyacente: el “propósito de presentar en el origen del Estado un ejemplo de fecundidad creadora residente en la potencia deportiva”⁵. O sea, ¡que es el “deportista” y no el “comerciante” –ni mucho menos el “intelectual”– quien está al inicio de la génesis política! El “club”, pues, no es un producto de la ordenación social; éste se halla unido a la fundación de la sociedad, y por tanto del hogar familiar.

No obstante, la narración de Ortega hay que abordarla también “deportivamente”, si bien hay algo que se nos muestra muy acertadamente. Y es que, en verdad, un club es una cosa muy seria. Justamente porque eso que es una organización centrada en actividades “superfluas” (no utilitaristas) recrea el mito originario de que lo aparentemente superfluo resulta que es lo más necesario, sencillamente porque abre una exuberancia de posibilidades que permiten responder imaginativamente a las estrictas necesidades, en vez de simplemente atenerse a ellas. Los estetas románticos decían, invirtiendo la fórmula clásica, que la naturaleza imita al arte. Desde el prisma orteguiano podría sentenciarse, en cambio, trasmutando la creencia generalizada de que el deporte sigue a la vida, que la vida imita al deporte: que la vida rica y posibilitante es siempre una vida deportiva. Solamente así tendría sentido pleno el moderno eslogan que reza: “El deporte es vida”. Porque la vida es deporte; porque se vive en todos sus perfiles deportivamente. Todas “las grandes labores humanas” tienen “una dimensión deportiva”, corrobora Ortega en “*¿Qué es filosofía?*” (1929).

Considerando seriamente este asunto, merecerá la pena respetar un club como a la propia casa; principalmente los jóvenes, ya que en ellos el sentido deportivo es tan natural que le devuelve al término parte de su verdadero significado originario. El club es un núcleo existencial que recrea los mitos del origen, y que, por tanto, permite penetrar en la existencia con una mayor riqueza de posibilidades y de potencias robustas, ajena a la conformidad utilitarista de la vida como un mero atenerse a lo estrictamente necesario. Digámoslo, a propósito del mismo Ortega, con una cita suya que se nos antoja moduladamente rugbística: “Depende, pues, el acierto en la existencia de la riqueza de posibilidades con que avanzamos por ella. Cada *golpe* que en ella recibamos debe ser sólo un excitante para nuevos *ensayos*”⁶.

⁵ *Ibid.*, p. 619.

⁶ *Ibid.*, p. 611.

[19]

SIMULACIÓN Y DISIMULACIÓN. LA EPISTEME POLÍTICA MAQUIAVELIANA

La actualidad de Maquiavelo resulta impactante hoy en día, cuando la política se supone alejada del “maquiavelismo” y se reconoce en cambio que los principios operantes y los conceptos básicos articulados por el secretario florentino penetran tanto la teoría como la acción política modernas.

La relectura de un magnífico ensayo sobre Maquiavelo, publicado por Miguel Pastor hace unos años⁷ pero escasamente conocido debido a la difícil distribución editorial, nos ha permitido reflexionar, obligados por la propia naturaleza de las cosas humanas, por la propia naturaleza humana, a un *ritornare indietro* al propio punto de partida de la concepción del Estado y del ejercicio de la política que supone Maquiavelo, con la proyección de la reflexión filosófica sobre la política que, desde la “cualidad de los tiempos” y el orden epocal contemporáneo, impele a pensar ontológicamente sobre la materia misma que ésta trata: el Estado. Porque no hay que olvidar, dejando de lado una mera concepción abstracta del Estado abierta a la pura especulación, que al hablar del Estado hay que hacerlo considerando el vínculo indeleble de éste con la *vida* de los hombres (ciudadanos) que organiza y dirige. Por ello, al releer el ensayo de Pastor, éste nos ha enganchado integrándonos de nuevo en la dinámica de sus tesis y en el despliegue de sus reflexiones, cuando desde el comienzo avanza el sentido de su obra reproduciendo en primera página una significativa cita de *El Príncipe* (cap. XVIII) tomada con maquiavélica astucia para incitarnos a pensar: “Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres”⁸. En este mismo capítulo de la conocida obra, concluirá Maquiavelo más adelante la necesidad de “colorear” esta naturaleza: “Se podría dar de esto infinitos ejemplos modernos y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han permanecido estériles por la infidelidad de los príncipes; y quien ha sabido hacer mejor la zorra ha salido mejor librado. Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran *simulador* y *disimulador*”⁹.

⁷ M.A. PASTOR PÉREZ, *El arte de la simulación. Estudio sobre ciencia y política en Nicolás Maquiavelo*, ORP (Col. Raigal n. 2), Sevilla, 1994. Véase del mismo autor: *Fragmentos de filosofía civil*, Kronos, Sevilla, 2001.

⁸ Citamos la traducción de Miguel A. Granada, Alianza Editorial Materiales, Madrid, 1981, p. 90.

⁹ “*Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore*”, *Il Principe*, cap. XVIII (trad. cit., p. 91; cursiva nuestra).

Es ésta una noción muy similar a la definición de la política como un *acto de simulación*. Mas, como muy bien entiende Pastor, Maquiavelo tiene mucho que decir para hoy, pero también *contra hoy*: véase sino el “*ritornare indietro*” que persigue la renovación y pretende eliminar la corrupción presente en la política porque está presente en la naturaleza humana. Ello conduce, ciertamente, a una reevaluación del concepto de *moralidad* maquiaveliana –tantas veces denostado y criticado– entendido como sinónimo de eficiencia y activismo, según el cual la actuación bajo el perfil político ha de tender a que los recursos se adecuen sabiamente al fin: en definitiva, el fundamento del proceso que es el Estado, donde la política ha de ser el modo de organizarlo y hacerlo funcionar. Esto es, como la vida misma, una lucha constante, donde prevalece para Maquiavelo la *energía*, en un sentido próximo a la *dynamis* aristotélica. Es un principio activo de eficiencia política, que se identifica con la capacidad de especificar los medios necesarios para un determinado fin y aplicarlos en su totalidad. En esta dimensión sobresale quien posee “energía”, quien posee la astucia (las leyes, propio del *hombre*) pero también quien detenta la fuerza (propia de la *bestia*); razón por la que “un príncipe” está “obligado a saber utilizar correctamente la bestia” y elegir entre la zorra y el león, porque la zorra no se protege de los lobos ni el león de las trampas, siendo “necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos”¹⁰. Esta conducta resolutiva viene marcada para Maquiavelo por la energía y la decisión más que como pura violencia; y genera además la peculiar relación maquiaveliana de la moral con la política: el secretario florentino no discute las normas de la moral, sólo constata que hay tanta diferencia entre la realidad de la vida y su planteamiento ideal, entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien deja de actuar llevado sólo “por lo que se debería” encuentra provocada su perdición y su aniquilamiento.

Éste es un punto de conexión con la actitud y la dirección desde la que Maquiavelo trataría también de construir una ciencia *para* el hombre *desde* el hombre, teniendo, pues, como punto de partida la propia naturaleza humana, con sus condiciones, límites, posibilidades y errores: el hombre necesita *ciencia* porque necesita un nuevo modo de explicar la realidad, de pensar y de *vivir*, un conocimiento ligado en *su proximidad* a las *concreciones de los ámbitos humanos*. Es más: en cuanto son los hombres quienes ordenan el curso de la historia, y por tanto de las cosas humanas y de los Estados; siendo el hombre el sujeto de la historia y dependiendo de él el *d e v e n i r* de las cosas en la política y en el Estado, el principio de la ciencia política radicará entonces en el conocimiento (ontológico y antropológico-histórico) de

¹⁰ Cfr. *El príncipe*, cap. XVIII (en trad. cit. pp. 90-93).

su naturaleza y de sus pasiones¹¹. Como también pensaría Vico más adelante, la política, la economía, la guerra, el derecho, la historia, el arte, la ética, la religión, etc., son ámbitos para construir conocimientos *desde* el hombre *para* el hombre. Las novedades epistémicas de Maquiavelo, llenas de contradicciones e incomprensiones muchas veces, quedan integradas en el contexto de realización de algo *nuevo* (*modernidad*), por diferencia con lo anterior. El campo conceptual de los términos que sirven para comprender la realidad se ensancha pero también se solapa y yuxtapone con el anterior del paradigma medieval, adquiriendo nuevos significados desde los que se trata de *construir* un mundo nuevo para el nuevo hombre (renacentista: el hombre renacido) que vive en diferentes y nuevas condiciones sociales, económicas, éticas, artísticas, técnicas, científicas, etc. En la antesala de la Modernidad –que supondría el Renacimiento– persiste la actitud antigua de perseguir la realización social o política *buena* y de racionalizar o teorizar sobre ella. Pero con Maquiavelo, como nos desvela Pastor, lo que cambia es el propio proceso de realización y el concepto mismo de la *política*, concebida ya como una técnica de riguroso profesionalismo ligada a la observación –sin prejuicios– de los nexos causales y, por tanto, desvinculada de la ética en cuanto ésta se sitúa más allá de la eficiencia política (dotada esta última de reglas y moralidad particulares). Lo que se busca, por tanto, desde la pretensión maquiaveliana, es que una realización *buena* sea identificada a *eficaz* porque no se puede dar bondad sin eficacia o eficacia sin bondad, puesto que el fin es la realización de la libertad individual que necesita y exige lo social, “*lo stato*”, medio que se convierte en verdadero fin en sí mismo.

Desde esta perspectiva, resultado muy acertado que un análisis serio de la obra maquiaveliana revalorice la expresión de términos que hacen surgir la nueva política: frente a la *fuera* como violencia que rompe el orden social y se contrapone al bien común están la *astucia*, la habilidad para saber moverse en una realidad perpetuamente cambiante y el complejo de normas que aseguran el buen desarrollo de la vida social (la ley); frente a la *crueledad* está la *piEDAD*; frente a la *ambición* la *prudencia*; frente a la “*virtù*” la *fortuna*; concepciones todas con nuevos significados en los que queda asumido el modo en que éstos se sustentan y llenan de contenido con un nuevo campo semántico que pasa por las nuevas condiciones sociales, económicas y científicas que redefinen al hombre: la cultura humanista del Renacimiento es el sustrato a partir del cual y sobre el cual cobra y tiene sentido la *nueva política*. Los cambios que se producen informan el nuevo saber y éste, a su vez, sirve para asentar una nueva forma de ver, entender y actuar en ese nuevo mundo emergente.

¹¹ Cfr. M.A. GRANADA, *Maquiavelo*, Barcanova, Barcelona, 1981, p. 108 y 111.

El estudio de Pastor nos induce a plantearnos que es posible decir algo nuevo sobre Maquiavelo; que éste puede ofrecer aún mucho a la política; y que sigue siendo una actividad de impacto necesaria teorizar sobre el Poder. A la vez, la obra de Pastor –estructurada de principio a fin con rigor metodológico y sin sentimentalismo histórico– nos convence con su fuerte persuasión epistemológica: se tiene confianza (conocimiento confiado) en la validez y en las posibilidades de la ciencia que se trata de estudiar, la *ciencia política* (de ahí su propia perspectiva y su propuesta –dirigida a filósofos y a políticos, ambos en activo– de paso atrás, de *ritornare indietro* a Maquiavelo, como éste mismo hiciera en su crucial momento epocal). Ya lo que se nos incita e invita no es a otra cosa que a un volver a retomar la –quizás algo olvidada o en la actualidad dejada en manos ajenas al filósofo– reflexión ontológica sobre el tema pulsante del Poder, vinculando esta reflexión racional con la fundamentación epistemológica y con el tratamiento histórico.

Vemos en esta asunción una motivación viquiana para estudiar a Maquiavelo: comenzar, como propone Vico, desde el principio en vez desde lo dado y aceptado, iniciarse en los comienzos de la materia objeto de estudio para hallar en la propia naturaleza de la teorización maquiaveliana su pertinente línea de reflexión ontológica sobre el Poder. Esta motivación implica, a veces de forma consciente y otras no, una cierta “gramscianización” en los postulados de partida, pues sin desligar a Maquiavelo del pensamiento político se le vuelve –en cambio– hacia la reflexión filosófica. Así, por ejemplo, la conclusión respecto al problema de la *ciencia política* se consigue historizando el problema mismo: el “punto de partida y la intención” que guían el estudio son “el convencimiento y afirmación de que Maquiavelo hace ciencia, ciencia política, y que con su obra se inaugura e instaura [...] la ciencia política en sentido moderno y, podríamos decir, riguroso”¹². Se procede de este modo, a través de Maquiavelo como paradigma, a una reflexión estructuralógica en torno a la constitución epistémica y al significado teórico; de tal manera que, a través del replanteamiento epistemológico, se apunta a pensar el objeto mismo: el Poder, el Estado. ¿Qué es entonces la *ciencia política*? “Ciencia del Poder y ciencia del Estado en cuanto éste es la encarnación máxima del poder”¹³.

Aprendemos con todo ello, que Maquiavelo ha de ser para nosotros siempre una excusa, cuando no una puerta de entrada, para reflexionar directamente sobre el Poder. Porque eso mismo es lo que hacía el Secretario flo-

¹² M.A. PASTOR, *op. cit.*, p. 175.

¹³ *Ibid.*, p. 10.

rentino sobre la base de las antiguas teorías. Podemos aprender de Maquiavelo también cómo trascender un hecho histórico y su época (y en este caso Maquiavelo y el Renacimiento) para entrar en el objeto mismo de la materia, teorizar sobre el poder en su esencia y ser (*relación de dominio*)¹⁴.

Maquiavelo hizo ciencia política siguiendo los patrones convencionales de su tiempo pero también usando patrones no-convencionales del conocimiento, consolidando el campo de conocimiento político desde el que la tradición ha continuado hasta hoy investigando el mundo colectivo y social. En este sentido, la actividad de Maquiavelo está llena de los componentes básicos de lo que en la actualidad se suele llamar conocimientos científicos¹⁵. La *episteme* instaurada por el Secretario “lleva al análisis necesario de los dos conceptos básicos sobre los que parece girar la constitución de un verdadero conocimiento científico claro y preciso: *Poder y Estado*”, que está en serie con la moderna “ciencia política” actual (entendida por unos como “ciencia del Poder” y por otros como “ciencia del Estado”)¹⁶.

No sólo la moderna ciencia política (o la política como *episteme*) sino también la historia misma del Estado moderno comporta, de algún modo, la historicidad de buena parte de la teorización y concepción política del Secretario. Teorizar sobre Maquiavelo resulta en buena medida reflexionar sobre el Estado actual; pero a su vez, volver sobre Maquiavelo implica que aún no hemos respondido plenamente a una interrogación esencial: ¿es

¹⁴ “La estructura política no es, pues, sino el almacén racional y legal del poder. De aquí que el fundamento, el origen, la fuente y la referencia última de todo conocimiento que tenga pretensiones de rigurosidad, sistematicidad, universalidad y validez, es decir, que pretenda ser científico, deberá ser, en última instancia, un conocimiento que verse sobre el Poder. La política como ciencia que trata sobre las formas de organización y relación social intentando introducir la racionalidad, hunde sus raíces en una teoría del Poder, siendo, en definitiva, el intento de justificar científica y racionalmente una *relación de dominio* (esencia y ser del poder, pues en el ejercicio del poder, la sumisión de unos a la voluntad de otros, es inevitable) entre individuos organizados colectiva y socialmente” (M.A. PASTOR, *op. cit.*, pp. 41-42). Relación que es, en sí, absolutamente irracional; de lo cual era consciente Maquiavelo, como también de que la política en cuanto ámbito de conocimiento intenta someter epistemológicamente ese carácter irracional siempre presente en la relación social; cosa que Maquiavelo, en su actividad de científico, intenta demostrar “que es posible, necesario y lo mejor” (cfr. *ibid.*, p. 42 y p. 180).

¹⁵ A saber, y básicamente: “un elemento práctico y un elemento teórico que aunados esencialmente bajo una forma técnica son capaces de producir un tipo específico de *episteme* que sirve para analizar e interpretar el mundo social y que responde *objetivamente* a su constitución” (*ibid.*, p. 175).

¹⁶ *Ibid.*, p. 177. Y aunque ésta no estuviera en fase con la propuesta propiamente por Maquiavelo, el estudio de Pastor continuaría siendo efectivo y clarificador a tenor de tres razones fundamentales: 1) que la de Maquiavelo fue una explicitación paradigmática de la práctica política y de la comprensión y explicación científicas de ésta, la cual ha colaborado por extenso en la formulación de la política moderna y en los planteamientos en torno a su ciencia por igual; 2) porque esa explicitación *ha incidido* real e históricamente en la configuración del proceso; 3) que de la ciencia política (ligada desde su origen al surgimiento y expansión del tipo histórico de sociedad que llamamos burguesa) más que intentar una definición precisa, cosa que indicaría que su dominio de competencia estaría plenamente estudiado y reduccionistamente determinado, cabe mejor “intentar delimitar una *noción concreta, objetiva*”, que no es lo mismo que una definición.

posible hacer de la política –superando la perspectiva eminentemente práxica de actuación– una ciencia teórica, un saber epistémico? Parece acertado responder afirmativamente. No sólo el político o el filósofo, sino también el ciudadano inquieto por saber a qué atenerse, deberían evitar acomodarse en la crítica fácil a los elementos de disolución y/o transformación de la *realidad política* o a los modelos de Estado o a las formas de gobierno, para plantearse raigalmente pensar la esencia misma del Estado y los elementos que lo mantienen. Esta terapia epistémica empuja a que el hombre que vive bajo o dentro (¿?) del Estado deje de acostumbrarse a vivir en él como bajo una concha protectora e incuestionable sin plantearse su *realidad humana* por excelencia. La vida civil nos obliga a repensar los pilares que soportan los problemas centrales de la interpretación filosófica-política del Estado y de las propias concepciones del Estado, porque éste se mantiene dominante a fuer de ellas. El filósofo-político debe tratar de alcanzar el nivel de *teórico del poder* u ontólogo del Estado, de modo que, sin abandonar nunca su perspectiva teórico-práxica, lleve también a la práctica la estrategia *disimuladora* que le permite tener presente el ámbito práxico en su reflexión teórica y fundamentar la teorización en la argumentación práxica.

No es Maquiavelo sino Vico a quien recordamos ahora, retomando un texto del *De Nostri Temporis Studiorum Ratione* (1708) donde el napolitano argumenta que el hombre no puede *formarse* solamente en la razón y en la crítica, porque entonces resultará incapaz de captar la polifacética y múltiple variedad de aspectos, siempre cambiantes, en las relaciones sociales. Los asuntos sociales y civiles no se dejan reducir a un monismo veritativo. La ciencia, en este caso, consistirá en un conocimiento práxico (derivado de la experiencia social, civil y política), tal que la *prudencia*, la práctica prudente basada en la sabiduría práxica, será la única que permita aprehender medios adecuados para lograr nuevos fines, a veces ocasionales, desconocidos o imprevistos. La práctica de la prudencia en la vida civil requiere, pues, un conocimiento para que el hombre no tenga necesidad de retirarse de la vida política. “Y, en lo que atañe a la prudencia de la vida civil, al ser las dueñas de los asuntos humanos la ocasión y la elección, que son muy inciertas, y guiarlas, como ocurre las más de las veces, la simulación y la disimulación [*simulatio et dissimulatio*], cosas muy falaces, quienes se preocupan de una única verdad difícilmente alcanzan sus puntos medios, y aún más difícilmente sus límites; y frustrados en sus propósitos y burlados por los ajenos, con muchísima frecuencia abandonan”¹⁷.

¹⁷ *De nostri...*, cap. VII. En G. VICO, *Opere filosofiche*, a c. de P. Cristofolini, cit., p. 811. Citamos la traducción española de Francisco Navarro Gómez, en G. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La anti-quisima sabiduría de los italianos*, cit., p. 93.

No es nuestra intención tirar piedras sobre nuestro propio tejado. Pero cuesta no reconocer que en esta época de penuria para la filosofía quienes vivimos del “asunto” filosófico (del *meta-relato* artificioso y engañado en buscar la verdad, a decir de posmetafísicos que prefieren ejercer de *nihilorelatistas* –como bien ha criticado Manuel Barrios Casares–), o nos vemos obligados más a recrear un papel de honorable sabedor y opinador de todo lo habido y por haber (“pantólogos” ha sido definida y descrita acertadamente esta tipología por José Villalobos) que a ejercer la propia condición de indagador de lo que hay; o bien tenemos que fingir un *status* a medias entre el academicismo universitario y el ensayismo independiente (independiente de los “novismos”, que no de la vida ni la realidad).

Cierto que la competencia obliga al fingimiento. El periodista inteligente y el ingenioso comentarista y/o tertuliano en medios audiovisuales ejercen de *filósofos*: interpretan la realidad cotidiana, instantánea y efímera, como exige el espíritu de este tiempo acelerado (capaz de vivir colgado del trepidante ritmo del cambio de las Bolsas, de los coeficientes del precio del dinero, de los jaques nacionalistas, de las guerras relámpago e “inteligentes”, o de los megahertzios de la navegación virtual) y exigente de vertiginosa inmediatez (el tren más rápido, el automóvil más veloz, el teléfono móvil como ontológico siempre “estar-ahí”, el casi decadente fax frente al super email que ha hecho de la artificiosa @ [entiéndase “at”: *en*] el bifronte carácter instrumental necesario para vivir comunicado, la utopía del relativismo anárquico –pero condicionada a la velocidad y al conformismo de la aceleración– que se teje en Internet como una red en la que quedaremos colgados cual peces boquiabiertos esponjándonos cómodamente ante la ilusión de un saber universal y de la conquista enciclopédica del saber). Todo ello bajo el dogma de los megahertzios que instaura el “procesador” como una nueva facultad imprescindible para ser humano, desplegándose en la afianzada cultura del *klinex* y su criterio de usar y tirar. Ya no bastaría con que Galileo susurrara arrodillado que, a pesar de todo, el mundo se mueve: más que otra cosa, corre. ¿Y a qué esta diatriba sobre la ya conocido? Pues a justificar que, por raro que pudiera parecer, la sociedad, la gente, el mundo, exige que el filósofo *interprete*, e incluso –como pretendía aquel clásico alemán– transforme la realidad, pero *al instante*, conforme al signo de los tiempos. Por eso el periodista, que trata con la noticia (o sea, “lo conocido”), que vive la com-

presión del momento, se hace –incluso sin pretenderlo– sujeto de esta demanda. El periodista hace filosofía de consumo (se consume al instante), y le ha sido otorgado en nuestro tiempo el papel de fenomenólogo de la vida cotidiana y de la razón tecnológica, aunque hable de *lo cierto* sin remisión a *lo verdadero*. ¿Y qué ocurre con el filósofo? Que, a su vez, se dedica a hacer crónica y comentario, al periódico y a la revista, a la conferencia de salón y la sentencia televisiva. Estampa obsoleta donde las haya y vestigio, si queda alguno, de la Modernidad donde se consumaron las últimas y grandes figuras. Hoy, la filosofía (*episteme*) corre la suerte de reducirse en parcelas de la Ciencia (una modalidad de la moderna pretensión unificacionista aún no rendida), bio-filosofía, eco-, tecno-, ciber-, etc.; o de momificarse en su historia (mera Historia de la Filosofía y de la Ciencia); o de diluirse en género literario (ejercicio posmoderno). El caso es que, entre tanta confusión, no queda tiempo para el pensar profundo y radical, para la reflexión fundamental y el saber por aquilatación (como decía Ortega, a diferencia de la ciencia la filosofía no es un saber por acumulación). Y mucho menos queda tiempo para pensar el pensamiento (aquella hegeliana pretensión de esgrimir ciencia de la experiencia de la conciencia).

La cosa preocupante es que el filósofo se convierte necesariamente en un “fingidor”, como el poeta y su ser de heterónimos. Como las brujas, éste tiene los ojos postizos –según afirmaba de ellas Plutarco de Queronea–: se los quita y pone cuando conviene, husmea e indaga lo que quiere ver, y cuando no interesa se los saca de las cuencas. De este modo, de convertirse en fingimiento pasa la filosofía a diluirse en la impostura. Pero en parte es culpa de la velocidad que la realidad adquiere hoy día; nunca había rotado el mundo tan aprisa que pudiera salirse de su eje. Y ya se sabe que el pensamiento filosófico requiere madurez y calma; que la filosofía es volver del revés la realidad para hacer *superficial* lo profundo; y que además avanza *retrocediendo* (buscando siempre un *principio* que lo sea más). Pero no siendo éste un tiempo para contemplaciones, habrá que pensar qué hacer; y pensarlo deprisa; porque también la razón se desorbita y porque también la filosofía –en cuanto un hacer humano– es una realidad en transformación. *Eppur si muove*. Tal vez sea ésa la tarea que debiera abordarse al momento: ¿qué hacer con la filosofía?; o tal vez haya que declarar al filósofo especie en vías de extinción. También nos queda esperar de él la valentía de volver al pensamiento reposado y la reflexión serena, al propio *genus dicendi* filosófico –y a la indagación de por qué las cosas son como son, y no simplemente qué son y cómo–, aunque sea de modo impopular y contra la corriente. Y todo ello

ÍNDICE DE NOMBRES

sin necesidad de tener que fingir, en este caso, aquello que –como decía Ortega– suele esperar la gente de un filósofo: el ser taciturno vestido de negro y con caspa sobre los hombros. “¡Tras veinticinco siglos de adiestrarlos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*!”¹⁸. Comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual..., o fingir que lo hacemos. Ésa es la cuestión perentoria. Ése es el dilema para la filosofía destinada hoy a habitar en cada uno de nosotros, en tiempos de marejada y galerna para la razón filosófica; a pesar incluso de no perder la esperanza de que –como dijera el humanista Vives–: “Sufre tormenta algunas veces la verdad, pero no naufraga”¹⁹.

- Abellán, J.: 42.
 Abellán, J.L.: 79-81.
 Adler, A.: 61.
 Adorno, T.: 100.
 Agamben, G.: 100-101, 103.
 Agrimi, M.: 8.
 Agustín [San]: 97.
 Annan, N.: 43.
 Apel, K.O.: 9.
Apolo: 32n.
Aquiles: 32n.
 Arendt, H.: 101.
 Aristóteles: 72.
 Arquíloco: 45.
 Auerbach, E.: 8.
 Badaloni, N.: 71n.
 Badillo O'Farrell, P.: 10n, 14n, 35n, 43n.
 Barrios Casares, M.: 10n, 114.
 Baudrillard, J.: 91.
 Baumgarten, A.: 89.
 Beaufret, J.: 21.
 Benjamin, W.: 101.
 Berlin, I.: 9, 10, 15, 16, 32n, 35n, 42-46, 87, 93.
 Bermudo, J.M.: 12n, 46, 47n.
 Betti, E.: 9.
 Bleuner, E.: 63.
 Blondel, M.: 18.
 Bocado Crespo, E.: 10n, 35n, 43n.
 Boturini, L.: 9.
 Brancusi: 49.
 Birmont, J.: 91-92, 93.
 Bruni, L.: 17, 24, 28.
 Bruno, G.: 69-72.
 Burckhardt, J.: 59.
 Cacciatore, G.: 76n.
 Cacho Viu, V.: 82.
 Calderón de la Barca, P.: 30n, 31n.
 Campanella, T.: 69.
 Camps, A.: 12n.
 Carlos V: 73.
 Carner, J.: 12n.
 Cassirer, E.: 9, 22.
 Celan, P.: 89.
 Cesarotti: 8.
 Cicerón, M.T.: 17.
 Ciliberto, M.: 71n.
 Ciorán, E.: 49.
 Comte, A.: 9.
 Condorcet: 44.
 Conti, A.: 8.
 Copérmico, N.: 70, 72.
 Cristóbal [Colón]: 10.
 Cristofolini, P.: 33n, 39n, 113n.
 Croce, B.: 8, 12, 15, 48, 69, 77-78, 93n.
 Cuoco, V.: 9.
 Cusa, N. de [cusano]: 55, 71, 72.
 d'Ors, E.: 49.
 Dante Alighieri: 24.
 De Angelis, P.: 9.
 Degérando, J.: 9.
 Deleuze, G.: 91.
 Descartes, R.: 8, 24, 34, 93, 97.
 Díaz Urmeneta, J.B.: 43n.
 Diderot, D.: 74.
 Dilthey, W.: 27, 69, 74-77, 93n.
Dionysos / Dionisios: 59, 60.
Don Juan: 57n.
 Donoso Cortés, J.: 8.
 Dumézil, G.: 49, 57, 58, 60.
 Erasmo: 69, 72-73.
 Eliade, M.: 49-56, 57n, 58, 60.
Faetón: 32n.
Fausto: 57n.
 Ferraris, M.: 88.
 Filangieri, G.: 9.
 Foucault, M.: 101.
 Freud, S.: 20n, 56, 61, 62, 63.
 Fuentes, C.: 10.
 Gadamer, H.-G.: 9, 74, 75, 76, 77.
 Galileo Galilei: 69, 70, 93, 114.
 Gaos, J.: 21n.
 Garcilaso de la Vega: 83.
 Garin, E.: 70, 71n.
 Giuliani, A.: 87.
 Givone, S.: 88.
 Goethe, J.W.: 9, 40, 65, 76.
 Gómez Ramos, A.: 76n.
 González García, M.: 12n, 15n, 47, 48.
 González Vicén, F.: 47.
 Gracián, B.: 28-30.
 Granada, M.A.: 71n, 108n, 110n.
 Grassi, E.: 9, 15, 17-27, 39n, 41, 54.
 Guattari, F.: 91.
 Gutierrez Girardot, R.: 21n.
 Habermas, J.: 90, 92.
 Hamann, J.G.: 9, 42.
 Hardy, H.: 45.
 Harrison, Th.: 88.
 Hazard, P.: 13.
 Hegel, G.W.F.: 24, 26n, 45, 76, 77, 97.

¹⁸ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, cit., vol. VI, p. 55.

¹⁹ J.L. VIVES, *Introducción a la sabiduría*, XIII, 491 (Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1977 5ª ed., p. 96).

- Heidegger, M.: 17-19, 20-24, 25, 26, 52, 74, 75-76, 77, 80, 89.
 Helvétius: 44.
 Heráclito: 23.
Hércules: 58.
 Herder: 9, 27, 42-46.
 Hidalgo-Serna, E.: 10n, 18, 20n, 24n, 25, 28n, 29, 30n, 31, 65n.
 Holbach, P.H. de: 44.
 Hölderlin, J.C.F.: 57, 76.
 Homero: 13, 37, 40.
 Horkheimer, M.: 9, 15.
 Husserl, E.: 98.
 Ingengo, A.: 71n.
 Imaz, E.: 76n, 78.
 Ionescu: 49.
 Irigaray, L.: 91.
 Isidoro de Sevilla: 64.
 Isler-Kerényi, C.: 59n.
 Jacobi, F.H.: 9.
 Jaeger, W.: 22, 49, 59.
 Jahanbegloo, R.: 44n.
 Janet, P.: 63.
Job: 63.
 Joyce, J.: 10, 20n.
 Jung, C.G.: 49, 52, 57n, 58, 61-64.
 Jünger, E.: 7, 14.
Júpiter: 25, 61.
 Kant, I.: 24, 93, 97.
 Kepler, J.: 70.
 Kerényi, K.: 49, 57-60, 63, 64.
 Kerényi, M.: 59n.
 Kitagawa, J.: 56n.
 Kobau, P.: 88.
 Kovacsics, A.: 59n.
 Kristeller, P.: 22.
 Kristeva, J.: 91.
 Lacan, J.: 91.
 Landino, C.: 24.
 Lassalle, F.: 9.
 Latour, B.: 91.
 Leibniz, G.W.: 76.
 León, M.: 59n.
 Leopardi, G.: 89.
 Lessing, G.E.: 76, 96.
 Lessing, H.-U.: 76n, 77.
Lino: 32n.
 Lupasco: 49.
 Lyotard, F.: 91, 100.
 Maquiavelo, N.: 44, 108-113.
 Marassi, M.: 10n, 18n, 24n, 65n.
 Marías, J.: 76n, 81.
 Martínez Bisbal, J.: 12n, 15n, 47, 48.
Mars [Marte]: 61.
 Marx, K.: 9, 20n, 42n, 56, 86n.
 Mate, M.R.: 23n.
 Mayans, G.: 9.
 Michelet, J.: 8, 9, 12.
Minerva: 32.
 Miniaty, A.M.: 47.
Mitra Varuna: 61.
 Mocenigo: 69.
 Montesquieu, Ch. [de Secondat]: 8.
 Mooney, M.: 35n, 86n.
 Moya, C.: 76n.
 Muratori, L.: 29.
 Navarro Gómez, F.: 7n, 15n, 36n, 38n, 113n.
 Newton, I.: 93.
 Nicolini, F.: 33n.
 Niebuhr, B.G.: 9.
 Nietzsche, F.: 56.
 Nizolio, M.: 17.
 Novalis: 76.
 Olmedo Román, J.: 5.
Orfeo: 32n.
 Ortega y Gasset, J.: 5, 10n, 16, 18, 27, 43, 49, 52, 65-68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 78-82, 93n, 97, 98, 99, 101, 105-107, 115, 116.
 Otto, R.: 55n.
 Otto, S.: 26n.
Pan: 32n.
 Pastor Pérez, M.: 108-111, 112n.
 Patrizi, F.: 70.
 Pauli, W.: 63.
 Petrarca, F.: 17.
 Pinton, G.: 82.
 Piovani, P.: 16.
 Platón: 52, 70, 97.
 Plutarco de Queronea: 115.
 Pöggeler, O.: 74.
 Poliziano, A.: 24.
 Pons, A.: 18n.
 Puglisi, G.: 88.
 Puig de la Bellacasa, R.: 73.
 Quasimodo, S.: 83.
 Quevedo, F. de: 87.
Quirinus: 61.
 Radin, P.: 64.
 Rados: 48n.
 Ramus, P.: 17.
 Ratto, F.: 83, 84n, 86.
 Rawls, J.: 90.
 Ricoeur, P.: 74, 77.
 Ritter: 74.
 Roces, W.: 59n.
 Rocquet, C.H.: 56n.
 Rodríguez Tous, J.A.: 98n.
 Salutati, C.: 17, 24.
 Savigny, F.K. v.: 9.
 Schelling, F.W.: 58, 89.
 Schleiermacher, F.E.: 76, 97.
 Schmitt, C.: 101.
 Serres, M.: 91.
 Sevilla Fernández, J.M.: 7n, 10n, 65n, 84n.
 Sokal, A.: 91-93.
 Spinoza, B.: 47n.
 Stuart Mill, J.: 9.
 Tagliacozzo, G.: 35n, 82-83, 84n, 85-87.
 Todorov, T.: 11.
Ulysses / Ulises: 10.
 Valiente Malla, J.: 50n.
 Valla, L.: 17, 24.
 Varrón, M.T.: 17.
 Vassallo, A.: 71n.
 Vattimo, G.: 88.
 Verene, D.P.: 20, 35n, 86n.
 Verdirame, R.: 47.
 Verri, A.: 87.
 Veytia, M.: 9.
 Vico, G.: 7-17, 18, 19-20, 24-33, 34-41, 42, 43, 44-48, 51, 57, 58, 65-68, 72, 77, 82-87, 89, 93n, 97, 102, 110, 113.
 Villa, R. de la: 12n, 46.
 Villalobos, J.: 10n, 65n, 114.
 Virilo, P.: 91.
 Vitiello, V.: 26n.
 Vives, J.L.: 17, 29-31, 34, 72, 116.
 Voltaire [F.M. Arouet]: 8, 31, 44.
 Voronca: 49.
 White, H.: 9, 86n.
 Wilhelm, R.: 63.
 Wittgenstein, L.: 89.
 Wolf, C.: 9.
 Xirau, J.: 59n.
 Yates, F.A.: 71n.
 Zambrano, M.: 52.

COLECCIONES MÍNIMA DEL CIV y NUEVA MÍNIMA DEL CIV

Edición digital autorizada para el Centro de Investigaciones sobre Vico (<http://www.us.es/civico>).

Esta versión digital se provee únicamente con fines académicos y educativos, restringidos a consulta y lectura. Al amparo de la Ley y por derecho del autor, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada o transmitida por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético, electro-óptico, o de cualquier otro tipo. Cualquier reproducción (fotocopias, reproducción electrónica, etc.; incluyendo la reedición impresa y/o en libro, revista, etc., en soporte electrónico, CD, o cualquier otro medio) destinada a otros fines distintos de los indicados (o sea, consulta y lectura) deberá obtener por escrito el permiso correspondiente del autor o del titular del © o en su defecto del director de la colección.

Edición para Internet preparada por José Manuel Sevilla Fernández.

La edición revisada en formato PDF es reproducción de la edición original en papel: JOSÉ M. SEVILLA, *Tramos de Filosofía*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2002 (ISBN 84-86273-62-5).

Todos los derechos reservados.

© del autor: José M. Sevilla Fernández, 2002, 2005.

e-mail: sevilla@us.es

© de esta edición-e Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005.

e-mail: sevilla@us.es, mpastor@us.es.