

II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA

HÉRCULES REBASADO. MONTANO Y VICO ANTE EL NUEVO MUNDO

Luis Durán Guerra
(Universidad de Sevilla)



El propósito de este trabajo es examinar la interpretación que Montano y Vico formularon del descubrimiento del Nuevo Mundo. El trabajo comienza con un estudio sobre el viaje de descubrimiento como metáfora de la autoafirmación del hombre moderno. Luego se analizan las concepciones de Montano y Vico sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo. La conclusión es que la “*philosophia biblica*” y la “*ciencia nueva*” contienen dos concepciones del humanismo diferentes.

PALABRAS CLAVE: Arias Montano, Vico, Nuevo Mundo, Modernidad, humanismo bíblico, humanismo civil, H. Blumenberg, C. Sánchez Rodríguez, G. Mazzotta.

The aim of this paper is to examine Montano's and Vico's interpretation of discovery of the New World. It begins with a study on the journey of the discovery as a metaphor of the modern man's self-assertion. After that, Montano's and Vico's views on the discovery of the New World are analyzed. The conclusion is that the “*philosophia biblica*” and the “*new science*” embrace two different conceptions of humanism.

KEYWORDS: Arias Montano, Vico, New World, Modernity, biblical humanism, civil humanism, H. Blumenberg, C. Sánchez Rodríguez, G. Mazzotta.

chi vuol por termine agli umani ingegni?
(Galileo, *Lettera a D. Benedetto Castelli*, 1613)

*There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.*
(Shakespeare, *Hamlet*, Acto I, Escena V)

“Antes, o después, o al mismo tiempo que robaba al rey Gerión sus ganados, Hércules abrió el camino de los griegos hacia el océano tenebroso e ignoto. Quiere la leyenda que Hércules separó las

tierras de Europa y de África, hasta entonces unidas o quizá confundidas. Calpe y Abila. Gibraltar y Ceuta. Las columnas (¿dos o cuatro?) de Hércules. El Hércules que llega hasta Tartessos, pero también hasta el Jardín de las Hespérides, al otro lado, a robar sus manzanas. Estas columnas guían la navegación, le dan seguridad al marinero. Son un nuevo alfabeto, son señales, signos. Los signos de la civilización. Cuando las columnas sustituyen a los árboles. El mármol, o el bronce, a la madera”.¹

* * *

1. El viaje de descubrimiento como metáfora

A pesar de las críticas, salvo la honrosa excepción del humanismo retórico renacentista, al lenguaje figurado por parte de los filósofos modernos –a *metaphoris autem abstinendus philosophus*, dirá Berkeley–², un nuevo universo metafórico emerge en el horizonte de la recién estrenada Modernidad. A este respecto, las consecuencias de la revolución copernicana marcaron un hito que se extendió, por supuesto, más allá del campo teórico de la astronomía; pero no menos fundamentales para comprender la retórica de una época de descubrimientos son, por poner sólo un par de ejemplos eminentes, las expresiones de *terra incognita* y de *universo inacabado* “como metáforas de la conducta mundana moderna”.³

Para Blumenberg, la expresión *terra incognita*

“asume metafóricamente el resultado de la época de los descubrimientos, esto es, que ese ‘mundo conocido’ cuya constancia apenas se alteró durante milenios, y que sólo en sus bordes parecía tener aún ciertas zonas de desconocimiento, se mostraba finalmente como sólo un pequeño rincón de la tierra”.⁴

Si ya el descubrimiento del Nuevo Mundo y posterior proceso de asimilación del mismo extendieron una veladura de fantasía sobre la realidad histórica,⁵ no menos puede afirmarse sobre las, eso sí, *tardías* consecuencias espirituales de la gesta de Colón para la conciencia europea. América es aquí sinónimo de lo aún no hollado, de la apertura fenomenológica, si nos es permitido decirlo, del horizonte histórico del hombre. Ahora bien, una historiografía eurocéntrica habría sido la responsable de que se valorase más, ciertamente, “el impacto de Europa en el mundo [...] que el impacto del mundo en Europa”.⁶ Hasta 1845, en efecto, con el *Kosmos* de Humboldt, no se intentó considerar “en cierta manera lo que la aparición del Nuevo Mundo había significado para el Viejo”.⁷

Tanto la *terra incognita* como el “universo inacabado” sirven para ilustrar, sobre todo, la función pragmática de la metafórica de la Modernidad. Ambas ‘trabajan’ en una misma dirección: orientando actitudes, comportamientos y formas de

estar en el mundo. La “tierra incógnita”, en cuanto metáfora de lo desconocido que nos aguarda en cualquier campo del saber, y el “universo inacabado”, en cuanto metáfora de lo que nos queda siempre por hacer. Ambas presuponen o “determinan” –¿quién podrá decidirlo?– una ontología abierta opuesta al mundo cerrado, por absolutamente acabado, de la antigua cosmovisión. Pero una prueba de la resistencia del espíritu humano a la hora de asimilar la novedad puede apreciarse, acaso, en lo tarde que se desecharon, a contracorriente de los nuevos conocimientos, las concepciones relativas al Viejo Mundo y a la antigua cosmología.

Un ejemplo de lo que decimos sobre esa ‘resistencia’, en relación al descubrimiento de América, podría ser el siguiente. El Nuevo Mundo, al revelar la existencia de una *terra incognita*, tenía necesariamente que entrar en conflicto con la toponimia descrita por la geografía bíblica. En efecto, ¿cómo hablar de lo que la Biblia no menciona explícitamente? Guicciardini lo comprendió con toda claridad:

“Esta empresa descubridora, no sólo ha hecho reconsiderar muchas afirmaciones de los escritores anteriores sobre cosas terrenas, sino que ha provocado cierta inquietud entre los glosadores de las Sagradas Escrituras...”⁸

Pues bien, entre esos glosadores, y no por cierto que a título de figura menor, se encontraba el no por más elogiado mejor conocido Benito Arias Montano (1527-1598). Precisamente es en un breve tratado que no pasa de once páginas del *Apparatus* de la *Biblia Sacra* (1569-1571), más conocida como la Biblia Políglota de Amberes o *Biblia Regia de Arias Montano*, tachada de “monumento de la Contrarreforma”,⁹ donde Montano trata de compaginar el descubrimiento del Nuevo Mundo con aquella divina geografía de su Libro. La Escritura tenía que aludir así, necesariamente, a América, de modo que el topónimo bíblico, Ofir, por poner un ejemplo, no sería en realidad sino la recién “descubierta” Perú. Nada nuevo, pues, bajo el sol. Dice Montano en el prólogo de su tratado:

“El llamado Nuevo Mundo, descubierto hace poco por los navegantes españoles, se cree que por vez primera, ya era conocido por la Biblia y aquellas tierras fueron conocidísimas de los israelitas que llegaron hasta ellas muchísimas veces en sus navegaciones”.¹⁰

Montano incluso confecciona un mapamundi para su tratado y llega hasta el extremo –como dice Carlos Sánchez– de creer localizar “en América los últimos puntos señalados en el Génesis como límites de la dispersión humana hacia el Este”.¹¹ Para la mirada metaforológica que ve, retrospectivamente, en el descubrimiento del Nuevo Mundo poco menos que el emblema de la legitimidad de la

Modernidad, esto no es otra cosa que medievalismo revestido de humanismo bíblico. Este absolutismo del libro en plena Modernidad imposibilitaría, en última instancia, que ésta se constituya en un hecho histórico legítimo. Si la Biblia es la que hace legible el mundo para Montano, es también la Biblia la que, como clave hermenéutica, nos revelaría la íntima unidad de su monumental labor poligráfica. Como nos advierte Carlos Sánchez taxativamente: “No hay nada que no esté en la Biblia y lo que no está en la Biblia no es nada para él”.¹²

La función pragmática del descubrimiento de una tierra desconocida, sin embargo, fue evidente incluso hasta para los que, con un acento algo distinto del de Montano, señalaron que el hallazgo había sido profetizado por las Escrituras. Veremos en seguida el texto de Poliziano en loor de Portugal así como la importancia de la circunnavegación magallánica para la autocomprensión en clave autoafirmativa del hombre moderno. Véase ahora con qué fuerza pragmática actúa lo que no deja de asimilarse a la fantasía de “la quimera del oro” sobre nuestro poeta y hebraísta Fray Luis de León, ese mismo para quien el descubrimiento había sido profetizado en el libro de Job:

“Un mundo nuevo apartado de nuestro comercio por medio de mares inmensos, no sabido ni aun de las aves, y escondido del todo a nosotros, hallará la diligencia y la osadía del hombre, y hallado, trastornará los montes de él, y barrenará las peñas, y calará los ríos, y sacará de sus entrañas no creíbles riquezas”.¹³

América como metáfora, ¡qué tema para el metaforólogo! La función pragmática de las metáforas relativas al descubrimiento del mundo acaso se resume, para sucesivas generaciones de aventureros, capitaneados sobre todo por los grandes descubridores portugueses, en un viejo proverbio marino que “vuelve a ejercer su dominio en las almas”¹⁴: *navigare necesse est, vivere non est necesse*. Los nuevos mundos así surgidos de la oscuridad gracias a la hazaña de Portugal (“la palanca de todos los descubrimientos”, en palabras de Zweig), que fuera anticipada por el sueño visionario de Enrique el Navegante, hizo que, en lo sucesivo, no se pudiera seguir apelando a las columnas de Hércules como metáfora del límite del mundo (*finis terrae*) entonces conocido y así lo expresó jubilosamente el humanista Poliziano:

“No solamente ha dejado detrás de sí las columnas de Hércules y apaciguado el océano enfurecido, sino que ha establecido al mismo tiempo la unidad del mundo habitado, que no podía realizarse. ¡Cuántas nuevas posibilidades y ventajas económicas, qué elevación del conocimiento y de confirmaciones de la antigua ciencia, hasta hoy desechadas como increíbles, se

nos prometen todavía! Nuevas tierras, nuevos mares, nuevos mundos –*alii mundi*– surgen de una oscuridad de siglos. Portugal es hoy el custodio y el centinela de un mundo más”.¹⁵

Un mundo cerrado (*nec ultra*) e incuestionado durante más de un milenio, a *Idade dos Mundos fechados* que durante siglos encontró en la *Geografía* de Ptolomeo su principal autoridad, se venía a pique, junto a su simbólica “geométrica” de fondo (*oceanum tenebrosum, non plus ultra, finis terrae*), puesto en entredicho esta vez no por otro sabio, como hará más tarde Copérnico en astronomía, sino por la aventura expedicionaria de unos pocos navegantes arrojados que sitúan a Portugal *na Abertura do Mundo*: es el caso de Gil Eannes, cuando en 1434 da la vuelta al cabo Bojador, demostrando su navegabilidad y a la vez la falsedad de fábulas, refrendadas por el paradigma ptolemaico, tales como las de que allí empezaba “el mar verde de lo misterioso” u otras semejantes; es el caso de Bartolomeu Dias, cuando en 1488, tras una penosa travesía, llega al Cabo de Buena Esperanza, descubriendo la existencia del anhelado paso entre los Océanos Atlántico e Índico y despejando así el camino para que Vasco da Gama llegue a la India en 1498, epopeya moderna cantada por el poeta Luís de Camões en *Os Lusíadas*; y es el caso también de esa segunda Odisea del hombre, esta vez verdaderamente histórica, como es la primera vuelta al mundo debida al genio del eximio navegante Fernando de Magallanes, rematada por Elcano en 1552. En efecto, la circunnavegación magallánica probaba definitivamente la esfericidad de la Tierra y, con ello, proporcionaba una razón más para la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) del hombre en la época de la imagen moderna del mundo:

“Porque con la medida del circuito de nuestro planeta, perseguida en vano desde hace mil años, la Humanidad adquiere una nueva idea de su capacidad, puesto que, con la magnitud del espacio ganado, se le revela, acrecentando su gozo y su valor, la propia grandeza”.¹⁶

No menos elocuentemente, un biógrafo de nuestro príncipe de los ingenios se ha referido a la circunnavegación magallánica en los siguientes términos: “Con la circunnavegación del globo el hombre cambia de mentalidad, supera el miedo milenario al *finis terrae*, cortado a pico sobre el vacío, aunque se encuentra metido –aterrado– en un círculo que rompen en nuestros días los viajeros espaciales”.¹⁷ La historia del descubrimiento del mundo es fundamental, pues, para comprender el sentimiento de euforia prometeica que embarga al hombre moderno así como el nuevo universo metafórico que le sirve de expresión (*mundus novus, alii mundi, mare incognitum, terra incognita, plus ultra...*). La interpretabilidad metafórica de un acontecimiento teórico como el copernicanismo, crucial para entender la meta-

fórica de la Modernidad, vino precedido por la metaforización de un acontecimiento histórico como es el de la era de los descubrimientos, no menos crucial para entender la historia espiritual del mundo moderno. La *época colombina* clausuraba así el espacio cerrado medieval poniendo rumbo al mar abierto de lo desconocido. Tal y como sostenía Sir Halford J. Mackinder, el padre de la geopolítica, en su célebre comunicación *The Geographical Pivot of History* (1904), ese período de exploración y expansión geográficas duraría nada menos que cuatro siglos. Por más que Blumenberg no se refiera a ello explícitamente, no debemos tener ningún reparo en reconocer que lo que se ha llamado “La ‘nueva faz de la Tierra’, como la expresión más completa de la actividad del hombre que sobrepasa el acontecer natural, se ha convertido ya aquí en metáfora de un proceso histórico-espiritual”.¹⁸ Pero la pregnancia metafórica del viaje de descubrimiento reside, sin embargo, en que esa expansión supone mucho más que una mera dilatación de las fronteras de la Humanidad. En palabras de Remo Bodei, que describe la metáfora del viaje moderno contrastándola con la relativa seguridad del viejo mundo unilateralmente interpretado por la Biblia:

“Ce qui caractérise en revanche l’homme moderne, c’est à nouveau le désir d’accomplir des voyages de découverte dans la *terra incognita*. Voyages de découverte, qui ne sont pas seulement les voyages géographiques dont ont convient aussi qu’ils inaugurent l’époque moderne –1492, la découverte d’une *terra incognita* par les Européens–, mais des voyages dans toutes les sens”.¹⁹

En todos los sentidos. Pues la metafórica del viaje de la Modernidad va más allá de un mero enriquecimiento de la conciencia de la verdadera hechura del mundo, de su auténtica forma y extensión. En efecto, lo que el viaje descubre no es sólo la *terra incognita*, sino al propio hombre, su mundo interior desconocido. Como prueba documental de lo que venimos diciendo me permito citar en su original portugués el siguiente texto de Hernâni Cidade:

“A Europa quinhentista era um mundo geográfico e espiritual simultaneamente enriquecido, ampliado e aprofundado para perspectivas e funduras jamais previstas. A dupla descoberta do planeta e do Homen, a que se refere Michelet, não era apenas a que revelara dois novos continentes, com a sua rica bordadura de ilhas e multiplicidade de raças, seguida pela que, através dos novos mundos, a cada passo topava desmentidos às alusões que sobre mil aspectos da natureza a fantasia concebera e logo os livros haviam estabelecido como verdades; era ainda a que no interior do homem –*opificium Dei*, que houvera até então escrí-

pulo de abrir à curiosidade da inteligência– se patenteava às audácias do escalpelo de Vesálio e se estendia ao misterioso mundo interior. Era natural que, por sob a superfície da consciência, onde a psicologia ensinada pela Escola entretinha o jogo meio artificial das facultades, poetas geniais como Shakespeare, romancistas como Cervantes ou ensaístas como Montaigne descubrissem mundos penumbrosos de complexidade e contradição”.²⁰

2. Montano, Vico y el Nuevo Mundo

Shakespeare, Cervantes y Montaigne son citados, junto a Camões, por este insigne historiador luso de la cultura como descubridores de *mundos penumbrosos de complexidade e contradição*. Pues bien, podemos preguntarnos ahora, aprovechando la vitalidad que los estudios viquianos han cobrado en Sevilla de la mano del Centro de Investigaciones sobre Vico (desde 1991), no sólo por la forma que tuvo el autor de la *Scienza nuova* (1744) de recepcionar el hecho histórico del descubrimiento de América,²¹ sino en un plano más metafórico, por el “mundo nuevo” intelectual que la obra del napolitano puso al descubierto así como por lo que hay de realmente “novedoso” en su ciencia. Pero no vamos a ser nosotros, cuando plumas infinitamente más autorizadas que la nuestra lo han hecho ya, empezando por la del propio Vico, los descriptores de la novedad de la ciencia viquiana. ¿Cómo interpretó, en cambio, Vico, “lo nuevo” aportado por la era de los descubrimientos al mundo moderno y en qué sentido pudo desempeñar un papel en la concepción de la ciencia nueva?

A diferencia de Montano, preocupado como estaba por hacer ‘encajar’ el descubrimiento de América en la geografía bíblica, minimizando así la novedad radical que supuso para la humanidad europea el encuentro con otro mundo, Vico, según Giuseppe Mazzotta, “capta lúcidamente la importancia teórica [de ese encuentro] para su ‘nuevo’ proyecto historiográfico”.²² Si ante la revolución geográfica innegable que el descubrimiento de un mundo más supuso para la inteligencia del orbe terrestre, Montano no puede por menos de atender curiosamente a la toponimia del Nuevo Mundo, teniendo necesariamente que “reinterpretar los datos de la Biblia desde la nueva geografía”,²³ lo cual le llevaría a identificar, como dijimos, Ofir y Perú, Vico, a casi dos siglos de distancia del frexnense, comprenderá que es la etnografía, y no tanto la geografía, la ciencia que sale verdaderamente *renovada* del encuentro de los europeos con los aborígenes del Nuevo Mundo. La relectura de la Biblia que motivó el descubrimiento de América en Montano, pues, sólo era un rodeo necesario para volver a leer a la luz de la revelación el hecho mismo del descubrimiento como un *redescubrimiento* que no podía ser “nuevo” bajo ningún concepto, y ello por la sencilla razón de que para un consumado escritor como el frexnense, no puede aparecer nada en el mundo que la ciencia bíblica no hubiera ya

registrado. La diferencia de perspectiva y enfoque sobre el descubrimiento de ambos humanistas, salvando la distancia del tiempo y de la formación de uno y otro autor, tan distintos y distantes, acaso no sólo venga dada aquí por la distinción metodológica viquiana entre historia sagrada e historia profana, matizada por el humanismo cristiano, integrador y ecumenista, de Montano, y que impide, en última instancia, que la ciencia del partenopeo tenga que avalarse masivamente a base de citas bíblicas, sino que el propio principio epistemológico del *verum ipsum factum*, según el cual el hombre sólo puede conocer lo que él mismo ha hecho, es de suyo más afín a una ciencia humana como la etnografía, rama de la antropología que estudia las costumbres de un pueblo, que a la geografía, la cual no deja de ser una ciencia natural que estudia el medio físico, *no creado por el hombre*, de la Tierra, se relacionen los seres humanos con ese medio, lo modifiquen o no. Pero ya sabemos que, para Vico, sólo Dios puede conocer la Naturaleza, es decir, lo que el hombre mismo no ha hecho por haberlo creado su divino autor, mientras que Montano concibe la segunda parte póstuma de su inacabado *magnum opus* como una *Naturae Historia* (1601),²⁴ especie de “gigantesca paráfrasis de los primeros capítulos del Génesis”,²⁵ una gran Suma de geología, física, botánica, biología y astronomía en la que “intenta explicar el mundo, los cielos, los astros, las plantas y los animales”,²⁶ y en palabras de Rekers, “obra de un fundamentalista que resuelve todos los problemas a la luz de un sistema basado en el texto literal de la Biblia”;²⁷ lo más opuesto, en principio, que pueda imaginarse a esa *teología civil razonada de la providencia divina* con la que se nos quiere presentar la novedad de la aportación teórica de Vico a la moderna filosofía de la historia. Compárese, por lo demás, el tipo de ciencias promocionadas en una y otra obra y nos haremos una idea de la diferencia de concepto entre el humanismo de Montano y el de Vico. Pues mientras el humanismo del sabio español es un humanismo cristiano, a fuer de bíblico, que privilegia principalmente el humanismo científico en la *Naturae Historia* a través de “ciencias de la naturaleza” del tipo de la geología, la física, la botánica y la astronomía, el humanismo del filósofo italiano es un humanismo civil que integra especialmente las *fábulas*, los *mitos*, las *geografías*, las *cronologías*, las *etimologías* y los *lenguajes*, es decir, lo que nosotros conocemos como “ciencias de la cultura” del tipo de la historia, la religión, el derecho, la etnología, la antropología, la sociología, la lingüística o la historia del arte, de las ideas y de las instituciones. En definitiva, mientras Montano se propone en ese segundo libro de su *magnum opus* analizar las causas y el origen del mundo natural, Vico analiza en su *Scienza nuova* las causas y el origen del mundo histórico.

En efecto, para el humanismo civil del napolitano, no puede haber nunca una *naturae historia* por la sencilla razón de la imposibilidad, si partimos de la naturaleza caída del hombre, en general, y de la carencia de una verdad revelada por parte de los pueblos gentiles, en particular, de una ciencia de la naturaleza, la cual,

habiendo sido creada por Dios, sólo Él puede conocer: la naturaleza no tiene historia pues ésta, como artefacto que es del “mundo civil” o “mundo de las naciones”, no puede extenderse más allá, por tanto, de la *comune natura delle nazioni*, excluyendo, lógicamente, al pueblo elegido. No habría que extrañarse entonces de que Montano considere insuficiente, y en esto coincidiría con Vico, la ciencia del hombre para conocer la naturaleza ya que, en rigor, sólo la ciencia divina que nos es regalada en la revelación puede penetrar en los entresijos de la creación. Lejos, pues, de llevarle a una especie de absolutismo soteriológico, el biblismo de Montano no le habría impedido el acceso intelectual a la naturaleza, pero no deja de ser cierto al mismo tiempo que lo que hay que saber sobre ésta no se leería tanto en la propia naturaleza como en el Libro de Dios: *No me cabe duda de que en todo tipo de artes y disciplinas se pueden escribir, sacándolos de las Sagradas fuentes, libros que igualen e incluso superen a los escritos anteriormente por griegos y romanos.*²⁸ En caso contrario, es decir, si se va a las cosas mismas, lo que se impone es *procurar de ver si conforman con la Divina Escritura...* Así, pues, y aquí se nos revela quizá la diferencia fundamental con el partenopeo, Montano seguiría probablemente contemplando, si nos atenemos por lo pronto a la descripción de la *universa rerum natura*²⁹ de su *Naturae Historia*, la bondad y providencia divinas, como los filósofos a los que se refiere Vico, es decir, “únicamente a través del orden natural”, manifestación de aquella única causa primera, y si la contempla también en la historia es fundamentalmente bajo su aspecto teológico de *humanae salutis*, como historia sobrenatural o *teología de la historia*,³⁰ en cuanto que la novedad radical de la ciencia viquiana como *filosofía de la historia* o *teología civil* consiste en contemplar esa misma providencia o sabiduría divina “bajo el aspecto más propio de los hombres, cuya naturaleza tiene esta propiedad fundamental: la de ser sociables”, o lo que es lo mismo, bajo el aspecto de una historia que ya no puede ser sagrada, pues es la historia misma *hecha* por la gentilidad. Si la naturaleza es para la *Naturae Historia* de Montano la manifestación de Dios en el mundo, la historia es para la *Scienza nuova* de Vico la manifestación de la naturaleza humana en el mundo de las naciones. Un mundo cuyo orden ya no se encuentra, como en Montano, fuera de las cosas humanas, sino dentro de ellas, en la historia. Así, pues, si “la arquitectura del universo montaniano consiste en un conjunto de circunferencias concéntricas, de estructura radial, del que Dios constituye el centro dinámico”,³¹ la geometría del mundo (humano) viquiano consiste en un conjunto de espirales, de estructura cíclica, del que el hombre constituye el centro dinámico. Y si el hombre como microcosmos forma parte del orden natural establecido por Dios en Montano, Vico establecerá el *mundo civil* como *el aspecto más propio de los hombres*, no viendo en aquel orden natural sino *sólo una parte* de la providencia divina. La *historia natural* de Montano se contrapone a la *historia civil* de Vico. ¡Lástima que la tercera parte proyectada de aquel *magnun opus* montaniano (*Vestes*), la que supuestamente

iba a ser dedicada a las formas, clases y usos de los vestidos, esas cosas que son por convención más que por naturaleza, incluido el lenguaje, no saliera a la luz, teniéndonos que conformar sólo con las que tratan del alma (*Anima*) y del cuerpo (*Corpus*), que después de todo no han sido creados por el hombre! Pero no habría que alumbrar falsas expectativas al respecto, pues si bien Montano reconoce que todas las lenguas, a pesar de su raíz común en el hebreo, la lengua del paraíso, han surgido *por consenso e invención de los hombres, más que por alguna ley y plan singular de Dios*,³² acaba defendiendo la tesis de que *los hombres tuvieron desde un principio la facultad de hablar y conversar*,³³ mostrando en este punto su desacuerdo con *aquellos filósofos y poetas que afirmaron que los hombres nacieron a la manera de las fieras y poco a poco se hicieron sabios*.

En el prólogo, ya citado, de su opúsculo de geografía bíblica *Phaleg, sive de gentium sedibus primis orbisque terrae situ* (1572), Arias Montano recomendaba acudir a las Escrituras aun en el caso de que alguien no estuviera enterado todavía a esas alturas de la verdadera situación de la Tierra:

“[...] Quienes se han entregado al estudio de las Sagradas Escrituras y opinan que ninguna palabra de Dios es ociosa en los libros sagrados, reconocen que no hay nada en ellos que no sea dignísimo de saberse. Por eso, digo, si ignoran cuál es la situación de la tierra, los movimientos del mar, los cursos de los ríos, las costumbres de los pueblos y los rasgos y caracteres de los hombres, les sería necesario retirarse a leer los libros sagrados”.³⁴

Ciertamente, Montano, no parece interesarse en este texto sólo por la geografía, pues *las costumbres de los pueblos y los rasgos y caracteres de los hombres* también estimulan su curiosidad universal de humanista,³⁵ pero una cosa está al menos clara: “La suma de su obra confluye a un centro único, especie de prisma que expande sus conocimientos, pero manteniendo en ellos el tinte de la armonía. Ese prisma es la Biblia”.³⁶ Vico, por el contrario, que no tuvo reparos en reconocer su especial filia por los que él llamaba sus *quattro autori* (Platón, Tácito, Bacon y Grocio) y que no dudó en invocar a la estatua de Homero para indagar en la historia del viejo mundo, no acudió a la Biblia, como fuente principal, para “leer” lo que había que saber sobre el Nuevo Mundo, sino a la obra etnográfica de dos españoles contemporáneos del frexnense: los jesuitas Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y José de Acosta (1540?-1600). El primero, cronista de Indias, como autor de la *Historia general y natural de las Indias* (1535), cuya primera parte parece que tampoco faltó en la biblioteca de Montano, y el segundo, con su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), fueron, entre otras, las principales fuentes históricas que utilizó Vico para su conocimiento etnográfico del Nuevo Mundo.

La tesis viquiana de que “en la naturaleza existieron gigantes de enormes cuerpos”³⁷ encuentra en el descubrimiento del Nuevo Mundo, por lo pronto, una inesperada certificación filológica: “cuentan los viajeros haberlos encontrado toscos y fieros en los pies de América, en el país llamado *de los patagones*”. Pero lo más importante es que Vico reconoce la humanidad de las naciones amerindias al comprobar que todas ellas observan sin excepción las “tres costumbres eternas y universales” que el filósofo eleva a categoría de principios de su ciencia nueva: las religiones, los matrimonios y las sepulturas. Dice, por ejemplo, Vico, respecto a la religión que ésta “no es refutada como falsa por los modernos viajeros, que cuentan que los pueblos del Brasil, de Cafra y otras naciones del Nuevo Mundo [...] viven en sociedad sin conocimiento alguno de Dios”.³⁸ Y de que las sepulturas se diesen ya en “la antigua barbarie nos dan prueba, dice Vico, los pueblos de Guinea [...]; los de Perú y México, como muestra Acosta en su *De indicis*”,³⁹ etc. Por lo demás, allí donde Montano se vale del paradigma teológico tradicional para interpretar el descubrimiento como una disposición providencial reservada al pueblo español para difundir la verdadera religión, Vico, para quien la humanidad de las naciones pasa por mantener las religiones nativas, entiende que los americanos estarían llevando el mismo “curso de cosas humanas” de las naciones, “si no hubieran sido descubiertos por los europeos”,⁴⁰ revelando así una sensibilidad muy acusada respecto al impacto histórico-cultural que supuso el encuentro con las sociedades amerindias. Así, pues, lo que el descubrimiento impone en la obra del partenopeo, como ha mostrado Mazzotta, son, sobre todo, “reflexiones precisas sobre el problema de la “experiencia” y su sentido en la *Scienza nuova*”.⁴¹ Ahora bien, ¿puede decirse otro tanto del autor de la *Naturae Historia*? ¿Qué reflexiones impulsó al frexnense la experiencia del descubrimiento y qué implicaciones teóricas tuvo, si es que las tuvo, en la gestación de su obra?

Arias Montano manifiesta un doble interés por el Nuevo Mundo. Si por un lado, en su calidad de amigo del presidente del Consejo de Indias, el licenciado Juan de Ovando, Montano se halla al corriente de la política de Felipe II respecto de los asuntos de ultramar, por otro, el descubrimiento supuso para el humanismo científico del frexnense, a pesar de su negativa a aceptar la novedad del mismo, una ocasión preciosa para informar sobre la fauna y flora americanas.

El interés político de Arias Montano por los asuntos del Nuevo Mundo puede documentarse, no obstante el carácter aséptico de la misma, en su correspondencia con Juan de Ovando.⁴² Pero Montano manifiesta también por el Nuevo Mundo un interés puramente personal a favor de sus íntimos. El frexnense no habría dudado en favorecer, por ejemplo, los asuntos personales de sus allegados en el Nuevo Mundo ante el mismo presidente del Consejo.⁴³

Ahora bien, la actividad indiana de nuestro hebraísta no se habría reducido a estas recomendaciones, pues Montano habría estado también muy al tanto de las luchas de poder que se desencadenaron en el Nuevo Mundo con ocasión del nom-

bramiento de Juan de Ovando como presidente del Consejo de Indias en 1571. En efecto, este nombramiento supuso “un cambio en las directrices de los asuntos indianos, de acuerdo con los intereses de su grupo de poder”.⁴⁴ Resumiendo, se enfrentan aquí los intereses de los virreyes entroncados con la alta nobleza peninsular y los de los “funcionarios de méritos por los que abogaban Espinosa, Ovando y Montano”. Y es que, según Paniagua Pérez, “Hasta tal punto había unos intereses enfrentados, que Ovando llegó a proponer al rey, en 1574, una modificación para que los virreyes fuesen funcionarios y no miembros de la aristocracia”.

Más relevante que todo esto resulta quizá el interés cultural que preside la correspondencia entre Montano y Ovando “cuyo eje central son los pedidos de libros, instrumentos científicos y mapas”.⁴⁵ A este respecto, cabe citar la carta de Montano a Ovando de 20 de enero de 1573 por la que le pide mapas del Nuevo Mundo que se pudiesen publicar en los *Additamenta* del *Theatrum orbis terrarum* (1570), el primer atlas moderno debido a su también amigo el famoso cartógrafo Abraham Ortelio. Dice Montano: “Y si v[uestra] s[eñor]ía tiene alguna buena particular de alguna parte ultramarina que se pueda lícitamente publicar *ad communem usum studiosorum*, yo desseo mucho ver accrescentar estas buenas disciplinas”.⁴⁶ Ortelio pudo beneficiarse, pues, de estos mapas para el *Additamentum* de 1580 de su *Theatrum orbis*. Por lo demás, Montano habría enviado al geógrafo mapas de regiones y ciudades de España como lo prueba la carta a Ortelio de 3 de septiembre de 1586 en la que se compromete a enviárselos cuando encuentre a alguien en quien poder confiar, *ne ut exemplaria illa Binarum regionum Americae mihi remiseras perisse doleam*.⁴⁷

Como no podía ser menos en un humanista renacentista, el Nuevo Mundo también estaba presente en la biblioteca de Montano. Aparte de la obra de Fernández de Oviedo mencionada, pudo leer las *Epístolas* y las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería (Alcalá, 1530), una *Descriptio Novi Orbis* o “navegaciones” como las *Quatuor Americi Vesputii navigationes* o el *Itinerarium Portugallensium*. Ahora bien, al contrario de Vico, es evidente que las *relaciones* indoamericanas no convencieron a Montano sobre la novedad del descubrimiento como tampoco parece que le sirvieran de mucho para reflexionar sobre la radical alteridad de los amerindios desde un punto de vista etnográfico. Una prueba de lo que decimos acaso pueda encontrarse en la comparación de dos páginas montanianas, pues mientras en una es capaz como naturalista de apreciar la más mínima diferencia de las conchas provenientes del Nuevo Mundo respecto a las del Viejo, en la otra se muestra insensible como humanista al arte de los amerindios y es incapaz de valorarlo en su especificidad propia. Dice Montano en la *Naturae Historia*:

“No se debe pasar por alto que la misma especie, aunque haya nacido, crecido y vivido en mares diversos, tanto si se ador-

nan con ornatos diferentes, como si los mismos o similares, los combinan, no obstante, con distinto trazo y rasgo de las líneas. De hecho, las vieiras abiertas que se recogen en la costa de Italia se distinguen fácilmente, por las figuras de sus estrías, de las de su misma especie que abundan en el Océano. En efecto, éstas tienen estrías trazadas en forma de semicírculo; en aquéllas, en cambio, se forman más lisas, conforme a estos ejemplos. En cuanto a las que se traen del Nuevo Mundo, por las marcas peculiares y características de sus ornamentos proclaman su región de procedencia”.⁴⁸

Sin embargo, cuando valora una cosa humana, no lo olvidemos, como es el arte del Nuevo Mundo, Montano no comprende la alteridad del hecho cultural amerindio, pues imbuido del canon estético clasicista se limita a censurar la falta de proporción de los ídolos y estatuillas que, por otra parte, coleccionaba gustoso. En su *Rhetorica* (1569) dice Montano:

“Pues cuanto a través de las olas del mar de Poniente poco ha se nos traía de las ricas Indias (tan pronto como una nave española por vez primera rozó el piélago inmenso y mares que los antiguos no conocieron) había sido quizás una materia que nos dejaba admirados, mas, sin embargo, vacía de todo arte y sin reflejo de las proporciones. Una cerviz de débil cuello y unas piernas delgadísimas sustentaban a menudo una cabeza enorme de horrible apariencia, y las efigies de aves, plantas y demás clases de seres daban prueba del primitivismo y la barbarie de un pueblo carente por completo de cultura y arte”.⁴⁹

Si resulta absurdo, no obstante, suponer que Montano no quería darse por enterado del hecho del descubrimiento de América, ¿por qué, sin embargo, negó que pudiera representar una *novedad* que viniese a revolucionar la imagen tradicional que el hombre europeo tenía del mundo?

Para Montano, el mal llamado Nuevo Mundo no podía ser nuevo por dos razones de hermenéutica bíblica. En primer lugar, porque, cuando los descendientes de los hijos de Noé se dispersaron por las distintas regiones de la tierra tras el diluvio (*Gn* 10, 22-32), Ofir, uno de los descendientes de la estirpe de Sem, habría ocupado ya lo que en tiempos de nuestro humanista se conocía como Perú y Nueva España. Y en segundo lugar, porque, como ya se adelantó, los israelitas, en tiempos de Salomón, habían llegado en sus navegaciones a aquellas tierras (*I R* 10, 11-12). Montano llega incluso a “inventar”, *more viquiano*, una prueba para justificar la supuesta expansión de la familia semita hacia América al establecer en el mapa que acompañaba a la edición del *Phaleg* una conexión terrestre entre Asia y el norte de

América. De este modo, como comenta Gliozzi, Montano

“da un lato sostiene che l’America deve essere unita all’Asia per consentire que popolamento da parte dei nipoti di Sem inequivocabilmente descritto dalla Bibbia, dall’altro non esclude la possibilità che quelle terre potessero essere raggiunte fin dali’antichità per via marittima, come dimostra il racconto biblico sulle navigazione salomoniche”.⁵⁰

Nada de esto se encuentra en Vico quien, al menos en la *Scienza nuova terza*, dice que la América descubierta por los españoles era “desconocida hasta hace dos siglos para todo el resto del mundo”,⁵¹ limitándose a señalar respecto a la progenie de Sem que habría vagado “por todo el Asia central hacia oriente”.⁵² Sin embargo, más allá de este límite, dice Montano en el *Phaleg* que:

“se adentró más lejos Ophir, y extendiéndose a lo largo de las costas del gran océano, ocupó, él solo, vastísimas tierras. [...] Pues bien, Ophir, del que antes hablamos, propagó su nombre y su linaje a lo largo de las costas del gran océano, hasta dos regiones separadas por la interposición de un istmo de tierra estrecho pero alargado, las cuales hasta los tiempos de Salomón e incluso más allá conservaron intacto el nombre de Ophir, el cual poco después, invertido, se aplicó por separado a ambas partes y una y otra parte son Perú”.⁵³

Ahora bien, la razón de la negación de la cualidad de moderno en Arias Montano la encontramos en la *philosophia biblica* que preside el planteamiento de su vasto plan enciclopédico. Si nada nuevo puede haber bajo el sol de Dios es porque el mundo de la naturaleza aparece hecho de una vez por todas desde la creación. Desde este punto de vista, la sabiduría está ya fijada para siempre en la Palabra de Dios y no hay ciencia humana que pueda añadir algo a la revelación. De ahí que para una concepción del saber como ésta no pueda haber progreso ni revolución de las épocas en la historia del espíritu. De ahí también que para esta tradición el comentario, la glosa, la paráfrasis, en suma, de los *testimonia* divinos, sea la única misión intelectual del estudioso. En un mundo hecho, pues, por la divina palabra del creador y del que se ha dicho todo lo que se tiene que decir no hay posibilidad de realizar siquiera un descubrimiento del que el hombre no haya tenido ya noticia por el Libro. El mundo de Montano resulta de este modo un “museo natural” del que sólo cabe realizar inventario para mayor gloria de su supremo hacedor. En un mundo así no hay nada nuevo que leer o lo que haya que leer sólo puede ser interpretado a la luz del libro de la revelación. Ésta es la razón última por la que el des-

cubrimiento del Nuevo Mundo, lejos de trastocar esta concepción taxonómica del humanismo, sólo supuso para el polígrafo extremeño una oportunidad excepcional para ver aumentada su colección particular de minerales, raíces, maderas, caracolas, plantas, animales y demás “curiosidades” que él ordenaba, consecuentemente, como en una especie de “Teatro natural”. Así, pues, si en Vico el descubrimiento impuso una reflexión sobre el problema de la “experiencia” *histórica* y su sentido, en Montano sólo dejó las cosas, a este respecto, tal y como estaban.

El mundo de Vico, por el contrario, no sólo está hecho, sino que es un mundo humano en gran parte *por hacer* y de cuyas cosas humanas, demasiado humanas, sólo el hombre es la medida. Pero un mundo que tiene por hacer, en una renovada *inventio*, su humanidad o que no se resuelve en el plan teleológico de una *historia salutis*, es un mundo en el que es posible la novedad. De ahí que no quepa oponer al “teatro natural” del humanismo científico de Montano algo así como una especie de “teatro artificial” de las cosas civiles en Vico. La ciencia nueva no es la anticuaria ni el inventario del mundo civil, sino el reconocimiento razonado de que la naturaleza histórica común de las naciones es el producto nunca acabado de la *invención* humana. La historia antigua la inventó la humanidad gentil y para investigarla, al contrario de lo que ocurre con la historia sagrada, “debemos hacernos la cuenta de que no hubiese libros en el mundo”, lo que significa que la ciencia nueva del mundo civil no puede *descubrir* sus principios en una *auctoritas* que pueda equipararse a la Sagrada Escritura, sino que ha de *crearlos* en una “incansable indagación de pruebas históricas hasta el punto de inventarlas, porque han sido advertidas en su necesidad, cuando no logra hallarlas de hecho”.⁵⁴ Desde este punto de vista viquiano, el mundo no es tan viejo como para que no pueda haber lugar para la innovación humana. Si hay lugar para el mundo moderno en la ciencia nueva es porque el futuro no está escrito en la historia del mundo antiguo. Que Vico aceptase, pues, el *novum* que supuso el descubrimiento es algo que se corresponde, por lo demás, con su concepción del humanismo tal y como se expresa, por ejemplo, en su áurea oración inaugural *De mente heroica* (1732):

“Ciertamente, el mundo es joven aún. Pues en no más de setecientos años, a través de cuatrocientos de los cuales, sin embargo, transitó la barbarie, ¿cuántas cosas nuevas fueron inventadas?, ¿cuántas nuevas artes y cuántas nuevas ciencias fueron descubiertas? [...] De donde surgieron un nuevo arte naval y náutico (*con lo que se descubrió un nuevo mundo, y es de admirar ¡cuánto se acrecentó la geografía!*), nuevas observaciones astronómicas, nuevas medidas del tiempo, nuevos sistemas cosmológicos, nuevos de la mecánica, nuevos de la física, nuevos de la medicina, una nueva anatomía y una nueva farmacopea (tan deseada por Galeno), un nuevo método geométrico (y

la aritmética se hizo mucho más expedita), un nuevo arte bélico, una nueva arquitectura, los libros tan alcance que se desprecian, tanta abundancia que bastaría. ¿Cómo la naturaleza del ingenio humano ha llegado tan repentinamente a agotarse hasta tal punto que hay que desesperar de descubrir otras cosas igualmente egregias?”⁵⁵

Y si el furor heroico de esta excelente página viquiana no fuera suficiente, repárese cómo en el mismo discurso Vico cita a Cristóbal Colón, junto a Alejandro, Galileo, Descartes y Grocio, como una de esas mentes heroicas que se atrevieron a afrontar “tareas hercúleas” en pro del género humano. Y si bien el mismo Colón aseguraba en una carta a los reyes en 1501 “que para la ejecución de la empresa de las Indias no me aproveché razón ni matemática ni mapamundos: llenamente se cumplió lo que dijo Isaías”,⁵⁶ lo cierto es que, para Vico, el Almirante de la Mar Océana antes se habría apoyado audazmente en una autoridad pagana como la de Aristóteles para realizar una conjetura que en modo alguno tiene el estatuto de las profecías:

“Cristóbal Colón se sintió en el rostro el soplo de un viento procedente del Océano Atlántico y, *con aquel argumento de Aristóteles* –el de que los vientos se engendran en la tierra–, *conjeturó* que allende el Océano existían otras tierras, y *descubrió un nuevo mundo*”.⁵⁷

De este modo, si el providencialismo montaniano trataba de justificar el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo como un derecho divino de la monarquía hispana en su misión de extender allí el Evangelio, oscureciendo así la radical experiencia de alteridad que supuso el encuentro con los amerindios para la humanidad europea, la ciencia viquiana asume problemáticamente la confrontación con lo nuevo y distinto al mismo tiempo que comprende “la posibilidad de integrar en la complejidad de una historia universal (y en el universalismo de la razón) los heterogéneos palimpsestos del viejo y del ‘nuevo mundo’ ”.⁵⁸

3. Plus ultra

A pesar de sus diferencias, Montano y Vico navegan en aguas procelosas pertenecientes a dos mundos: entre el absolutismo teológico, de procedencia bajo-medieval –con su proyección contrarreformista–, y la moderna ciencia natural, el de Fregenal, y entre esa misma ciencia natural moderna y el surgimiento de la conciencia histórica, el de Nápoles. De Sanctis, recordado por Tessitore, nos confirma en este punto en relación al napolitano: “Situado entre dos siglos en aquel conflicto entre dos mundos que campaban las últimas batallas, no estaba ni con los unos ni con los otros y les cantaba a ambos dos”.⁵⁹ Y ambos, Montano y Vico, cual Hércules redivivos, emprendieron la heroica empresa de propiciar, el primero a

base de erudición bíblica, y el segundo con su nueva arte crítica, el encuentro entre esos mundos aparentemente antagónicos. Y ambos se sirvieron de la filología para salvar el escollo de su singladura intelectual: Montano, como escriturario, ciñéndose a la letra de la Escritura para restituir la palabra de Dios a su presunto sentido recto, punto de convergencia de todos los conocimientos; y Vico, como docto (ciertamente, sin vanidad), fundiendo la filología en la filosofía, y viceversa, la filosofía en la filología, en virtud del principio *verum et factum convertuntur* que descubre la ciencia nueva de la historia mediante una nueva conciencia de la ciencia misma y que anticipa así, en más de un siglo, el famoso lema nietzscheano *philosophia facta est quae philologia fuit*. Pero, como ha subrayado Cristofolini,

“la sua filologia non si rivolge mai all’obiettivo, erasmiano, del recupero, nel testo trådito, della vera parola divina. La sua nuova arte critica mira alla ricostruzione di processi di lungo periodo decifrabili attraverso i testi, non all’estrazione dai testi di contenuti-verità immediati ed espliciti”.⁶⁰

Montano y Vico miran, pues, a dos mundos: el primero a la verdad revelada, por un lado, y al mundo de la naturaleza, por otro, o lo que es lo mismo, a la ciencia divina y a la ciencia natural; y el segundo a este mundo de la naturaleza, viejo y nuevo a un tiempo,⁶¹ objeto de estudio de la metafísica y de la ciencia natural, y al novísimo mundo civil de la ciencia humana descubierta, y no meramente entrevista,⁶² por la idea de su obra. Montano, pues, no sólo intentó conciliar, como buen renacentista, el pensamiento religioso y pagano, la cultura clásica con la historia sagrada, sino que puede afirmarse que su último esfuerzo de síntesis humanista, el del *opus magnum*, aspiraba tendencialmente a la unión de la incipiente ciencia moderna con la verdad revelada, anticipándose y previniéndose así contra una ruptura que la revolución científica iniciada con la *scienza nuova* galileana hizo absolutamente inevitable, como lo prueba perfectamente el argumento del pisano de que algo que vaya en contra de las Escrituras puede ser verosímil en ciencia. De ahí quizá que el frexnense expresara la audacia de su vasto empeño con una metafórica náutica que no deja de traslucir la dificultad que entrevió en el mismo:

*Ignotis audax navem qui credidit undis
constituitque novas primus inire vias.*

Vico, por su parte, un espíritu barroco que vive entre el Renacimiento y la Ilustración o entre cartesianismo e iluminismo, un *filósofo a destiempo*, como ingeniosamente lo caracterizó el filósofo argentino Francisco Romero, descubre el nuevo continente de la historia, ignorado por la incompleta nueva ciencia de la Modernidad, y lo une con el viejo continente de la razón, para dar nacimiento así a

una *razón histórica* que constituye lo genuinamente nuevo de su *scienza* frente a la novedad insuficiente de la hegemónica razón físico-matemática de su compatriota Galileo. Firmemente asentado en las columnas de la *Scienza nuova*, Vico renueva una Modernidad escindida integrando los mundos hasta entonces irreconciliables de la ciencia y de la historia.

“Pues, tras haber distinguido y separado razón e historia, lo que constituye la grandeza y novedad de la *ciencia nueva* es que ambas se funden: tanto en el despliegue de una razón narrativa e histórica (y en el establecimiento de una historia con razón), cuanto en la síntesis metodológica de *filosofía* y *filología* (de una *ciencia* que es histórica). No figura Vico en el canon del racionalista ilustrado, pero tampoco representa la figura del proto-romántico. La filosofía viquiana es más que ambos elementos de la escisión; es sutura y modernidad integradora. Ahí radica, quizás, el verdadero heroísmo de la filosofía de Vico: en haber sido capaz, como Hércules, de sostener en forma y contenido las dos columnas que unen a distintos continentes”.⁶³

La metáfora es adecuada porque Vico se atrevió, como *nuevo* Hércules, a ir más allá del *Non plus ultra* que la vanidad de los doctos, antiguos y modernos, había grabado en las columnas de su ciencia vieja. ¿Qué tiene, pues, de ciencia la nueva ciencia y qué hay en ella de viejo y de nuevo al mismo tiempo?

“La nueva ciencia será ciencia en tanto que mantendrá los caracteres clásicos de la ciencia, caracteres de los que el napolitano nunca pretendió separarse –éste es lado conservador de la nueva ciencia–. Pero la nueva ciencia será nueva en tanto que los caracteres clásicos de la ciencia por ella conservados serán los puramente formales, mientras que el contenido, el objeto al que se aplicará la vieja forma científica heredada será totalmente nuevo –éste es lado innovador de la nueva ciencia–. Y este contenido renovado de la nueva ciencia será lo que Vico denomina ‘el mundo civil’ formado por ‘todas las cosas que dependen del arbitrio humano’, lo que los románticos llaman *Bildung*, lo que nosotros nombramos ‘mundo de la cultura’, lo que designa la historia”.⁶⁴

Ciertamente, a juzgar por lo que él mismo dice, no faltó tampoco en Montano el ánimo *de abrir nuevos caminos*, pero puede afirmarse que su empeño de síntesis no fracasó porque quedara inacabado su *opus magnum* –¿qué hombre acabó nunca algo?–, sino porque la propia Modernidad jamás pudo llegar a legitimar una empresa de esa naturaleza. Pues a pesar de que la exigencia de conciliar el providencialismo con los hechos que se le contraponían en la naturaleza ocupó a los

naturalistas al menos hasta Darwin, lo cierto es que la historia natural moderna no necesitará presuponer la ciencia de Dios para explicar el origen y la variedad de las especies y mucho menos un fenómeno tan complejo como el de la evolución. Por más que hasta Buffon no nos topemos con una historia natural no basada en la Biblia,⁶⁵ y por mucho que aún se aspire a una grandiosa síntesis, lo cierto es que ésta sólo podrá apelar a causas naturales, pues ni la creación, ni el providencialismo, ni siquiera la teleología de un diseño inteligente explican aquí algo que no pueda hacerlo, con mejores garantías si cabe, el tiempo y las circunstancias o, para decirlo con las palabras de un célebre bioquímico contemporáneo, el azar y la necesidad. Las causas naturales prevalecen así sobre la supuesta Causa final que, para nuestra tradición, no podía ser otra que Dios.

Y lo mismo ocurre en cosmología. Si bien Copérnico no tuvo al parecer otra intención que la de unificar el mundo creado por Dios elevando el orbe sublunar a categoría celeste y restablecer así al hombre como *contemplator coeli*, no obstante su nueva posición excéntrica, lo cierto es que la génesis del universo copernicano o, mejor dicho, los efectos de su recepción histórica, como ha demostrado Blumenberg,⁶⁶ revelaron la existencia de un cosmos inconmensurable y vacío de sentido que avivó la sospecha, en su absoluta contingencia, de carecer de orden providente alguno. Asimismo, en su explicación de los movimientos planetarios, por ejemplo, Laplace desechará “la hipótesis de Dios” que todavía un Newton había considerado necesaria para restablecer la regularidad en dichos movimientos. Para Maupertius, ni siquiera esta regularidad de los movimientos planetarios, su admirable uniformidad, podrá aducirse, a título de prueba cosmológica, como un signo de la existencia de Dios: la improbabilidad de que este mundo sea un producto del azar no significa que tenga necesariamente una causa voluntaria.

A su vez, el genio de Descartes, con su inapelable distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, inauguraba la serie de escisiones que jalonan la historia espiritual de la Edad Moderna. El abismo que se abría así entre el hombre, considerado como una excepción en el universo, y el resto de la realidad fue una consecuencia directa del concepto cartesiano de sustancia que trataba de salvaguardar la libertad del alma respecto de la concepción mecanicista y determinista de la materia. A este respecto, el anticartesiano Vico se haría, por su parte, portavoz de una escisión ontológica entre naturaleza e historia que marca el sino trágico, desconocido por Montano, de la filosofía del espíritu de los tiempos modernos (y que el idealismo absoluto de Hegel, pasando por la crucial oposición kantiana entre la libertad y la naturaleza, recogerá aún bajo la forma de Naturaleza y Espíritu en un último intento de síntesis tan grandioso como condenado al fracaso). Pues así como “Antes de Kant y junto a él”, en palabras de Cacciatore, “Vico anuncia la revolución copernicana de la centralidad del mundo humano”, es también ese mismo Vico quien, después de Descartes y *contra* él, corona la filosofía civil de la

tradición humanista italiana mediante un giro antropológico e historicista sin precedentes en la historia del pensamiento que lo convierten en el verdadero padre, y no en un mero precursor, de las modernas ciencias de la cultura y del espíritu. En este sentido, la modernidad de la ciencia de Vico parece haber consistido en la revelación de un hombre sin naturaleza o, lo que es lo mismo, en la imposibilidad de una ciencia humana de la *natura*, de modo que si la antropología bíblica de Montano reintegraba al hombre en el conjunto de las cosas, no otorgándole otra transcendencia respecto a las mismas que la que le viene dada por su apertura constitutiva a la realidad espiritual y divina, la antropología de la historia viquiana lo juzga al margen de la naturaleza en cuanto, para realizar su destino, se comprueba filosófica y filológicamente que el hombre no vive tanto según el orden del mundo de la naturaleza, como según el orden del mundo de la historia (*storia ideal eterna*). En efecto, ese mismo libro de la naturaleza que *el montano* leía a la luz del libro de la revelación y que el pisano interpretaba a través de los caracteres de la lengua matemática en que está escrito, no puede ser leído ya por el partenopeo, pues el único libro legible *para el hombre* no puede ser otro que el de la historia, pero los caracteres de ésta no son ya “triángulos, círculos y otras figuras geométricas”, sino caracteres poéticos que se traducen en las “pruebas filológicas” de las *fábulas*, los *mitos*, las *geografías*, las *cronologías*, las *etimologías* y los *lenguajes*, esto es, *la lengua “con cui parla la storia ideal eterna”*.

Y si aún Montano fue capaz él mismo, como Hércules, por seguir con la metáfora mítica, “de sostener en forma y contenido las columnas” que a duras penas venían soportando la problemática unión de los continentes distintos de la ciencia natural y de la verdad revelada, es decir, los viejos mundos de la razón y de la fe, la verdad histórica es que la Modernidad abandonó esa vieja ruta, repetidas veces ensayada en vano, y las columnas entre ambos mundos más que señalar un paso de unión entre ellos constituyeron a la larga un *limes* infranqueable que muy pocos se atrevieron ya a traspasar. Como el paso descubierto por Magallanes, el estrecho que lleva su nombre, existen cursos del espíritu, que por mucho que la posteridad siga celebrando la audacia de su descubrimiento, considera, a efectos prácticos, absolutamente inviables.

Del mismo modo, la triunfante razón cartesiana nunca llegó a legitimar la ciencia nueva viquiana, teniendo que esperar al nacimiento del historicismo y de las *Geisteswissenschaften* para que se reconociera por fin su crucial innovación en la historia del pensamiento. Y no faltaron los que decían haber llegado primeros al continente que Vico ya había descubierto. Pero la verdad es que la vía abierta por el timón de Vico sigue estando hoy por explorar. Las aguas de Vico y Montano por una vez confluyen en un destino histórico común de humanistas: ambos Hércules fueron sobrepasados por el titán Prometeo de la moderna era técnica desencadenada por la revolución científica que ni Montano ni Vico contribuyeron a crear. Ahora

bien, en la medida en que el imperativo categórico de todo historiador sea el de “ver y evaluar lo ajeno no a través de lo propio, el pasado no a través de lo actual”,⁶⁷ en la medida en que el éxito no sea el criterio para juzgar el valor del pasado y éste no sea mediatizado por “la barbarie de la reflexión” para justificar los triunfos del presente, Montano y Vico se habrán ganado nuestro respeto por el derecho que tienen a ser recordados.

* * *

Desde que Fontenelle estimara posible la existencia de más de un mundo (*Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686) y Husserl nos franqueara la entrada del hasta entonces nunca visto “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), no han dejado de aparecer en nuestra cultura descubridores de presuntos “nuevos mundos”, sin faltar los que, en su fatuo afán de notoriedad, sólo pudieron hallar un nuevo Mediterráneo. Sin embargo, desde nuestra altura histórica, hoy sabemos que el loable *sapere aude!* del más grande pensador de la Ilustración no puede aprenderse al margen de la historia del pensamiento, pues si es cierto que hemos de aprender a filosofar, esto es algo que no conseguiremos sino estudiando las filosofías del pasado, y ello a pesar de la burla anti-histórica de Kant hacia aquellos eruditos “para los cuales la Historia de la filosofía (sea antigua o moderna) es ella misma su filosofía”.⁶⁸ Frente a la vanidad de los filósofos, que quisieran borrar las huellas de sus grandes predecesores, si algo nos enseña la docta *pietas* historicista de Vico es la imposibilidad de comprender no ya la filosofía, sino lo que es mucho más importante, nuestro mundo humano, sin su historia.

Hércules, “símbolo de los héroes políticos”, al decir de Vico, erigió las columnas que llevan su nombre, según cuenta el mito, cuando de camino a Eritrea para robar los bueyes de Gerión en el décimo de sus trabajos, se detuvo en el estrecho que separa Europa de África, Gibraltar de Ceuta, si es que él mismo no las había separado ya con su fuerza sobrehumana. Identificadas con los montes Calpe y Abila, a ambos lados del estrecho, las columnas marcaron con el tiempo “el límite legítimo permitido para la navegación”. Pero la Antigüedad hercúlea no pudo soñar siquiera con la posibilidad de que una Modernidad prometeica dejaría definitivamente atrás, también con el tiempo, a esas columnas mediante las que la fuerza civilizatoria del héroe mítico quiso aherrojar al titán humano en el Cáucaso de su estrecho *non plus ultra*. Quisiéramos terminar este trabajo, al igual que lo empezamos, con unas palabras de Enrique Baltanás que, aun cuando fueron escritas en un contexto teórico muy diferente del nuestro, sirven, por su belleza, de perfecto colofón a nuestras consideraciones:

“Hércules, cuando pensó haber llegado a los límites del mundo, y separó las montañas de Calpe y Abila, alargando el

Mediterráneo con el horizonte infinito del Atlántico, puso en esas montañas dos columnas destinadas a mostrar a las generaciones futuras que hasta allí había llevado sus gestas gloriosas. Y grabó en ellas esta lacónica inscripción: *Non plus ultra*. El tiempo se encargaría de desmentirlo. No tardó mucho en fijarse otro *finis terrae*, el Finisterre galaico, en la costa de la Muerte. Y luego otro: el *non plus ultra* de los navegantes oceánicos, que descubrieron las Indias Occidentales y dieron la vuelta al mundo. Y luego, más cerca de nosotros, los astronautas en sus naves espaciales han dejado en pañales a cualquier navegante de agua dulce o salada. ¿Dónde encontrar hoy el *finis terrae*? ¿Quién puede escribir, con pretensiones de eternidad, el famoso lema en su escudo, *Non plus ultra*?⁶⁹

Notas

1. E. BALTANÁS, *Las columnas de Hércules. Realidad o invención de Andalucía*, Signatura Ediciones de Andalucía, Sevilla, 1999, p. 61.

2. *De motu*, 3. El texto paradigmático de la moderna condena racionalista-empirista de la metáfora se encuentra, sin embargo, en el § 34 del libro III del *An Essay Concerning Human Understanding* (1690): “Sin embargo, si pretendemos hablar de las cosas tal como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y para reducir así el juicio, de manera que en verdad no es sino superchería” (J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, X, § 34, FCE, México, 1956, p. 503). Sin embargo, la “inconsecuencia pragmática” de la epistemología empirista estriba en que ésta no pudo formularse sino con el ‘apoyo’ de la metáfora: la *tabula rasa* u hoja de papel en blanco como metáfora de la mente humana al nacer en Locke es un buen ejemplo de ello (cfr. S. HAACK, “Dry Truth and Real Knowledge: Epistemologies of Metaphor and Metaphors of Epistemology”, en J. HINTIKKA (ed.), *Aspects of Metaphor*, Dordrecht: Kluwer, 1994, pp. 1-22). Para la honrosa excepción son imprescindibles los estudios del inolvidable ERNESTO GRASSI: cfr., por ejemplo, “¿Preeminencia del lenguaje racional o del lenguaje metafórico? La tradición humanista”, en J. M. SEVILLA & M. BARRIOS CASARES (eds.), *Metáfora y discurso filosófico*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 15-45. Para la retórica filosófica del humanismo defendido por Grassi cfr. su *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park and London, The Pennsylvania State University Press, 1980. En castellano, del mismo autor, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993.

3. Cfr. H. BLUMENBERG, “Paradigmen zu einer Metaphorologie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6 (1960), 7-142 [trad. cast.: *Paradigmas para una metaforología*, traducción y estudio introductorio de Jorge Pérez de Tudela Velasco, Trotta, Madrid, 2003].

4. H. BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología*, cit., p. 125.

5. Aquí debe valorarse, por ejemplo, hasta qué punto profecías como la de la *Medea* de Séneca pudieron influir en la voluntad de descubrimiento de los grandes navegantes: *Venient annis / saecula seris, quibus Oceanus / vincula rerum laxet et ingens / pateat tellus, Typhisque novos / detegat orbis, nec si terris / Ultima Thula*. Asimismo, repárese en el convencimiento colombino de que se acercaba, durante su primera travesía, al Paraíso Terrenal, según se deja traslucir en la anotación de 17 de septiembre del *Diario de a bordo* (1505) extractado por el Padre Las Casas: *El agua de la mar hallaban menos salada desde que salieron de las Canarias...* Y tras el descubrimiento, la metafórica, por supuesto, sigue actuando: los religiosos ven el Nuevo Mundo como su nuevo Jerusalén, los humanistas permanecen cautivados por la utopía de las Siete Ciudades de los exploradores, etc. Para la humanidad europea, la idea de América fue, durante gran parte del Renacimiento, más una imagen o invención que una realidad.

6. J. H. ELLIOTT, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*, Alianza, Madrid, 1997, p. 16.

7. *Ibid.*, p. 15.

8. F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, ed. Panigada, II, p. 132 (lib. VI, cap. IX); cit. por J. H. ELLIOTT, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*, cit., p. 42.

9. B. REKERS, *Arias Montano*, Taurus, Madrid, 1973, Versión española y epílogo de Ángel Alcalá, p. 74.

10. B. ARIAS MONTANO, *Phaleg, sive de gentium sedibus primis orbisque terrae situ*, en *Biblia Sacra, hebraice, chaldaice, graece, latine*, 8 vols., Amberes, 1569-1571, cfr. vol. VIII, *Apparatus* [reimpr. en ID., *Antiquitatum Iudaicorum libri IX*, Leyden, 1593]; citado por C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Perfil de un humanista: Benito Arias Montano*, Colección Enebro, Diputación Provincial de Huelva, 1996, p. 85. Cfr. *infra* para más detalles y la nota 34. Compárese esta negativa a aceptar el *novum* del descubrimiento por contradecir a la Escritura, con el rechazo estrictamente contemporáneo del copernicanismo por parte de Lutero y Melancthon, para quienes el movimiento del Sol y la inmovilidad de la Tierra estaban en contra de Josué, 10, 12-14 y de otros pasajes. Aquí hay que recordar en descargo del frexnense, con Elliott, que “aún a mediados del siglo XVII” y “A pesar de los problemas originados por el creciente conocimiento de América, no se había organizado todavía ningún ataque sobre la validez histórica y cronológica de la versión bíblica de la creación del hombre y de su dispersión después del diluvio” (J. H. ELLIOTT, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, cit., p. 42). Excepciones, a este respecto, fueron Paracelso, José de Acosta o Isaac de La Peyrère (defensor de la tesis preadamítica). Análogamente, para una justificación histórico-filosófica de la negativa de “los Sizzi, Magini y Cremonini” a mirar por el telescopio de Galileo, cfr. H. BLUMENBERG, “Rememorando a Ernst Cassirer. Recepción en la Universidad de Heidelberg del premio Kuno Fischer el año 1974”, en ID., *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, 165-173, p. 171.

11. C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Perfil de un humanista...*, cit., p. 85. Véase también, para una somera visión de la posición de Montano respecto al descubrimiento: ID., “Arias Montano y el descubrimiento”, *Huelva Información*, 24/10/1992. En este artículo se lee que Arias Montano “Debía armonizar en su mapamundi la visión etnográfica que describe el capítulo 10 del Génesis con el Theatrum Orbis Terrarum, primer atlas moderno publicado en Amberes un año antes (1570) por su amigo íntimo A. Ortelius”.

12. *Ibid.*, p. 172. Por ‘medievalismo’ entiendo aquí la negación del concepto de *novedad* dentro de la Edad Moderna, sin necesidad de justipreciar la personalidad y la obra de Arias Montano *tout court* en base a dicha negativa. En el siglo XVII era común, al parecer, aquella negación de la cualidad de moderno. A su vez, por “absolutismo del libro” entendemos, con Blumenberg, “el sobrepeso que tiene una histórica revelación de Dios en forma de libro” y lo que esto implica de cara a la metáfora de la *legibilidad del mundo*. Nos referimos básicamente, pues, con esta expresión, al biblismo de Montano. Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1981, cap. III [la cita se corresponde con la p. 36 de la trad. cast., *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000].

13. FRAY LUIS DE LEÓN, *Exposición del libro de Job*, en *Obras*, tomo II, Madrid, 1885, pp. 79 y ss.; citado por C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Perfil de un humanista...*, cit., pp. 86-87.

14. S. ZWEIG, *Magallanes. El hombre y su gesta*, Editorial Juventud, Barcelona, 1972, p. 24.

15. Citado por S. ZWEIG, *op. cit.*, p. 27.

16. *Ibid.*, p. 253.

17. R. DE GARCÍASOL, *Cervantes. Biografía ilustrada*, Destino, Barcelona, 1972, p. 10.

18. H. BLUMENBERG, *Paradigmas*, cit., p. 82, n. 50.

19. R. BODEI, “*Navigatio vitae*. Métaphore et concept dans l’oeuvre de Hans Blumenberg”, *Archives de Philosophie*, 67 (2004), 211-225, p. 219.

20. H. CIDADE, *Luís de Camões. A obra e o homem*, Arcádia, [Lisboa] 4ª ed. [1980], pp. 16-17.

21. Cfr. G. A. LOCANTO, “Il nuovo mondo nella *Scienza nuova*. Tra storia sacra e profana”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* [en adelante BCSV], XXXVI (2006), pp. 121-134. Pero ya antes, en el mismo *Bollettino*, véase de G. KLUBER, “Vico e l’America precolombiana”, BCSV, VII (1977), pp. 58-66. [Y aún antes, en español, L. NAVA ALEGRIA, “Vico y América en la *Ciencia Nueva*”, *Latinoamérica* (México), n. 3 (1970); J. VILLAVERDE, “América en el pensamiento de Vico”, *Rev. del Inst. de Fil.* (Mendoza), 2-3 (1945), pp. 111-115.]

22. G. MAZZOTTA, “La Ciencia Nueva. Etnografía del nuevo mundo y escolástica”, *Cuadernos sobre Vico* [en adelante CSV], 13-14 (2001-2002), pp. 287-294, p. 287. El autor nos remite a su *La nuova mappa del mondo*, Einaudi, Torino, 1999.

23. C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Perfil de un humanista...*, cit., p. 85.

24. B. ARIAS MONTANO, *Naturae Historia, prima in magnis operis corpore pars*, Amberes, 1601 [trad.: *Historia de la Naturaleza. Primera parte del Cuerpo de la Obra magna*, ed. de Fernando Navarro Antolín, Bibliotheca Montaniana, Universidad de Huelva, 2003]. Es importante dejar claro que si cito aquí esta obra no es porque crea que nos pueda dar ella sola la medida del humanismo poligráfico montaniano, sino para poner, no sin intención, de relieve un contraste con la *Scienza nuova* que me parece particularmente interesante. Una compara-

ción entre Montano y Vico debería, pues, tomar en consideración la totalidad de sus respectivas obras para poder emitir un juicio definitivo sobre las diferencias que les separan en su concepción del humanismo. Pero mientras tantos *montaniana* sigan inéditos y no tengamos una edición crítica de la obra del frexnense (falta que viene paliando ejemplarmente desde hace una década la Universidad de Huelva a través de la *Bibliotheca Montaniana*), toda síntesis reconstructiva de la significación del humanismo de Montano, no es que no se haya podido ni acaso debido (como pensaba González de la Calle en la ya lejana fecha de 1928), sino que seguirá sin poderse y acaso sin deberse intentar, desgraciadamente.

Cfr. M. PECELLÍN LANCHARRO, “La *Naturae Historia* de B. Arias Montano”, *Revista de Estudios Extremeños [REE]*, XLV (1989), pp. 269-280; ID., “Visión panorámica de la *Naturae Historia* de Benito Arias Montano”, en MARQUÉS DE LA ENCOMIENDA *et al.*, (eds.): *El Humanismo Extremeño. Estudios presentados a las I Jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura en Zafra y Fregenal de la Sierra en 1996*, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, Trujillo, 1997, pp. 91-96. La naturaleza que Vico declara incognoscible resulta accesible para la “*philosophia biblica*” de Montano: “Así pues, el hombre, que ha sido creado a imagen de Dios, puede conocer no sólo las cosas mismas, sino los ejercicios de todas las cosas, que llamamos acciones” (B. ARIAS MONTANO, *Adán, o de la lengua, intérprete del pensamiento humano, y de los rudimentos comunes a todas las lenguas*, edición crítica y estudio de Fernando Navarro Antolín y Luis Gómez Canseco, Bibliotheca Montaniana, Universidad de Huelva, 2009, p. 119).

25. C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 145.

26. Cfr. L. GÓMEZ CANSECO, “Benito Arias Montano: un español silente en la historia”. En: Ciclo de Conferencias “Españoles eminentes II” entre el 25 de marzo y el 17 de abril de 2008 [en línea], 27, marzo 2008. Madrid: Fundación Juan March, <www.march.es/conferencias/antiores/voz.asp?id=2493-20k>, [Última consulta: 9 de noviembre de 2010]. Según el profesor Canseco, Arias Montano intentó ‘sumar’ en su *Naturae Historia* “dos ámbitos intelectuales que pudieran parecer contradictorios, pero que reflejan el problema intelectual en el que vivió Montano: esos dos ámbitos fueron el de la verdad revelada de la Biblia y, por otro lado, el de esos conocimientos científicos que eran una vía nueva del conocimiento en la época del Renacimiento y que Montano conocía profundísimamente”. Y para que nos hagamos una idea, precisamente, “de lo profundo de esa contradicción ideológica e histórica”, Canseco cita la recusación montaniana del descubrimiento diciendo que “Montano no duda en afirmar que los territorios americanos, que habían sido recién descubiertos pocos años antes, ya se mencionaban en el texto bíblico”. Y excusa al frexnense, no sin un cierto apuro, arguyendo que “lo único que intentaba era salvar su propio mundo de la quema que entonces empezaba a generarse dentro de ese mundo de la verdad revelada” (Para las palabras transcritas del profesor Canseco, remito a los minutos 22:00-23:40 del documento sonoro mencionado). Del mundo que intenta armonizar Montano no está ausente, claro está, “el hombre como centro”; así, pues, describe en su historia natural sacra: “el firmamento, la tierra con sus accidentes geográficos, las clasificaciones de plantas y animales, hasta llegar al hombre como microcosmos” (C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Perfil de un humanista...*, cit., p. 146).

27. B. REKERS, *Arias Montano*, Taurus, Madrid, 1973, p. 17.

28. Cit. por C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ / R. CASTILLO GÓMEZ, *El humanista Arias Montano (1527-1598)*, Ayuntamientos de Aracena y Alájar, 2000, p. 29.

29. Ahora bien, es discutible que Arias Montano deduzca *exclusivamente* su saber de la naturaleza a partir de la Escritura, como lo prueba su metodología científica basada en un “pacto con la naturaleza” cercano a la inducción que preconizaba Francis Bacon o como lo prueba asimismo la influencia que recibe del naturalista italiano Andrea Cesalpino (1519-1603) en su clasificación esencialista de las plantas o su ejemplar anotado de la *Historia Natural* de Plinio así como su relativo distanciamiento (*apud* Laureano Pérez Arcas) de la división bíblica de los animales en acuáticos, terrestres y volátiles. No se daría, por tanto, en el frexnense, una mera subordinación servil del conocimiento de la Naturaleza a la ciencia de Dios, sino más bien una metodológica interrelación o imbricación entre ambos saberes solidaria con la concepción montaniana de la sabiduría; a juzgar por lo que escribe al arzobispo Castro no sólo habría procurado la concordancia de sus conocimientos con la Divina Escritura: “Lo que yo he trabajado ha sido preguntar e inquirir los principios y fundamentos de las materias, y procurar de ver si conforman con la Sagrada Escritura, o con el sentido natural o con ambos” (cit. por C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ / R. CASTILLO GÓMEZ, *El humanista Arias Montano...*, p. 28. La cursiva es nuestra). Véase, sobre Montano como naturalista, el discurso de recepción a la Academia de Ciencia Exactas, Físicas y Naturales del zoólogo valenciano L. PÉREZ ARCAS, *Discursos leídos ante la R. Academia de Ciencias Exactas, Física y Naturales en la recepción del Sr. D. Laureano Pérez Arcas*, Madrid, 1868. Más recientemente, sobre Montano científico cfr. J. COBOS BUENO / JOSÉ M. VAQUERO, “Una aproximación a Arias Montano como científico”, en MARQUÉS DE LA ENCOMIENDA *et al.* (eds.), *El Humanismo extremeño. Estudios presentados a las III Jornadas...*, Trujillo, 1999, pp. 63-65 y 170-173;

de estos autores, "Benito Arias Montano y el estudio de los fluidos", *Llull*, 22, [43] (1999), pp. 75-106; JOSÉ M. VAQUERO, "Una nota sobre Arias Montano y el uso del telescopio antes de 1575", *REE*, LXVI (2010), nº I, pp. 551-558. Sobre su concepción de la naturaleza, vid. L. GÓMEZ CANSECO, "Estudio preliminar" a la *Historia de la naturaleza*, ed. cit., pp. 47-60.

30. Para la antropología bíblica montaniana como *historia salutis* cfr. B. ARIAS MONTANO, *Humanae Salutis Monumenta*, Amberes, 1571 [hay edición moderna de esta obra, véase Dr. D. J. NAVARRO LÓPEZ, *Los Humanae Salutis Monumenta de Benito Arias Montano. Introducción, edición crítica, traducción anotada e índices*. Tesis Doctoral leída en la Universidad de Cádiz en 1990]; pero sobre todo la primera parte del "Opus Magnum", *Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generationis humani; operis magni prima pars, id est Anima*, Amberes, 1593 [trad. cast. en la Bibliotheca Montaniana, coordinada por Fernando Navarro Antolín, Universidad de Huelva, 1998].

31. M. J. LARA RÓDENAS, "Arias Montano en Portugal. La revisión de un tópico sobre la diplomacia secreta de Felipe II", en L. GÓMEZ CANSECO (ed.), *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano (1598-1998), Actas del Simposio Internacional celebrado en la Universidad de Huelva del 4 al 6 de Noviembre de 1998*, Bibliotheca Montaniana, Universidad de Huelva, 1998, pp. 343-366, p. 358.

32. B. ARIAS MONTANO, *Libro de la generación y regeneración del hombre o historia del género humano. Primera parte de la Obra Magna, esto es, Alma*, cit. (nota 30), pp. 113-114.

33. Id., *Adán, o de la lengua...* cit., p. 117. Sobre la teología arcana del frexnense, expresión de una concepción lingüística y simbólica del mundo, remito a su tratado de semántica bíblica *Liber Joseph, sive De arcano sermone ad sacri Apparatus instructionem*, Amberes, 1571 [trad. cast.: B. ARIAS MONTANO, *Libro de José o sobre el lenguaje arcano*, Bibliotheca Montaniana, Universidad de Huelva, 2006].

34. Cit. por C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ / R. CASTILLO GÓMEZ, *El humanista Arias Montano...*, cit., p. 29. Para el *Phaleg* de Montano, cfr. B. POZUELO CALERO / F. J. PEREA SILLER, "El *Phaleg* en su entorno: la concepción montaniana de la geografía e historia primitivas", comunicación presentada en el *Congreso Internacional Benito Arias Montano y su tiempo*, Fregenal de la Sierra, 2001 [ahora en J. M. MAESTRE MAESTRE et al. (eds.), *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2006, 2 vols., t. I, pp. 335-348]. Cfr. F. NAVARRO ANTOLÍN, L. GÓMEZ CANSECO, B. MACÍAS ROSENDO, "Fronteras del Humanismo: Arias Montano y el Nuevo Mundo", en F. NAVARRO ANTOLÍN (ed.), *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al profesor Luis Navarro García*, vol. I, Universidad de Huelva, Servicio de Publicaciones, 2007, pp. 101-136. Véase asimismo A. GRAFTON, *New World. Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 150; N. FERNÁNDEZ MARCOS, "El Nuevo Mundo en la exégesis española del siglo XVI", en N. FERNÁNDEZ MARCOS / E. FERNÁNDEZ TEJERO, *Biblia y humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español*, F.U.E., Madrid, 1997, pp. 35-43; Z. SHALEV, "Sacred Geography, Antiquarianism and Visual Erudition: Benito Arias Montano and the Maps in the Antwerp Polyglot Bible", *Imago Mundi*, 55 (2003), pp. 56-80. [A punto de dar a la imprenta este trabajo puedo dar aún la siguiente referencia: F. PERRICELLI, "El 'redescubrimiento' del Nuevo y Viejo Mundo en el humanismo hebraico de Benito Arias Montano", en «*Cultura Latinoamericana, Annali I.S.L.A.*», n. 10, U. C. de Colombia - I.S.L.A., Editorial Planeta, Bogotá, 2011.]

35. A este respecto cabe mencionar los fols. 331-387 del "Cuaderno de notas", autógrafo montaniano conservado en El Escorial sobre "costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de la Nueva España" (Manuscrito en la Biblioteca de El Escorial, K. III, 8, fols. 160-387). Cfr. B. REKERS, *op. cit.*, p. 230 para la referencia; Rekers envía, para una descripción del manuscrito, a M. GUTIÉRREZ CABEZÓN, *Manuscritos españoles en El Escorial*, ed. J. Zarco Cuevas, Madrid, 1924.

36. L. MORALES OLIVER, *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes*, Voluntad, Madrid, 1927, p. 19; cit. por C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Perfil de un humanista...*, cit., p. 172.

37. *SN 44*, §§ 170, 338, 369; cfr. G. VICO, *Principios de ciencia nueva*, vol. I, trad. de J. M. Bermudo y Assumpta Camps, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, pp. 111, 145, 159. En adelante, después de señalar el parágrafo, cito por esta edición indicando tras punto y coma el número de página.

38. *SN 44*, § 334; cfr. p. 142.

39. *SN 44*, § 337; cfr. p. 144. Sobre la naturaleza poética de las primeras historias entre los americanos *Sn44*, §§ 470, 841; pp. 204-205 (vol. I), p. 141 (vol. II). Para la referencia a la *Historia indica* de Oviedo a propósito de los sacrificios humanos cfr. *SN 44*, § 517; p. 223.

40. *SN 44*, § 1095; vol. II, ed. cit., p. 233. Frente a las visiones mesiánicas del descubrimiento o el propio "andamiaje teológico-filosófico que rige la articulación de las "historias" escritas por los jesuitas" (Mazzotta), Vico destaca la causa económica como el factor decisivo de las migraciones posteriores de los europeos a las

Indias, aspecto que con un matiz diferente Montano subrayó al establecer “un paralelo evidente entre las navegaciones salomónicas y la entrada de oro americano en Europa a través de España” (F. NAVARRO ANTOLÍN, L. GÓMEZ CANSECO, B. MACÍAS ROSENDO, “Fronteras del Humanismo: Arias Montano y el Nuevo Mundo”, cit., p. 135 [Quisiera expresar en el espacio de esta nota mi gran deuda hacia este trabajo]).

41. G. MAZZOTTA, “La Ciencia Nueva...”, cit., p. 287.

42. Cfr. M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA, “Correspondencia de Arias Montano con el licenciado Juan de Ovando”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1891, pp. 467-498. Más recientemente B. MACÍAS ROSENDO, *La correspondencia de Benito Arias Montano con el Presidente de Indias, Juan de Ovando*, Bibliotheca Montaniana, Universidad de Huelva, 2008.

43. “Un buen número de familiares, allegados y amigos íntimos de Montano, la familia sevillana como la llamó el propio Montano, tuvieron intereses comerciales en el Nuevo Mundo o incluso pasaron a las Indias. En este sentido podemos comprobar que no desaprovechó la ocasión para recomendar a su familia de Sevilla, los Vélez de Alcocer, con negocios en Ultramar, ante el flamante Presidente del Consejo de Indias” (F. NAVARRO ANTOLÍN, L. GÓMEZ CANSECO, B. MACÍAS ROSENDO, “Fronteras del Humanismo: Arias Montano y el Nuevo Mundo”, cit., p. 106).

44. J. PANIAGUA PÉREZ, “Avance para un estudio de Juan de Ovando y Arias Montano en relación con América. Las redes por el control del poder en el reinado de Felipe II”, en MARQUÉS DE LA ENCOMIENDA, C. SOLÍS RODRÍGUEZ, et al. (eds.): *El Humanismo Extremeño. Estudios presentados a las II Jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura en Fregenal de la Sierra en 1997*, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, Trujillo, 1998, 229-243, p. 235.

45. NAVARRO ANTOLÍN, L. GÓMEZ CANSECO, B. MACÍAS ROSENDO, “Fronteras del Humanismo: Arias Montano y el Nuevo Mundo”, cit., p. 110.

46. Instituto de Valencia de Don Juan, envío 78, doc. n.º 24. Cit. en F. NAVARRO ANTOLÍN, L. GÓMEZ CANSECO, B. MACÍAS ROSENDO, “Fronteras del Humanismo: Arias Montano y el Nuevo Mundo”, cit., p. 111.

47. Montano a Ortelius, 3 de septiembre de 1586. Manuscrito en la Biblioteca Real de Estocolmo, colección Sparwenfeldt. Citado por B. REKERS, *op. cit.*, p. 199. Cfr. la carta de Montano a Ortelio con fecha de 3 de agosto de 1588, citada en F. NAVARRO ANTOLÍN, L. GÓMEZ CANSECO, B. MACÍAS ROSENDO, “Fronteras del Humanismo: Arias Montano y el Nuevo Mundo”, cit., pp. 111-112 y nota 28 para la fuente. Véase también sobre el envío de diversos mapas la carta de Montano a Ortelio de 10 de abril de 1591 en J. H. HESSELS, *Abraham Ortelii et uirorum eruditorum ad eundem et ad Iacobum Colium Ortelianum epistulae*, Cambridge, 1887, número 195. Sobre la correspondencia de Montano con Ortelio disponemos en español del trabajo de B. MACÍAS ROSENDO, “La correspondencia de Arias Montano con Abraham Ortelio. Nuevos testimonios de una amistad sin fronteras”, *La Ciudad de Dios*, CCXVII (mayo-agosto 2004), n.º 2, pp. 551-572. Cfr. A. T. REGUERA RODRÍGUEZ, “Benito Arias Montano y Abraham Ortelio. Humanismo y geografía en los círculos intelectuales hispano-flamencos”, en *El Humanismo extremeño. III Jornadas...*, cit., 1999, pp. 345-362. Es importante señalar que la identificación entre Ofir y Perú realizada por Montano fue obviada por su amigo Ortelio cuando no abiertamente criticada por autores como José de Acosta (éste último leído por Vico).

48. B. ARIAS MONTANO, *Historia de la Naturaleza. Primera parte del Cuerpo de la Obra magna*, ed. de Fernando Navarro Antolín, Bibliotheca Montaniana, Huelva, 2003, p. 401.

49. V. PÉREZ CUSTODIO, *Los Rhetoricorum libri III de Benito Arias Montano. Introducción, edición crítica, traducción y notas*, Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial de Badajoz - Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Mérida, 1984, p. 106. En verso en el original: *Namque per occidui fluctus maris omnia nuper / Diuitibus nobis quae portabantur ab Indis, / (Cum primum immensum pelagus nec cognita priscis / Aeque ab Hispana primum tentata carina) / Materia forsan fuerant miranda, sed omni / Arte tamen uacua et nullam referentia formam. / Ingens saepe caput specie deformae tenebant / Inualidi ceruix colli et tenuissima crura / Atque auibis plantisque eadem reliquisque animantum / Effigies formis, populi testata uetustam / Barbariem penitus cultuque atque arte carentis (Reth., III, 74-84). Para otra referencia al Nuevo Mundo cfr. *Reth.*, IV, 1278-1288. El estudioso italiano interesado en Montano puede consultar de D. DOMENICHINI, “Studio introduttivo” a la edición de *Rhetorica*, Giardini, Pisa, 1985.*

50. G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1977, p. 172.

51. *Sn44*, § 517; p. 223. Kubler sentencia que “Cosí la *Scienza nuova* inizia e termina con l'affermazione che l'America fu nascosta al resto del mondo, anticipando in tal modo la tesi prevalente nel secolo XX tra gli studiosi di cose americane” (G. KLUBER, “Vico e l'America precolombiana”, cit., p. 65). Y es que a diferencia de la geografía sacra de Montano, descrita por entero y de una vez por todas en las Escrituras, la geografía poética de

Vico (cfr. *SN 44*, §§ 741-779), nacida dentro de la misma Grecia, “se fue ampliando posteriormente cuando los griegos se extendieron por el mundo hasta adquirir la extensa forma en que hoy aparece descrita” (*SN 44*, § 741). Si la ciencia nueva, por tanto, *corrige* las geografías es porque nuevas partes del mundo, desconocidas para la humanidad gentil, pudieron ser descubiertas. Por el contrario, el descubrimiento del Nuevo Mundo no corrigió la geografía sacra, sino que sólo vino a *corroborarla* en la concepción de Montano. Ahora bien, ambos, Montano y Vico, coinciden en su búsqueda de pruebas en América que confirmen los principios de sus respectivas ciencias. Baste un ejemplo de uno y otro: Montano *identificando* el bíblico monte Sepher con los Andes, Vico *comparando* a los patagones con los antiguos germanos de Tácito. Nótese, no obstante, la diferencia cualitativa marcada por los verbos en cursiva.

52. *SN 44*, § 369; p. 159. Lejos de vincular a los americanos con la familia de Sem, Vico, por el contrario, establece un nexo entre los patagones y los antiguos germanos, si bien no habría entre ellos ninguna relación filogenética. Según Kubler, que sigue a Nicolini, “Il nesso tra gli Indiani d’America e gli antichi Germani fu suggerito a Vico dal commento di Lipsio su Tacito” (G. KLUBER, “Vico e l’America precolombiana”, cit., p. 63). Ahora bien, precisamente en este punto, según el mismo Kubler: “Questa relazione immaginaria tra i Germani di Tacito, i Goti di Procopio e i Patagoni dello Stretto di Magellano era di grande importanza per Vico, poiché gli permetteva di stabilire un legame tra storia sacra e storia profana” (*ibid.*, p. 61. La cursiva es nuestra).

53. Cit. en F. NAVARRO ANTOLÍN, L. GÓMEZ CANSECO, B. MACÍAS ROSENDO, “Fronteras del Humanismo: Arias Montano y el Nuevo Mundo”, cit., p. 129. Respecto a la suerte de Cam y Jafet cfr. B. ARIAS MONTANO, *Libro de la generación y regeneración del Hombre o historia del género humano*, cit., p. 235. Si en Vico los descendientes de Cam se extienden “por Asia meridional, Egipto y el resto de África” y los descendientes de Jafet “por Asia septentrional, es decir, la Escitia, y de allí hacia Europa” (*SN44*, § 369), en Montano “Los otros dos hermanos ocuparon hacia oriente y occidente, el uno la zona izquierda del planeta, a partir de los límites de Sem, junto con las islas ubicadas en medio del mar; el otro, la costa marítima de aquel continente junto con la parte derecha del planeta”.

54. F. TESSITORE, “Sentido común, teología de la historia e historicismo en Vico”, *CSV*, 21/22 (2008), pp. 111-136, p. 132.

55. G. VICO, *Sobre la mente heroica*, trad. del latín de Francisco J. Navarro Gómez, *CSV*, 7/8 (1997), 461-470, p. 469. [Hay edición del texto a cargo del mismo F. J. Navarro en G. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, con pres. de E. Hidalgo-Serna e introd. de J. M. Sevilla, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002]. La cursiva es nuestra. La plena asunción de la novedad en la obra de Vico se aprecia, por lo demás, hasta en su concepto de “Universidad de los estudios” cuando justifica la falta de coherencia metodológica del sistema de enseñanza universitario apelando a los “nuevos inventos”, al “descubrimiento de nuevas verdades” y a las “nuevas preocupaciones más acuciantes”. El humanismo de Arias Montano, tal y como se expone plásticamente en los frescos que decoran la estancia de la Biblioteca de El Escorial, si bien para el Dr. Juan Gil “resulta difícil encontrarles de manera taxativa una fuente de inspiración montaniana” (J. GIL, “Montano y El Escorial”, en VV.AA., *Arias Montano y su tiempo*, Consejería de Cultura y Patrimonio, Junta de Extremadura, Mérida, 1998, pp. 173-187, p. 180), presenta, por el contrario, una sólida planificación de los estudios que refleja, según Carlos Sánchez (*op. cit.*, pp. 132-136) la armónica concepción de los saberes del frexnense. Este conjunto se halla presidido por la Filosofía y la Teología que marcan el inicio y el final de un recorrido ascendente que discurre a través de las Siete Artes Liberales: el *Trivium* y el *Quadrivium*. Pero son precisamente los nuevos descubrimientos los que pusieron en evidencia la inadecuación de este esquema pedagógico medieval en la ordenación de los saberes a partir del Renacimiento, descubrimientos de cuya transcendencia supo hacerse eco Vico para despertar la “mente heroica” de los adolescentes de su mejor esperanza y que testimonia, contra todo canon establecido o enciclopedia de las ciencias, “cuánto del mundo de las ciencias queda aún por corregir, suplir y desvelar”. Pero lo más importante a señalar quizá sea que lejos de cualquier división artificiosa de las disciplinas, lejos de separar las cifras de las letras o la naturaleza del arte como se hace hoy, ambos humanistas comparten, sin duda, a pesar de representar dos modelos de humanismo opuestos, una visión unitaria del saber. Doy a continuación una generosa noticia bibliográfica sobre el tema “humanismo” en relación a nuestros dos autores.

Para el humanismo bíblico de Montano, aparte de sus grandes obras exegéticas, hay que referirse, por haber estado a su cargo, al monumento filológico de la Biblia Políglota de Amberes (1569-1573), ya citado (n. 10), cfr. especialmente los prefacios del Dr. Hispalensis a esta Biblia y el último volumen, *Apparatus*, serie de tratados de nuestro biblista sobre filología bíblica, geografía e historia; importante como fuente para sus años de formación así como para conocer sus ideas sobre la función ética y pedagógica de la retórica humanista es, sin duda, su ya citada *Retórica* (1569); para su humanismo cristiano véase ante todo, el manual devoto de tendencia intimista, *Dictatum Christianum*, Amberes, 1575 [edición moderna en la Bibliotheca Montaniana a cargo de M. Andrés Martín con la traducción de Pedro de Valencia, 2004]; para el modelo educativo humanista de Montano, vid. antes

que los frescos de la Biblioteca escurialense el propio *Dictatum* o un programa pedagógico como el que tuvo presente en la fundación de la Cátedra de Latinidad de Aracena donde los alumnos debían aprender “la lengua latina, la retórica, reglas de crianza y cortesía y la modestia cristiana”, teniendo como libros de texto a Nebrija, para la gramática latina, y el *Dictatum* del mismo Montano, para la moral cristiana [véase J. L. PARADINAS, “Estudio introductorio” a *La Cátedra de Latinidad fundada por Arias Montano*, transcripción del Legajo por C. Perea Carpio, Ayuntamiento de Aracena, 1998, pp. 7-34, p. 18]; de la poesía de Montano, el mejor poeta latino del Renacimiento español según Menéndez Pelayo, véase, por ejemplo, la colección de 103 poemas latinos en metros líricos *Hymni et Secula*, (Amberes, 1593) o su colección de 72 odas latinas de tema bíblico y forma horaciana *Humanae Salutis Monumenta* (1571), citado (n. 30); una muestra de su poesía en español es la *Paráfrasis del Maestro Benito Arias Montano sobre el Cantar de Cantares de Salomón en tono pastoril*, editada por Ibarra, Madrid, 1816 y reproducida actualmente en la Colección de poesía “Juan Ramón Jiménez”, Huelva, 1990; del humanismo científico del solitario de la Peña, aparte de su correspondencia con relevantes personalidades científicas, es representativa la obra póstuma citada (n. 24) *Naturae Historia* (1601), la cual contiene además una sección sobre las edades del hombre interesante por su contenido pedagógico; una imagen apologética del humanismo la encontramos en sus elogios al *Virorum doctorum de disciplinis benemerentium effigies XLIII a Philippo Galleo*, Amberes, 1572 [trad. cast: Huelva: Universidad de Córdoba/ Universidad de Huelva/ Universidad de Sevilla, 2005]; sobre esta obra, perteneciente al género de *virii illustres*, cfr. L. GÓMEZ CANSECO, “Elogio y censura del humanismo en el *Virorum doctorum de disciplinis benemerentium effigies XLIII* de Philippe Galle y Benito Arias Montano”, *Archivo Hispalense*, 255 (2001 [2003]), pp. 107-141.

Sobre Montano como humanista cfr. P. U. GONZÁLEZ DE LA CALLE, “Arias Montano, Humanista: (Apuntes y notas para un ensayo)”, *REE*, t. II, n.º. 1-2 (1928), en.-ag., pp. 17-170; L. GÓMEZ CANSECO, “Arias Montano y el círculo humanista de Sevilla”, en *Varones insignes en letras de la ilustrísima ciudad de Sevilla*, Excma. Diputación de Sevilla, 1992; del mismo, para la supuesta transición de Montano del humanismo al bibliismo, “Los sentidos del lenguaje divino: para una lectura del *Liber Ioseph*”, en A. MONTANO, *Libro de José o sobre el lenguaje arcano*, cit. (n. 33), pp. 43-86, vid. pp. 50-60; cfr. J. A. JONES, “El humanismo en la segunda mitad del siglo XVI: Arias Montano y Pedro de Valencia”, en *Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles*, Universidad de León, 1996, pp. 225-235; M. ANDRÉS MARTÍN, “Humanismo en Arias Montano (1527?-1598)”, en *El Humanismo extremeño. I Jornadas*, cit., 1997, pp. 9-29; son imprescindibles, por lo demás, para seguir el itinerario del humanismo montaniano los trabajos de G. MOROCHO GAYO, “Trayectoria humanística de Benito Arias Montano. I. Sus cuarenta primeros años (c. 1525/27-1567)”, en MARQUÉS DE LA ENCOMIENDA *et al.* (eds.), *El Humanismo extremeño. Estudios presentados a las II Jornadas...*, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, Trujillo, 1998, pp. 157-210; ID., “Trayectoria humanística de Benito Arias Montano. II. Años de plenitud (1568-1598)”, en *El Humanismo extremeño. III Jornadas...*, cit., 1999, pp. 227-304; A. MARTÍNEZ RIPOLL, “La Universidad de Alcalá y la formación humanista, bíblica y arqueológica de Benito Arias Montano”, *Cuadernos de Pensamiento*, n.º 12 (1998), pp. 13-92; R. FLÓREZ, “Actitud ante la Filosofía y Humanismo de Arias Montano”, *Cuadernos de Pensamiento*, n.º 12 (1998), pp. 111-133; J. L. SUÁREZ, “Retórica, ética y pedagogía en Arias Montano. Una aproximación a la filosofía del humanismo”, *REE*, tomo LII (1996), pp. 1081-1094; ID., “Aldana y Arias Montano sobre la vida retirada, o el final del humanismo”, en L. GÓMEZ CANSECO (ed.), *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano (1598-1998)*, cit., 1998, pp. 367-373; S. HÄNSEL, *Benito Arias Montano (1527-1598). Humanismo y arte en España*, Editora Regional de Extremadura-Diputación Provincial de Huelva-Universidad de Huelva, 1999; A. OYOLA FABIÁN, “El pensamiento pedagógico de Benito Arias Montano”, en *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, cit., vol. I, pp. 245-264; J. L. PARADINAS, *Humanismo y educación en el “Dictatum Christianum” de Benito Arias Montano*, Bibliotheca Montaniana, Universidad de Huelva, 2006; A. GARCÍA MANSO, “Humanismo y política. A propósito de Arias Montano y sus relaciones con Portugal”, *REE* (2007), pp. 599-614; destacar, por último, las ediciones colectivas: L. GÓMEZ CANSECO (ed.), *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano (1598-1998)*, cit., 1998; J. M. MAESTRE MAESTRE *et al.* (eds.), *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, cit., 2 vols., 2006. [Mucho más reciente F. PERRICELLI, *Umanesimo ebraico e spiritualismo in Benito Arias Montano (1527-1598)*, 2010 (Tesis).]

Sobre el humanismo viquiano véase, en primer lugar, del napolitano sus *Oraciones inaugurales* (1699-1707), especialmente *De nostri* (1708) y *De mente heroica* (1732) [trad. cast: G. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, citada *supra*]; para el humanismo retórico de Vico sus *Instituciones de Oratoria* [hay trad. cast. a cargo de Francisco J. Navarro Gómez: G. VICO, *Obras II. Retórica (Instituciones de Oratoria)*, Anthropos, Barcelona, 2004]. Entre los estudios, cfr. A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Laterza, Bari, 1935; K.-O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 1963; insiste no tanto en el humanismo como en la humanología de Vico P. PIOVANI,

La filosofía nuova de Vico, al cuidado de F. Tessoro, Morano, Nápoles, 1990; para la dimensión filosófica del humanismo retórico viquiano véase, sin embargo, E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, pról. de D. Ph. Verene y trad. de J. Navarro Pérez, Anthropos, Barcelona, 1999; cfr. G. D'ACUNTO, "Vico, l'Umanesimo, la retorica", *Il cannocchiale*, 3 (1991), pp. 117-129; D. PIETROPAOLO, "Grassi, Vico, and the Defense of the Humanist Tradition", *New Vico Studies [NVS]*, 10 (1992), 1-10; A. PONS, "Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi", *CSV*, 13-14 (2001-2002), pp. 47-53. En la misma línea, desde España, J. M. SEVILLA, "Retórica como filosofía. Ernesto Grassi, Vico y el problema del humanismo retórico", *Monteagudo*, 3ª Época, 8 (2003), pp. 73-106 [cfr. una versión mucho más amplia de este estudio en ID., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 146-227]; del mismo autor, para el humanismo historicista del napolitano, "Crítica de la razón problemática. Introducción al humanismo historicista de Vico", introd. a Mª J. REBOLLO ESPINOSA, *Dioses, héroes y hombres. G. Vico, teórico de la educación*, G.I.H.U.S.-C.I.V., Sevilla, 2000, pp. 15-23; sobre el historicismo antropológico del partenopeo, cfr. la monografía de este maestro viquiano, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988; ID., "Vico y el humanismo", en *Tramos de filosofía*, Kronos, Sevilla, 2002, pp. 7-27; A. ZACARÉS PAMBLANCO, "Humanismo versus positivismo. La inevitabilidad de un itinerario de vuelta: del *Cours de philosophie* positive a la *Scienza nuova*", en E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J. M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (Eds.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, La Città del Sole, Napoli, 2001, 3 vols., vol. III, pp. 1203-1224; B. PINCHARD, "La question de l'humanisme selon Giambattista Vico. Splendeur et misère d'Alexandrie", en P. GIRARD / O. REMAUD (Eds.), *Recherches sur la pensée de Vico*, Actes du colloque de Tours (9-10 novembre 1995), Ellipses, Paris, 2003, pp. 101-109; R. S. LUFT, *Vico's Uncanny Humanism. Reading the 'New Science' between Modern and Postmodern*, Cornell University Press, Ithaca, 2003. La relación de Vico con nuestra propia tradición humanista la ha explorado además de Sevilla, por ejemplo, E. HIDALGO-SERNA, "Vico and the Spanish Rhetorical Tradition", *New Vico Studies*, 8 (1990), pp. 8-54; ID., "Vives, Calderón y Vico. Lenguaje metafórico y filosofar ingenioso", *CSV*, 2 (1992), pp. 75-88.

56. CRISTÓBAL COLÓN, *Relaciones y cartas*, Librería de la Viuda de Hernado y Cª, Madrid, 1892, p. 333. Citado en F. NAVARRO ANTOLÍN, L. GÓMEZ CANSECO, B. MACÍAS ROSENDO, "Fronteras del Humanismo: Arias Montano y el Nuevo Mundo", cit., p. 133, cfr. nota 127. Por lo demás, según Pedro Mártir de Anglería, Colón habría identificado ya la bíblica Ofir con La Española. Sobre Colón, véase la sugerencia de Mazzotta: D. KADIR, *Columbus and the Ends of the Earth: Europe's Prophetic Rhetoric as Conquering Ideologie*, University of California Press, Berkeley, 1992. Cfr. J. GIL, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Alianza, Madrid, 1992, I, p. 51.

57. G. VICO, *Sobre la mente heroica*, cit., p. 470. Las cursivas son nuestras. La caracterización viquiana de Colón como un innovador a la altura de los grandes protagonistas de la ciencia moderna no es tan extraña cuando se repara en las palabras de J. Pérez de Tudela y Bueso para quien el descubrimiento colombino constituye una de las creaciones *más originales, más grandes, que haya realizado el humano ingenio*.

58. G. MAZZOTTA, "La Ciencia Nueva...", cit., p. 292. Para la representación de la alteridad a partir del descubrimiento cfr. por ejemplo A. GÓMEZ-MULLER, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Akal-Hipecu, Madrid, 1997. Para Vico en particular el ensayo reciente de E. GARCÍA DORA, "Reflexiones sobre la diversidad cultural en G. B. Vico", *Andamios. Revista de investigación social* (2004), 1, pp. 177-195.

59. F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, a cargo de N. Gallo, en *Opere*, IX, Einaudi, Turín, 1962, p. 819. Citado por F. TESSITORE, "Sentido común, teología de la historia e historicismo en Vico", cit., p. 112.

60. P. CRISTOFOLINI, "Vico pagano e barbaro", *BCSV*, XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 72-90, p. 87; ID., "Vico y la naturaleza de las religiones de las naciones", *CSV*, 17-18 (2004-2005), 47-50, p. 48.

61. Viejo, por cuanto la naturaleza fue siempre el tema de la metafísica, "las cosas naturales" a las que se refiere Vico en las primeras líneas de su *Scienza nuova*, y nuevo, por cuanto la invención del método científico en la Modernidad, supuso un modo radicalmente innovador de estudiar esa misma naturaleza.

62. Disiento en este punto del juicio de Ortega y Gasset, para quien Vico, "tiene de la nueva realidad una entrevisión tan genial como sonambúlica", pues aunque no deje de ser cierto que "La plena y clara posesión de la nueva tierra va a costar los esfuerzos de siglo y medio", esto no significa que Vico no hubiera puesto rumbo resultantemente al nuevo mundo de la historia e incluso que no hubiera asentado con determinación el pie en él convirtiéndose así, como felizmente expresó Uscatescu, en el "descubridor del mundo histórico"; Vico no se anticipa "como en ensueño o pesadilla" al siglo XVIII, sino con toda lucidez, si es que por un momento condescendemos con lo que no parece sino un anacronismo, pues Vico es un autor del XVIII: antes al contrario, lo que Ortega atribuye a Vico, sonambulismo, ensueño, habría que aplicárselo a aquellos filósofos que, antes de Vico, y aún después de él, reflexionaron sobre la dimensión social e histórica del hombre. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", en ID., *Goethe-Dilthey*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 158.

Véase J. A. MARÍN CASANOVA, “La recepción de Vico en Ortega”, *CSV*, 1 (1991), pp. 81-96; también en Id., *Las razones de la metáfora*, GNE, Sevilla, 2007, pp. 79-116. [N.E.- Puede verse al respecto de esta cuestión J. M. SEVILLA, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, La Città del Sole, Nápoles, 2007, espec. Parte IV, cap. I.1 “Vico y Ortega y Gasset: afinidades y contrastes”, pp. 471-486 (estudio también en traducción portuguesa recogido en H. GUIDO, J. M. SEVILLA, S. DE A. E SILVA NETO (Organizadores), *Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*, EDUFU Editora da Universidade Federal de Uberlândia (Brasil), 2012, pp. 277-296.]

63. J. M. SEVILLA, “La modernidad problemática de Vico recepcionada en tres filósofos hispánicos. (F. Romero, J. Xirau, J. Ferrater)”, *CSV*, 17-18 (2004-2005), pp. 289-314, p. 294 [Véase del mismo autor la versión de este ensayo, notablemente ampliada, “La modernidad problemática de Vico en cuatro filósofos hispánicos”, en Id., *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico... cit.*, pp. 515-557.] La oposición entre razón e historia fue todavía evidente hasta para uno de los “cuatro autores” de Vico: Francis Bacon. En efecto, según Bacon, *Historia proprie individuorum est, quae circumscribuntur loco et tempore...* no siendo, pues, objeto de razón, sino de memoria (*Haec autem ad memoriam spectant*), en cuanto que la *Philosophia individua dimittit; neque impressiones prima individuorum, sed notiones ab illis abstractas complectitur...*; atque hoc prorsus officium atque opificium rationis (cfr. *De Dignitate*, II, I, § 2 y II, I, § 4 respectivamente).

64. J. A. MARÍN CASANOVA, “Ilustración y Romanticismo en la *Scienza Nuova*: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad”, *CSV*, 2 (1992), p. 43. Para Stephan Otto, la diferenciación viquiana entre una ciencia racional de lo verdadero (*vero*) y una ciencia histórica de lo cierto (*certo*) “es cualquier cosa menos nueva”, pues se remonta a la distinción que Aristóteles había establecido en los *Analytica Posteriora* entre el saber del “por qué” (*demonstratio propter quid*) y el saber del “qué” (*demonstratio quia*), tesis que confirma la afirmación de Marín de que Vico mantiene los caracteres de “la vieja forma científica heredada”. Pero si para Marín la novedad radica en el contenido al que se aplica la vieja ciencia, para Otto “La novedad de la ‘Ciencia Nueva’ de Vico reside en su ‘programática fragmentada’, posibilitadora de una contextualización del saber” (S. OTTO, “ ‘Contextualidad’ científica y ‘convertibilidad’ filosófica. La respuesta de la *Scienza Nuova* a la crisis epistemológica de la primera modernidad”, *CSV*, 15-16 (2003), pp. 163-177; pp. 168 y 166).

65. En el siglo XIX, William Paley escribiría una *Natural Theology*, 1802, todavía leída con interés por el propio Darwin.

66. Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1975.

67. Id., “Rememorando a Ernst Cassirer...”, cit., pp. 167-168.

68. *Prolegomena, Vorrede, Ak.*, IV, 255.

69. E. BALTANÁS, *Las columnas de Hércules...*, cit., p. 62. Cfr. G. K. GALINSKY, *The Heracles Theme: Adaptations of the Hero in the Literature from Homer to the Twentieth Century*, Rowman & Littlefield, Totowa NJ, 1972; para Vico, G. L. LUCENTE, “Vico, Hercules, and the Lion”, *New Vico Studies*, 6 (1988), pp. 85-94.

* * *



Peña de Arias Montano (Aljjar, Huelva)

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
HUMANISMO

José M. Sevilla

Prolegómenos para una crítica de la razón problemática

Motivos en Vico y Ortega



Presentación de Emilio Hidalgo-Serna



ANTHROPOS

El búho y el cóndor

Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana



Giuseppe Cacciatore

COLECCION DE SUR A SUR



UNIVERSIDAD CATÓLICA
del Salvador

Planeta