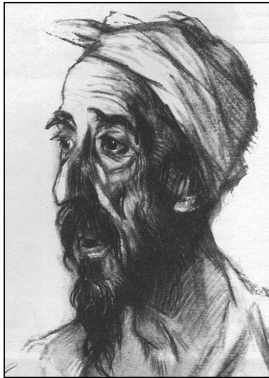


## LA MODERNIDAD PROBLEMÁTICA DE VICO RECEPCIONADA EN TRES FILÓSOFOS HISPÁNICOS (F. ROMERO, J. XIRAU, J. FERRATER)

*José M. Sevilla*



Sobre la base estudios anteriores el autor expone la recepción de la modernidad “problemática” de Vico en la filosofía española en el exilio. A su vez, se obtienen algunas nuevas categorías que iluminan importantes aspectos de las ideas de estos pensadores “transterrados”.

Palabras clave: Vico, E. Nicol, F. Romero, J. Xirau, J. Ferrater Mora, pensamiento hispánico, problematismo, J.M. Sevilla.

Developing precedent studies, the author exposes the reception of the “problematic” modernity of Vico in Spanish banished philosophy. Some new categories are also obtained, that clarify important aspects in the ideas of those expatriated thinkers.

Keywords: Vico, E. Nicol, F. Romero, J. Xirau, J. Ferrater Mora, Spanish thought, problematism.

No nos parece puro azar el que no pocos filósofos españoles en el exilio hayan prestado atención especial a Vico, más allá de meras referencias o breves citas en algunas de sus obras<sup>1</sup>. Ciertos elementos que configuran el perfil de lo que consideramos un descubrimiento por parte de la filosofía española en América (principalmente en autores como Imaz, Ferrater, Nicol...) se deben, como hemos mostrado en nuestro estudio sobre el Vico de Eugenio Imaz<sup>2</sup>, a la publicación de la *Ciencia Nueva* en la edición de José Carner, pero también a otros elementos que contribuyen al nuevo interés por Vico afín al sentimiento epocal de crisis en la filosofía, la cultura y la historia: el anticartesianismo, la teoría de la decadencia, el pensamiento en soledad, el historicismo, etc. Cada filósofo ha tenido, en su caso y en función de sus posiciones (historicistas, existencialistas, personalistas, etc.), un aspecto o carácter diferencial que ha marcado una cierta *afinidad* con el autor napolitano (a veces directa, como en Imaz, otras tangencialmente, como en Xirau o Nicol); pero todos ellos han estado enmarcados en un contexto común de *filosofía de la crisis*. El mismo hecho se aprecia también en algunos filósofos latinoamericanos no pertenecientes a esta categoría de españoles “transterrados” (al decir de José Gaos), como es el caso preclaro del argentino Francisco Romero. Como decimos, este hecho no es casual, porque Vico ha sido y es, ciertamente, un *filósofo de la crisis* (de la suya propia que le ha tocado vivir) y un filósofo de *las crisis* (que él ha elevado al rango de categoría histórica, central en la *Scienza nuova*).

Contribución escrita para el II Seminario Internacional de Filosofía Política G. Vico y el mundo moderno (México, septiembre 2003).

## I. DESTELLOS DE UN VICO SOLITARIO EN FRANCISCO ROMERO

1. Francisco Romero (1891-1962) puede ser considerado el filósofo argentino (pero español de origen, nacido en Sevilla y afincado desde muy joven en Argentina<sup>3</sup>, donde desarrolló su labor filosófica y académica) que, quizás, durante la primera mitad del siglo XX, más vehementemente se haya dedicado a difundir la filosofía en Hispanoamérica; a la vez que a propiciar una creación filosófica hispanoamericana que, sin estar desvinculada de la tradición europea, tuviese su propia especificidad problemática y originalidad de pensamiento<sup>4</sup>. Gregorio Weinberg lo considera uno de “los verdaderos arquitectos de la cultura argentina”, no menos que promotor de notables empresas culturales<sup>5</sup>; y Mario Bunge reconoce que, además “de ejercer una considerable influencia intelectual, Romero dio un ejemplo moral” cuando renunció a sus cátedras universitarias y también cuando, más tarde, “fue encarcelado a causa de sus opiniones políticas”<sup>6</sup>. Síntesis de una presunta paradoja, Romero compaginó durante mucho tiempo el uniforme militar con la cátedra universitaria, sin que aparentemente hubiera oposición en ello o este hecho constituyera un problema<sup>7</sup>. Él mismo ha sido un filósofo problematista, un pensador que, si bien no llegó a asumir lo que nosotros consideramos la premisa básica de una *ontología del problematismo*<sup>8</sup>, abanderó la idea (ejercitada también por otros filósofos españoles en América, como por ejemplo Eduardo Nicol<sup>9</sup>) de la filosofía *como* problema. En este contexto de una *filosofía de la problematicidad* (valga entender con ello todo lo contrario a la concepción dogmática de la filosofía), Romero llevó a cabo una pausada y serena producción intelectual, centrada principalmente en la reflexión acerca de la filosofía, de la historia de ésta y de sus relaciones con el hombre, la cultura y las ideas<sup>10</sup>. No es de extrañar que entre los autores que en él influyen se hallen, además de Alejandro Korn y Max Scheler, también Wilhelm Dilthey, Nicolai Hartmann y José Ortega y Gasset; éstos tres últimos, filósofos y ontólogos problematicistas (en concreto, Ortega teoriza y suscribe como base de su pensamiento la idea de que la realidad no es sustancial sino problemática; y Hartmann asume al pie de su Ontología la noción de una filosofía que atiende a los problemas más que a las soluciones). De Ortega habría aprendido Romero que la filosofía puede ser una ciencia seria radicada en el problematismo de lo cotidiano. Una idea que todos habrían podido tener en común y compartir con Vico. Éste mismo, como sabemos, defendía en filosofía una *actitud problematizadora*<sup>11</sup>.

2. No nos parece fortuito, por tanto, que al profundo genio napolitano otro “pensador solitario”, como Francisco Romero, le dedicase desde la tierra del Plata una especial atención en algunos momentos. Principalmente cuando un Romero maduro esboza en *El Nacional* de Caracas la figura intempestiva de Vico, publicando un artículo el 11 de agosto de 1955 titulado *Juan Bautista Vico, filósofo a destiempo*<sup>12</sup>. Un trabajo inscrito en una serie sobre “tipología” de filósofos<sup>13</sup> –en la cual, por ejemplo, también aparecerán Locke y Leibniz, Meyerson, o Dilthey “el fragmentario”–, donde lo importante en el enfoque de Romero no es tanto el contenido de ideas de cada filósofo objeto de su atención, como sí, en cambio, la manera en que las ideas de éstos se presentan dentro de un contexto anímico, circunstancial, histórico, etc., podríamos decir: en su *contexto problemático*<sup>14</sup>. No deja de llamarnos la atención el hecho de que, siendo un escritor de libros más que de artículos, Romero le dedicase unas de esas pocas producciones al filósofo napolitano, comenzando por una nota en torno a Vico y continuando por una reflexión acerca de su gnoseología<sup>15</sup>, hasta su citado ensayo sobre *Juan Bautista Vico, filósofo a destiempo*.

Como resulta ya indicativo en el título “filósofo a destiempo”, el receptor argentino nos muestra la imagen de un Vico “genial” pero aislado en su época. Remarcando el carácter poderoso del espíritu ante las circunstancias, Romero materializa en el napolitano su visión del “hombre desdichado” que elaborara una gran obra en las condiciones más penosas. El valor heroico del espíritu de Vico subyuga al articulista, quien no deja de narrar las tragedias económicas y domésticas que, unidas a la falta de reconocimiento intelectual por parte de sus contemporáneos, configuran los elementos principales de obstaculización al desarrollo del *individuo* Vico, cuyo espíritu trasciende su propia temporalidad con un pensamiento de futuro. No fue el autor de la *Scienza nuova* –a juicio de Romero– conocido ni considerado en su siglo, “por los más fue ignorado, y por algunos entendido sólo a medias”. Si “Vico es un filósofo a destiempo”, lo es por causa de su desconexión y alejamiento sufridos respecto a la cultura europea de la época. Su filosofía prematura y un destino realizable sólo posteriormente harían de él una figura comparable únicamente a Heráclito, quien –según el autor– no fue fructífero hasta Hegel. Cuando Vico, al introducir su “principio nuevo” del *verum-factum* en el árbol de las ciencias, realizó en éste la atrevida poda gnoseológica y el novedoso injerto epistemológico (colocar cada rama de las ciencias en su lugar, en función de la efectividad –es decir veracidad-facticidad– cognoscitiva) destinados a ordenar el conocimiento histórico y cultural como el más perfecto, no pudo por menos que quedarse filosóficamente solo, y, en esta soledad, esperar a ser efectivo y fructífero con Dilthey.

Resulta significativa la admiración y el reconocimiento que Romero, un pensador –como hemos dicho– influido por Dilthey, Scheler y Ortega entre otros, profesa a la fundamentación viquiana de la ciencia del mundo histórico; igual que significativa es su constante afirmación del aislamiento y soledad que caracterizan tanto la *figura* de Vico como el *pensamiento* de éste; tópico que comparten también, por ejemplo, Imaz y Xirau. Siendo bastante admitidas la idea de inoperancia y escasa influencia del pensamiento viquiano en su época y la imagen de pensador solitario y aislado en Nápoles de las fluctuaciones filosóficas europeas<sup>16</sup>, no extraña que Romero participe de la común visión sobre Vico dominante durante tanto tiempo; ni que, por tanto, plantee el establecimiento de un puente con que llegar hasta él (si bien, originalmente, este puente visionado por el filósofo zapador se tiende desde Vico hasta Dilthey y Spengler, o sea, inscribiendo a Vico en la línea del historicismo y destacando fundamentos epistemológicos semejantes y perspectivas filosófico-históricas afines). Una influencia de la efectividad de la perspectiva viquiana –lo cual no significa, sin embargo, influencia directa de ideas–, que en ambos autores es señalada también por Kant Cleres, ampliando el espectro de pensadores afines a la directriz de la *Scienza nuova*<sup>17</sup>.

Más, en la semblanza que realiza, Romero pretende destacar la fuerza espiritual de un Vico que, frente a la adversidad, se crece y es capaz de configurar el más grande proyecto científico de su época. Le atrae la fuerza existencial que impulsa a Vico contra el destino desfavorable; la persistencia del capitán que aferra fuertemente el timón y enfila la proa de su nueva ciencia hacia los adversos elementos. Por eso, las calificaciones respecto al *filósofo* Vico y al *hombre* Vico van de la mano en trágica proporción: “fue un gran filósofo y un hombre desdichado”<sup>18</sup>. Más aún, Vico encarna al prototipo heroico, como uno de sus tantos “caracteres poéticos”, del hombre que hace filosofía auténtica estando inmerso en la desgracia: “Una de las más altas y conmovedoras lecciones que deben aprender los hombres” –dice el militar filósofo refiriéndose al napolitano– “es la dictada por muchos entre los

mejores, cuando ofrecieron a la humanidad una obra eminente en filosofía, las ciencias o las artes, engendrada en el dolor, la angustia, a veces en la desesperación”<sup>19</sup>.

Es verdad que el *solitario* filósofo argentino peca de cierto romanticismo ingenuo cuando asume y plantea una actitud *heroica*, unida a la inteligencia, en personajes que han contribuido a enriquecer la cultura universal con unas elaboraciones producidas “en las situaciones personales más penosas y aun tremendas”, como trabajó Comte, escribió Spencer los *Primeros principios*, o redactó Condorcet el *Cuadro de los progresos del espíritu humano*. Pero la noción fundamental que anida en la concepción romeriana es bien simple, singular y plausible: no son “distintas y separables” la obra y su creador; no debe distinguirse entre la obra aportada y la disposición individual, personal y vital de su autor; “porque la obra espiritual es precisamente creación y en ella va trasfundido lo mejor de su creador, que probablemente alimentó su fragua con su angustia y decantó su dolor en pensamiento o belleza”<sup>20</sup>. Por tanto, la justificación de Romero es, radicalmente, la de que para comprender el vínculo entre los productos de la inteligencia y esos actos de heroísmo resulta preciso concebir la asociación del “corazón a la inteligencia” (lo cual, dicho sea de paso, no deja de ser una postura muy viquiana).

¿Dónde radica, entonces, la actitud vital heroica del “gran filósofo” Vico; la compostura de una biografía que lo es de la vida dedicada a la reflexión, y de una filosofía donde la razón está indeleblemente ligada a la vida? La actitud radica en la propia existencia del autor napolitano, que no habría disfrutado del verdadero reconocimiento exterior ni gozado de la mínima paz interior. Escasos recursos económicos, trabajos por encargo y problemas domésticos; una esposa inútil para la economía doméstica, muerte de una hija y problemas del hijo con la ley; constitución débil y enfermiza; y a ello habría que unir el no llegar a ver reconocida, como él mismo consideraba y se quejaba, la valía de su obra. Y, sin embargo, entre inconvenientes y pesares, entre dolencias y disgustos, críticas y desconsideraciones, Vico “concibió y elaboró, con increíble tenacidad, el sistema de ideas que enorgullece ahora a su patria y registra la historia de la filosofía como uno de sus más insignes capítulos”<sup>21</sup>.

Por estos motivos, y atendiendo a esas razones, Romero dibuja y colorea factores emocionales y vitales (a la vez que, también, intelectuales e históricos) del porqué de este desconocimiento en su época. Pues todo no era culpa del “apocado y tímido” Vico, que no sabría *vender* su obra; ni siquiera era culpa de una Italia que lo ignoraba (no diremos con Gioberti –como sí hace Romero– que “vivió y murió despreciado por sus connacionales”). Es que, en gran medida, en Europa no había razones ni motivos para equiparar a un filósofo italiano (de una Italia cuyo momento de gloria filosófica ya había pasado) con figuras como las del francés Descartes, el inglés Locke o el alemán Leibniz. A pesar de ser de la misma talla filosófica que ellos.

Pero, si el nombre “Vico” estaba alejado de las zonas candentes del pensamiento europeo, no era sólo por esos motivos personales e históricos. El motivo principal habría sido intelectual y científico. Si “Vico era un filósofo a destiempo”, lo era por su novedoso pensamiento y por la altitud y alcance de su obra. Pues, mientras que la filosofía moderna se centraba en una estrecha conexión con la ciencia natural, en la predilección por el método geométrico, y en la afirmación de una razón abstracta y pura, Vico lo hacía, en cambio, desde el polo opuesto, interesándose por la historia y la cultura, creando un nuevo método (más aún, descubriendo una “nueva” *ciencia*), y abriendo camino a la razón histórica. O sea, que si su razón e ingenio se hubieran dedicado a circular por la vía de la filosofía que se hacía por entonces, aunque hubiese sido circulando al contrario, proba-

blemente habría encontrado algún “eco”<sup>22</sup>. Pero el problema es que Vico instauró otra vía distinta de modernidad, una vía divergente dentro de la modernidad misma que había nacido bajo el estigma de la escisión<sup>23</sup>. Lo cual, de paso, nos permitiría reflexionar acerca del carácter escindido de la misma modernidad, que desde su origen aparece bifurcada, siendo ella misma *modernidad* en dichos modos constitutivos, y no sólo en uno de ellos. Pero éste es otro problema, al que no podemos prestar atención ahora aunque sea para nosotros de la más *radical* importancia.

No puede decirse que el siglo XVIII no se hubiera preocupado por la historia o por la cultura; pero sí que no llegó a *comprenderlas*, “no alcanzó el fondo de la historicidad, donde Vico buceaba”. El siglo ilustrado amó la historia, pero ciegamente. Sólo Vico fue capaz de mirar al abismo oscuro hasta –parafraseando a Nietzsche– conseguir que el abismo del tiempo le mirase a él, y lo hiciera con ojos de naturaleza humana. Sólo Vico supo ver en esa ausencia de luz cuál era el verdadero problema, pudiendo decirse –como él mismo hace en la *Scienza nuova* 1744– que en “la densa noche de tinieblas”, en que se hallan los orígenes del mundo histórico,

“aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana”<sup>24</sup>.

Creemos que es desde esta perspectiva problematista desde la que hay que percibir el juicio de Romero, según el cual Vico “calaba más hondo”. “Ante todo se propuso el problema de averiguar qué es conocer y cómo se conoce, y le dio una solución originalísima”<sup>25</sup>. Que esta idea pudiera adjudicarse a autores anteriores, como por ejemplo al presunto escéptico Francisco Sánchez, entre otros, supone –para Romero– un puro “tránsito” que “no justifica posteriores reclamos de propiedad”<sup>26</sup>. La fórmula aportada por Vico “es propiamente suya, no porque ‘se le ocurriera’, sino porque midió en todo su alcance y la elaboró a conciencia”; una fórmula, radicalmente opuesta a la de Descartes, que “no sólo introduce un principio nuevo en el fundamento del saber, sino que, mediante ese principio, resulta invertida en parte esencial la jerarquía de las ciencias vigentes en su época”<sup>27</sup>.

Romero, como hemos dicho ya, ve en Vico un pensamiento original que no sólo se adelantó a Dilthey y a Spengler, sino que –podría decirse– da la impresión de que las obras de éstos estén inspiradas en la de aquél. Algo que, no obstante, para el filósofo argentino no resulta posible, debido a que –por causa de su “aislamiento”– no habría ejercido influencia.

“Toda la teoría actual del saber histórico, desde Dilthey, se sustenta en fundamentos tan semejantes a los de Vico que parecerían inspirados en ellos. Por desgracia, no es así; el impulso de Vico se perdió en el aislamiento y el silencio que rodearon su filosofía y casi no operó en el pensamiento europeo, el cual debió hallar de nuevo mucho de lo que ya estaba en las obras del genial italiano”<sup>28</sup>.

También la spengleriana doctrina de los ciclos históricos ya se encontraba en Vico, desarrollada con plena originalidad, donde más importante que el diseño de la historia lo serían los materiales que lo rellenan. Sin embargo, en lo que Romero califica de “pesimismo” –tanto en Vico como en Spengler– respecto a sus “predicciones” y “profecías”, el filó-

sofo argentino desmiente el valor predictivo de éstas, pues nuestro tiempo, desde el punto de vista social, moral y técnico, no sólo arroja terribles peligros, sino que destaca más por los “inimaginables” beneficios que promete<sup>29</sup>.

En resumen, la imagen que Romero ofrece de Vico en esta recepción es, por un lado, la tópica del pensador aislado y desconocido; y, por otro, presenta toda la originalidad y valía de un pensamiento nuevo que –frente a la concepción dominante en su época– expone una diversa comprensión de la realidad humana e histórica.

“Por encima del seco intelectualismo de su época” –dice Romero–, “ajeno a la obsesión coetánea de lo lineal y abstracto, de la matemática y la mecánica, él supo ver y apreciar en el hombre muchos poderes y facultades para los cuales permanecía ciego su tiempo; reivindicó los derechos de las energías ingenuas y poéticas, de la imaginación y el sentimiento, comprendió la significación de la actividad estética y le otorgó por primera vez el puesto que en adelante ocuparía en el cuadro del espíritu.”

Pero, aún más, en Vico se encarna la escisión y se articula la distinción entre Ilustración y Romanticismo:

“Mientras el siglo XVIII seguía suponiendo en la historia el unilateral progreso de la razón, él preparó una concepción de desenvolvimiento de la humanidad a lo largo del tiempo mucho más rica y compleja, por el estilo de la que elaboraría después el Romanticismo y se impondría a la larga en la interpretación de los destinos humanos.”<sup>30</sup>

Lo que Romero no llega a decirnos es que Vico presenta esta anterior distinción para poder alcanzar y realizar su plena integración. 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. Pero este heroísmo, lamentablemente, no llega a apreciarlo Romero.

3. De la importancia que Vico tiene para su intérprete argentino da buena cuenta el hecho de que éste lo tenga presente también en su *Historia de la filosofía moderna*, publicada en 1959, en donde las principales ideas del ensayo anteriormente analizado son postuladas de nuevo, ahora sistematizadas, no ya en la mostración del *carácter* viquiano, sino en la exposición de los temas más importantes de sus teorías y doctrinas.

A Vico le dedica Romero el capítulo 25, inscrito en la segunda parte (“La filosofía del siglo XVII”) de esta historia de la filosofía<sup>31</sup>; pero también lo vemos presente en algunos argumentos a lo largo de la obra. De nuevo está claro para Romero que las “intenciones historicistas” que aparecen en casos aislados, como el de Vico, influyen escasamente en la

filosofía de su tiempo; de nuevo se reitera la relación del principio hacer-conocer entre Sánchez, Vico y Dilthey; y de nuevo se imagina a un Vico que, “al margen de las grandes corrientes de ideas de la época”, configura los elementos primordiales de una filosofía de la cultura que sólo posteriormente llegará a organizarse<sup>32</sup>. Pero lo interesante de esta nueva recepción de Vico en Romero está, como hemos dicho, en cómo éste condensa y expone las principales doctrinas del napolitano, encuadrándolas dentro del plano de la filosofía moderna, donde la del napolitano es “la primera gran aplicación moderna de la reflexión filosófica a la historia, la más importante anterior a la de Herder”<sup>33</sup>; una aplicación en la que Vico afronta “en términos grandiosos” las cuestiones –hasta entonces inauditas e inéditas– de la teoría del conocimiento histórico y de la estructura y sentido de la historia.

La reseña biográfica con la que comienza el apartado viquiano en esta *Historia de la Filosofía Moderna* recrea el esquema ya conocido y objeto del anterior ensayo, resumiéndose conclusivamente en el siguiente juicio: “Las penosas circunstancias en que se debatió no le impidieron llevar adelante, con heroica tenacidad, una ímproba labor de investigación y de creación personal”<sup>34</sup>. No obstante, ahora Romero se adentra en las obras y teorías de Vico siguiendo en ello a Croce (a quien cita varias veces y de quien refiere su obra de 1911 *La filosofía di G. Vico*), que resulta influyente en la mostración de las obras de Vico, las cuales son expuestas por Romero en conexión lineal y de despliegue (como hizo Croce). A pesar de todo, las tesis acerca del oscurecimiento de Vico en su época aparecen ahora encajadas en un contexto más amplio y general, donde “el destino filosófico de Vico” se hace especialmente singular<sup>35</sup>. Un destino, en cierto modo, que *se hace* el propio Vico (¿no decía él –forzando etimologías en el *De antiquissima*– algo parecido a que el destino es lo que hacemos nosotros mismos: *fatum-factum?*):

“Vico se declaró contra el racionalismo cartesiano sin afiliarse al empirismo, se abrió su propio camino, y sólo por algunos ángulos de su teoría del conocimiento muestra leve similitud con Kant. No sólo sentó sobre bases nuevas el problema del conocimiento, sino que sus planteos importan una completa inversión de los vigentes en su tiempo.”<sup>36</sup>

Si para Descartes, y el racionalismo, el conocer implica el deshacer, contrariamente, y en “ligera similitud con Kant”, para Vico sólo se conoce lo que se hace.

La comparación y correlación de Vico con Kant, que establece Romero, es intuitivamente acertada, al entenderse que, en ambos casos, lo que el sujeto hace procede de su fondo mismo y le es conocido en cuanto sacado de sí. Lo cual nos hace constatar la suposición anteriormente señalada de que Romero ha tenido que advertir cómo el famoso criterio viquiano del *verum-factum* implica el doble activismo (gnoseológico y epistemológico) de que no sólo todo hacer es un conocer, sino también que todo conocer es un hacer.

Original resulta también (y ahí circula la interpretación croceana) el modo en el que expone el criterio viquiano en sus dos formulaciones, conectadas: la gnoseológica del *De antiquissima* (Romero cita varios párrafos de la obra), explicando detenidamente cómo se procesa esta primera formulación; y la segunda etapa en la proposición que es la ampliación del principio *fare-conoscere* al ámbito de la historia<sup>37</sup>. Romero sigue la interpretación de *La filosofía di Giambattista Vico*, citando algunos párrafos de Croce; lectura que resulta más evidente cuando se explica la estructura de la *Scienza nuova*, dando como más importante la

atención prestada por Vico a la *sabiduría poética* y a los modos de pensamiento y de conocimiento imaginativos y fantásticos. Si bien, el hispano-argentino conecta con destreza en su propio discurso las etapas del despliegue del espíritu humano con la teoría del ritmo histórico, del “ritmo permanente” en el que el intérprete entiende la teoría de los *corsi* y *ricorsi*.

En este contexto se encuadra la explicación romeriana de que el proceso del ritmo histórico “se suele interpretar” de manera doble: como historia ideal eterna (o historia “típica del espíritu”) y como “marcha efectiva y temporal de la civilización”, aunque para Romero “los dos aspectos no estén claramente separados en Vico, quien examina casi únicamente el segundo”<sup>38</sup>. El “curso ideal del espíritu” –que es la expresión bajo la que el autor reconoce (siempre croceanamente) la *storia ideal eterna* propugnada por Vico– define el proceso de ascenso desde lo sensible hasta lo inteligible, de la violencia hasta la justicia, de la bestialidad hasta la humanidad, etc., pero también asume la decadencia, retorno y posterior reinicio del proceso. Mientras que el “ritmo histórico concreto” abarca todas las formas culturales. La explicación que ofrece Romero es, someramente, la de los tres tipos de cada especie, que constituyen un ciclo hasta la barbarie de la reflexión, y el inicio de un nuevo ciclo que repite el esquema, pero no los contenidos.

Una especial atención dedica también este autor (deudor nuevamente de Croce, a nuestro juicio) a la importancia de las ideas viquianas en filología y en estética, y al papel de la teoría viquiana expuesta en el “Descubrimiento del verdadero Homero”, adelantándose con ello Vico “a las resonantes tesis de F.A. Wolf”<sup>39</sup>. Con lo que Romero no sólo se detiene en la mera referencia al problema en torno al nombre y la figura de Homero, sino que apunta a destacar la teoría viquiana de los *caracteres poéticos*. Y sí que sigue explícitamente a Croce cuando expone la opinión de que Vico es el fundador de la estética (“opinión que otros críticos juzgan exagerada”). Igual que se aprecia cuando resume que el “mérito indiscutible” de Vico es el papel determinante que otorga a la imaginación y la fantasía en los comienzos de la actividad cognoscitiva, “sentando con ello las bases de una concepción evolutiva del espíritu”; y el carácter innovador de la perspectiva viquiana del lenguaje vinculado a la actividad poética. En lo que se refiere a la metafísica de Vico, su intérprete aprecia –más bien limitadamente– que lo fundamental de ella se desprende de la teoría del conocimiento: “el tema de que sólo se sabe lo que se hace parece presuponer una concepción sintética de la realidad contrapuesta a la analítica del cartesianismo, algo semejante al estructuralismo de nuestros días”<sup>40</sup>.

Al margen de la insistencia –y persistencia– en la supuesta *soledad* y aislamiento tanto de Vico como de su obra, toda la sintética –pero densa– explicación de la filosofía viquiana que hace Romero resulta clara y acorde con una visión general de ésta, y cumple perfectamente la función que ha de prestar en su concentrada historia de la filosofía moderna. Vico, como hemos visto, es reivindicado como pensador original e innovador, espíritu diverso al dominante en la época; además de mostrarlo como verdadero descubridor del mundo histórico y de la ciencia de éste. Pero la idea de que Vico era un *filósofo a destiempo* termina convirtiéndose en una tesis acerca del fácil tópico de un Vico *precursor* de cosas que han de llegar. Así, dice Romero (volviendo a repetir el juicio emitido por Gioberti, que evitamos citar nuevamente):

“hay en él [Vico] muchas ideas y atisbos cuyo desarrollo natural apunta a la filosofía del romanticismo y del idealismo germánicos, de los cuales es uno de los más indudables precursores por algunos de sus temas, su preocupación histori-



cista y el diseño de una doctrina del espíritu, y aun por los gérmenes de una teoría de la identidad entre realidad y pensamiento. [...] El enorme crecimiento posterior del interés filosófico por la historia y la cultura es el desquite póstumo del pensador que por primera vez situó estos asuntos en el centro de la filosofía.”<sup>41</sup>

Romero fue un filósofo en el que se espejó una época, que requería la propiciación y creación de un clima filosófico en América Latina. Y él mismo, también filósofo solitario, fue, a su vez, espejo en que se reflejó la imagen de un solitario y genial Vico, cuyo espíritu creador e innovador no se vio doblegado a pesar de los avatares en contra.

## II. LA CONCORDIA DE LA *SCIENZA NUOVA*, SEGÚN J. XIRAU

Uno de los ilustres españoles “transterrados” (categoría –como es sabido y hemos dicho– acuñada por Gaos<sup>42</sup>), que salió de España camino del exilio en 1939 y, tras pasar por Francia y por Gran Bretaña, fallecería exilado en México, es Joaquín Xirau (1895-1946). Discípulo de los espiritualistas Jaime Serra Hunter (1878-1943) y Tomás Carreras Artau (1879-1954)<sup>43</sup>, en Barcelona, y de Manuel Cossío y la Institución Libre de Enseñanza; recibió también en Madrid (donde se doctoró con dos tesis: una en filosofía sobre Leibniz y otra en derecho sobre Rousseau) la influencia de Ortega y Gasset y de García Morente. Xirau fue catedrático de la Universidad de Barcelona, donde ejerció desde antes de la década de los treinta hasta finales de ésta (1939), habiendo sido también Decano de la Facultad de Filosofía (1933); y, ya en América, profesó en la Universidad Nacional Autónoma de México y en el Liceo Franco-Mexicano (donde fundó la cátedra de filosofía), a la vez que animó la creación del Instituto Francés de América Latina. Miembro en España de la Unió Socialista de Catalunya, defendió en política la causa progresista, y compaginó su militancia política con un sincero cristianismo. En torno a su magisterio se centró lo que posteriormente se ha querido insistir en llamar “la Escuela de Barcelona”<sup>44</sup>, con jóvenes filósofos como José Ferrater Mora y Eduardo Nicol; y, ya en México, formó también a numerosos filósofos, entre los cuales hay que contar a su hijo Ramón Xirau, destacado filósofo mexicano hoy día.

1. Joaquín Xirau es el filósofo humanista del *amor*<sup>45</sup>, cuya filosofía es definible de modo principal como una axiología, donde se concibe un maridaje indisoluble: la dialéctica entre el Ser y el Valor, en cuya relación el valor se objetiva y presenta como relación concreta. Xirau es también un filósofo de la educación (como podría considerarse a su admirado Vives), dado que ésta constituye la vía por donde la razón y el saber encauzan la vida (la educación como un orden de amor) hacia la verdadera libertad. Mas uno de los aspectos más sustanciales de sus ensayos es el descubrimiento del humanismo hispánico y de la *otra* España que, al parecer, descubre en esta tradición<sup>46</sup>, a la que dedicaría preclaros y hermosos ensayos<sup>47</sup>. Una tradición, ésta, que influye en su pensamiento, como también lo hacen la fenomenología (Husserl y Scheler) o el bergsonismo.

Como en el caso anterior de Romero, también para Xirau el *problema* es la filosofía, aunque centrado en la *crisis* de la filosofía como algo inmerso en la crisis de la cultura y de los valores en el siglo XX; algo a lo que el filósofo catalán responderá desplegando su ontología de la *conciencia amorosa* (como núcleo de todo valor) y, ya desde sus comienzos en Barcelona, alertado del subjetivismo (siguiendo en ello a Serra Hunter), criticando el relativismo subjetivista y el intelectualismo abstracto y descarnado propiciados en la época moderna<sup>48</sup>

—en el proceso de des-valorización de la vida y la persona y de des-realización de la verdad<sup>49</sup>—, abogando en conjunto por una filosofía —*perennis*— cuya aspiración es la *plenitud vital*<sup>50</sup>.

Hemos comenzado este texto diciendo que el elemento principal que contribuye al nuevo interés por Vico otorgado por la filosofía española en el exilio responde a una afinidad con el sentimiento epocal de crisis en la filosofía, la cultura y la historia. Como hemos dicho, estos filósofos *transterrados* han estado enmarcados en un contexto común de *filosofía de la crisis*, recepcionando a Vico también como un *filósofo de la crisis*. Este mismo contexto circunstanciaría también el filosofar de Romero y de Nicol, como también de los *transterrados* Imaz y Ferrater. Igualmente de Joaquín Xirau, quien en 1942 publicó en la revista mexicana *Filosofía y Letras* una reseña sobre la traducción de José Carner de la *Scienza nuova*<sup>51</sup>. Así como el historicista Imaz se ha emparentado con el Vico historicista, o el intimista Romero ha sido seducido por el espíritu contra-corriente y heroico del “solitario” Vico, un espiritualista Xirau pondrá el peso de su atención en un Vico platónico y cristiano que, dando cara a la crisis, ingeniosamente frente al cartesianismo abre la razón humana a todos los dominios del espíritu.

No es casualidad tampoco que Xirau comience su reseña citando un largo párrafo de la *Scienza nuova* de 1725 (la cual, recuérdese, es la traducida por Carner) donde Vico opone el valor concreto de la verdad de las *imágenes* (verdad *poética*) a las *verdades generales* de los filósofos (verdades *abstractas*). Y no nos parece casualidad, porque el mismo Xirau se interesa por el valor del signo y por la actitud simbólica<sup>52</sup>, tanto como lo hará también por una clasificación de tres “actitudes” ante el mundo, que nos recordarán mucho el viquiano despliegue de las *modificaciones de la mente humana* (sentido, fantasía, razón). Éstas emergen para Xirau en tres diferentes niveles: la acción directa (instinto, sentido) o actitud de “poderío”, la acción simbólica (signos) o actitud de sensibilidad que se abre al descubrimiento del sentido (actitud de la *magia*), y, en un tercer nivel —y sin que necesariamente en el hombre civilizado se haya perdido la original función simbólica propia de los niños y de los hombres primitivos—, se halla la reflexión lógica o actitud del “intelecto”. Para el equilibrio de la naturaleza humana, entre vida y pensamiento, el símbolo es tan indispensable como el concepto racional; la imaginación y la lógica poética tanto como la lógica abstracta.

Xirau es, conforme hemos apuntado, un crítico del relativismo subjetivista y del intelectualismo reductivista, que ha asumido el lema orteguiano de *ni vida sin razón ni razón sin vida*. Pues bien, comienza don Joaquín su reseña con la cita de Vico antes referida, tras la cual apunta a continuación lo siguiente, para cerrar el párrafo: “Difícilmente hallaríamos nada más resueltamente opuesto al afán de claridad y distinción del racionalismo dominante en la Europa del siglo XVII”<sup>53</sup>. ¿Por qué?: pues aquí no se trata de argumentar el valor y la oposición del criterio *verum-factum* del *De antiquissima*. Porque lo que Xirau está contraponiendo y sopesando es el valor de dos diferentes conceptos de razón: una abstracta y otra concreta y humana (“razón histórica”). Lo que Xirau explica es cómo a “las ideas claras y distintas de los cartesianos opone Vico una razón histórica, una *Historia Ideal Eterna* fundada en la interpretación metafísica de los grandes símbolos de la intuición poética y de las creaciones de la *imaginación*”<sup>54</sup>. De modo que, frente a la *limitación* de la “idea clara”, la *razón humana*, en cambio, “se extiende a dominios enormemente más vastos”. Por eso la aplicación que pretende hacer el “racionalismo dominante” constituye lo que Vico denomina “el vicio de la razón humana mejor que su virtud”, y el *límite* cartesiano se deshace frente a la infi-

nitud que *atestigua la grandeza de la naturaleza humana*. “La idea clara y distinta es, por esencia, limitada” –dice Xirau–. “La naturaleza humana carece de límites. Es infinita”<sup>55</sup>.

2. Resulta conocido que Xirau es un filósofo que, con sus raíces bien hundidas en la tradición humanista filosófica y cristiana, tiende a buscar la *concordia*; es decir, persigue suturar la escisión entre razón y corazón, la separación entre humanismo cristiano y cientismo moderno, e incluso el abismo entre Ilustración y Romanticismo. Pues bien, es en relación con este ideario conciliador como podemos estimar en su extensión la apreciación que hace Xirau de la *esencialidad* ‘platónica’ de Vico: cómo éste, asumiendo las concepciones cristianas de la historia, *sin embargo* elabora un modelo laico y racional en el que determinar las leyes que rigen los procesos históricos, logrando con ello la complementariedad entre historia sagrada (dogmática) e historia profana (racional). Se lee en la citada reseña en *Filosofía y Letras*:

“Platónico y agustiniano, [Vico] acepta sin vacilar las grandes líneas de la tradición bíblica elaboradas por la dogmática cristiana. Pero las deja aparte. Dándolas por supuestas, trata de desentrañar las leyes naturales de la historia a partir de los pueblos que quedan fuera de la consideración bíblica, es decir, de las generaciones que se desarrollan fuera de los ámbitos del pueblo elegido. Así, ambas historias, la sagrada y la racional, no sólo no se contraponen, sino que se complementan. Ésta se inicia con el desarrollo de los pueblos dejados a merced de sí mismos caídos, desde un principio, en el abismo de la naturaleza animal.”<sup>56</sup>

Demostrar la *profunda concordia* entre los resultados (datos históricos) y las leyes (principios históricos), es el fin del *método* viquiano conducente a la verdad. Según se explica, la propuesta de Vico se articula, entonces, en *compaginar* los hechos históricos y las leyes eternas, la multiplicidad y la universalidad, el *certo* y el *vero*; en definitiva, establecer la concordia entre la filología y la filosofía. “Ésta prestará valor a la multiplicidad de los datos. Aquélla otorgará contenido concreto a la legislación universal de los principios históricos”, dice el ilustre recensor<sup>57</sup>.

Vico ha ido a las cosas mismas para establecer los principios. Para un bergsoniano y fenomenólogo Xirau, buscar la verdad yendo a las cosas mismas supone evitar un comienzo mediante abstracciones y reduccionismos intelectualistas, e iniciar la investigación comenzando por la *radicalidad* de las cosas en el mundo, por el mundo vital. Comenzar, pues, desde la realidad inmediata de la conciencia, desde lo que aparece a la conciencia siendo esa misma realidad la inmediata de la conciencia. Es en esa experiencia inmediata (y plena) donde, a juicio de Xirau, más radicalmente coinciden la verdad de la realidad y la percepción originaria de la conciencia. O sea, como dirá Vico, donde concuerdan el *vero* y el *certo*. Así, entiende muy bien el autor de la reseña cómo la *Ciencia nueva* propone que, partiendo de una *intuición inicial*, el análisis inductivo de los hechos históricos (civiles y políticos) “nos llevará a la formulación precisa de la naturaleza ideal”. Porque, en la noción de Vico: “Existe una identidad de la naturaleza humana independientemente de la razón”<sup>58</sup>. Es decir, existe una radicalidad plena e inmediata: un *sentido común*, que es –como dice el napolitano– el *juicio sin reflexión*, sentido y compartido por todo un pueblo, toda una nación o toda la humanidad entera. Sin contactos y sin conocimiento de unos hombres con otros, en distintos pueblos y lugares, es posible, por ello, llegar a lograr *ideas idénticas*. Es a ese

momento intuitivo al que, como un ancla con que fondear en aguas turbulentas, Vico amarra la posibilidad de establecer leyes uniformes (de la historia) en el desarrollo de la multiforidad cultural y del despliegue de las naciones particulares (históricas).

El Xirau que, con impronta tan orteguiana, rechaza –tanto como hace con el relativismo y el subjetivismo nihilista– el intelectualismo matematizante, abstraccionista y logocéntrica, que perdido en lo general se olvida de lo individual, parece entender –pues así lo destaca– cómo para Vico el problema del origen de la sociedad se plantea “de un modo exactamente inverso” al de los teóricos del derecho natural, pues para los *iusnaturalistas* de la época, que Vico tan bien conoce, dicha cuestión es un problema racional, mientras que para Vico es un problema radical. En el *iusnaturalismo* –explica Xirau– “Se parte de una concepción estática, completamente acabada de la naturaleza humana”. Para Vico, en cambio, no es plausible dar por supuesta una naturaleza humana análoga a la nuestra, en cuanto que es un producto de la historia. Se asume, pues, un proceso de despliegue, un producto evolutivo, un desarrollo histórico. “No es posible, por tanto, partir de una naturaleza *dada* que, por el hecho de serlo, es artificial y abstracta.” Por eso la investigación histórica ha de fundarse en los hechos y en los datos, sin “concepto alguno prefabricado”. ¡Qué bien podría haber asumido Xirau, de profundizar en ello, el *axis* metodológico viquiano! Aquel que viene a considerar la temporalidad en sus dos dimensiones homogéneas diacrónica y sincrónica, filogenéticamente y ontogenéticamente, noción de devenir y desarrollo equivalentes en el proceso del individuo particular (del nacimiento hasta la muerte, o de la niñez a la vejez) y en el individuo común que son los pueblos (desde el origen hasta la decadencia y disolución de éstos); un concepto de temporalidad que, tanto en la autobiografía individual como en la historia de las naciones, acoge el sentido ontológico de la noción de *existencia* en la noción –siempre indeleblemente vinculada a ella– de historicidad.

3. Tras haber comprendido y explicado de este modo las ideas centrales de la primera *Scienza nuova* (1725), el contenido de la forma de ésta, Xirau pasa entonces a definir la forma del contenido: las principales teorías que exponen el fondo de la *historia ideal eterna* y el orden que siguen todas las naciones en sus historias particulares. Aborda, así, desplegando el esquema viquiano de las tres edades, la teoría del origen de la religión en el temor, la del origen de la comunidad en las familias y la de la civilidad en los matrimonios solemnes; la teoría del origen de la sociedad ordenada a partir de las familias y las clientelas familiares (patricios y plebeyos) y la base del derecho civil; a la vez que la doctrina de los tres tipos de gobiernos, con el reconocimiento en el último (democracias primero y monarquías después) de la igualdad civil y política de todos los ciudadanos. Con la conquista de los gobiernos humanos se “abre una etapa de *civilización*”, es la edad “de la *inteligencia*, de la *razón*”.

“*Teocracia, Aristocracia, Gobierno humano*: edad de los *dioses*, edad de los *héroes*, edad de los *hombres*. Tal es el esquema ideal que orienta y rige la evolución de todos los pueblos.”<sup>59</sup>

Con todo acierto Xirau define esta tipología de los gobiernos o de los Estados como un “esquema ideal”, pues Vico lo obtiene *meditando en idea* la verdad de los hechos en sus certezas; es decir, es un esquema que Vico *extrae* de su observación de las historias particu-

lares (aunque sólo fueran la romana y, en todo caso, la griega y la egipcia), que intuye, advirtiendo, el devenir de los hechos, y no es –por tanto– ninguna suerte de esquema *idealizado*, racional, abstracto y universalizante, *impuesto* a la historia<sup>60</sup>.

También se detiene Xirau en la teoría viquiana de la decadencia, aunque no con la dedicación que le otorga Ferrater Mora. Es en este aspecto en el que Xirau podría llegar a apreciar el verdadero sentido de la teoría viquiana de los ciclos (la recursividad y el modelo en espiral, donde –como si fuera figurándose un muelle o describiéndose una espiral– se repite la *idealidad* del modelo, o sea, las etapas del proceso, pero no la férrea repetición de los contenidos), pues en verdad Xirau no llega a confundir el modelo viquiano con las clásicas doctrinas cíclicas, sino que, antes bien, advierte cómo a través de los ciclos “cada pueblo” desarrolla su “irreductible, singular y original” historia. Ésa es “la *Uniformidad del Torno*” que recorre la Humanidad. Es el *tiempo* el que “se desarrolla de forma cíclica” (no es una concepción lineal); y la *historia* “gira perennemente sobre sí misma” pero recomenzando “en cada nación” (no es la concepción de un sisífico y mero repetitivo eterno retorno). Es el esquema en el que, sin asumir la doctrina del progreso lineal indefinido, Vico integra tanto la decadencia como el progreso en el proceso evolutivo de la existencia histórica humana. En relación con ello, Xirau resume simplemente, en el contexto de la doctrina de los ciclos históricos y la teoría de los *corsi-ricorsi*, el momento de la decadencia figurada en la barbarie de la reflexión, y cómo ante “la descomposición de la vida civilizada” la Providencia “aplica un remedio heroico”. Con el inicio de un nuevo ciclo histórico tienen comienzo las mismas etapas que en el anterior. Se repiten los ciclos, no las historias. Se repite la forma, no los contenidos.

“Fácilmente se comprenderá que una concepción de esta índole no pudiera tener éxito en la época en que apareció. No es de extrañar que permaneciera tanto tiempo casi desconocida. Era preciso llegar al Romanticismo para que, con el desarrollo del sentido histórico, adquiriera todo su valor. Herder en Alemania, Michelet y Comte en Francia, son los primeros en reconocer sus calidades [...]. La exacerbación del historicismo en los últimos decenios la ha situado en el primer plano de la atención intelectual.”<sup>61</sup>

### III. LA HISTORIA RENACIENTE DE VICO EN LA VISIÓN DE FERRATER MORA

La tradición filosófica catalana, de Balmes a Xirau, en la que no pocas veces ha sido recepcionado el pensamiento y la obra de Vico, tiene en José Ferrater Mora (1912-1991) otro célebre representante. El filósofo español emigrado a América y establecido finalmente en los Estados Unidos ha sido también, como muchos de los ilustres transterrados, un *filósofo de la crisis* (baste como ejemplo su análisis de las crisis en *El hombre en la encrucijada*<sup>62</sup>), cuya respuesta filosófica más determinante se halla en su propuesta del *integracionismo*, la abierta y problemática tendencia ontológica (fenomenologizadora) preocupada por superar el dilema entre sujeto y objeto, entre realidad y conciencia, entre existencia y conocimiento; o, si se prefiere, entre lo concreto y lo abstracto, lo cierto y lo verdadero. En definitiva, entre realismo e idealismo (¿o entre ‘vida’ y ‘razón’?)<sup>63</sup>.

Relacionado con la presunta “Escuela de Barcelona”, Ferrater fue en la capital catalana discípulo de Xirau y de Serra Hunter, pero también –casi inevitablemente en las despiertas conciencias filosóficas de la época– tuvo la impronta del pensamiento orteguia-

no, y en especial del ‘raciovitalismo’ (aunque pudiera haber sido, en gran medida, influido en éste también por Xirau). Asume de esta “tendencia” catalana (tanto como orteguiana) hacia el filosofar la preocupación por no caer en los extremos de la abstracción ni en los excesos de la pura verbalización, preocupación que Ferrater comparte con esta escuela en la que se le ha agrupado en cuanto que, desde un principio, trata de evitar el encorsetamiento que producen tanto las exageraciones intelectualistas como las nominalistas. Como también lo procurara el igualmente prestigioso filósofo catalán, afinado en México –donde creara escuela– hasta su muerte, Eduardo Nicol (1907-1990).

1. Desde otro ángulo distinto al de Ferrater, en su obra *Historicismo y existencialismo* (1950) Nicol considera a Vico –a ras de un despliegue histórico filosófico– en la línea constituyente de una teoría de lo histórico. Una línea original que, desde el intento renacentista por poner de relieve en la existencia humana “la primacía de la acción sobre la esencia”, halla vías para la fundamentación antropológica de una teoría de lo histórico; vías abiertas con las sistematizaciones de Maquiavelo y Vives, pero que quedaron cerradas por el racionalismo desmesurado. De ahí que Vico sea para Nicol “el primero en formular la *conexión necesaria* entre una metafísica del hombre y las formas constantes que su acción en el mundo toma en el curso de los tiempos”<sup>64</sup>. Si Nicol, como había hecho antes Karl Jaspers<sup>65</sup>, plantea también la conflictiva relación entre historia y razón (relación donde –como hemos apuntado– se retoma a Vico), algunos años antes Ferrater ya ha centrado su mirada sobre ciertas *visiones* filosóficas en las que este conflicto se presenta de modo efectivo, mas también con afán resolutorio.

Su obra *Cuatro visiones de la historia universal* –aparecida originalmente en 1945<sup>66</sup>– contiene un interesante capítulo dedicado a Vico<sup>67</sup>, que evidencia no sólo el interés de Ferrater por el napolitano, anticipado ya en 1943<sup>68</sup>, sino la *combinación* (no lejana de la “concordia” entrevistada por Xirau) de filosofía e historia en cuatro “visiones” de la historia universal, ofrecidas de la mano de otros tantos autores. Esta obra del joven Ferrater, publicada durante sus años de exilio itinerante (Francia, Cuba, Chile) desde 1940 hasta que en 1947 se afincara en EE.UU.<sup>69</sup>, constituye un ejercicio de *visionado* filosófico de esas particulares “visiones de la historia” (llamadas así porque conforman algo más que “filosofías”). Una mirada realizada desde un horizonte reconocible ya como *integracionista*<sup>70</sup>, que Ferrater despliega sobre unas perspectivas que, en cuanto no son definibles meramente como *filosofías de la historia*, puede decirse que conforman prácticamente una *metahistoria*, como ya Eugenio D’Ors había predicado<sup>71</sup>. Un pensador, D’Ors, que es un innegable maestro (a veces oculto o silenciado) de otros que también han pretendido superar la escisión del antagonismo entre Razón e Historia mediante la doctrina de una *razón concreta* (superadora de la antítesis *razón / vida*). Una doctrina, esta última, con claros antedecedentes viquianos. De hecho, siempre preocupado por integrar lo histórico y lo *metahistórico*, el propio D’Ors se decantó en su filosofía por la “concepción cíclica del Universo” (frente a la concepción “mecánica del mundo” –que representa al viejo racionalismo abstracto– y la “concepción entrópica” –que cae en el extremo opuesto del puro irracionalismo–), en cuya formulación recoge “precedentes ilustres” –como nos recuerda Aranguren–, entre ellos: el “Año perfecto” de Platón, los “*ricorsi*” de Vico, el “eterno retorno” de Nietzsche, la “evolución creadora” de Bergson...<sup>72</sup>. Sabemos que D’Ors, y también Ortega y Gasset<sup>73</sup>, coinciden con Vico –sin haberlo asumido– en buscar en la realidad histórica un principio unificador que sirva para clarificar la multiplicidad de los hechos. Tal viene a ser el proyecto de una *historiología*, tanto en el filósofo catalán como en

el madrileño, una perspectiva capaz de visionar el *sentido* de la historia a través de una razón semántica (que corre paralela a los hechos) explicitada en unidades de sentido (como las “generaciones” para Ortega, los *eones* para D’Ors, o las “edades” para Vico). Dicha *visión*, necesaria para el conocimiento histórico, no es otra cosa que lo que ambos españoles<sup>74</sup> denominan *metahistoria*<sup>75</sup>. Esta ciencia, historiología o metahistoria, no es simplemente “historia” ni tampoco “filosofía de la historia”; no se limita a los puros hechos ni tampoco a la imposición de un patrón racional al que éstos se amolden. La metahistoria es una visión superior y de conjunto, que permite al historiador hacer verdadera ciencia –como dirá Ortega en *Abenjaldún nos revela su secreto* (1929)–, que otorga a los hechos un nuevo sentido y estimula el que, de las internalidades de la narración histórica, lo profundo y oscuro emerja a la superficie de la comprensión y de la claridad. Esta concepción resulta nuclear en Vico, como también en los dos filósofos españoles referidos. Mas la concepción viquiana tiene su parentesco de primer grado con la orteguiana, y sólo de segundo con la orsiana (a pesar de las aparentes coincidencias en esquemas de las edades, etc.) donde la metahistoria se encarga de aquello que en lo histórico se expresa por sus valores de universalidad y perennidad, mientras que la historia estudia aquello que carece de universalidad en el tiempo<sup>76</sup>. En tal sentido puede afirmarse ciertamente que

“D’Ors no es un Vico de los tiempos modernos, ni un excepcional creador de la *Ciencia Nueva*, pero tanto D’Ors como Ortega son dos figuras preeminentes que, en su afán de superación, pusieron su saber al servicio de la colectividad española abriéndole cauces y perspectivas inusitadas hasta entonces”.<sup>77</sup>

Perspectivas viquianas, habría que matizar concluyendo.

2. Volviendo a Ferrater, en su portentoso *Diccionario de Filosofía* (1941 y ss.), que en 1979 apareció en la sexta edición con cuatro volúmenes, éste ya dedica una esquelita a la voz “*Verum ipsum factum*”, exponiendo que, para Vico, “sólo se puede conocer lo que se hace, esto es, ‘lo hecho’, ‘el hecho’, *factum*”; considerando que, en general, “el principio *verum ipsum factum* puede ser admitido por todos los que afirman que el conocimiento de la realidad es conocimiento de su génesis. Por eso, si se concibe la Naturaleza misma genéticamente, sería posible aplicar a ella el principio en cuestión”<sup>78</sup>. A su vez, en la voz “Vico, Giambattista”, dos páginas a continuación, explica Ferrater la oposición de Vico al cartesianismo (“como capital representante del modo de filosofar de la razón física”) y la aplicación de tal criterio *verum-factum* al conocimiento de la historia. Se apunta también aquí –y no es mera acumulación de doctrina, sino más bien aquilatación viquista– la teoría de los “ciclos” y las tres edades:

“La historia es, por consiguiente, al entender de Vico, un *continuo renacimiento* de los pueblos, una serie interminable de cursos y recursos a través de los cuales se manifiesta siempre con la misma inexorable necesidad el ciclo de las tres edades”<sup>79</sup>.

Pero la perspectiva ferrateriana, compositiva y engarzadora, que apuntábamos antes, se manifiesta verdaderamente en el “Prefacio a la nueva edición” de *Cuatro visiones de la historia universal*, criticando la propensión habitual de dividir la “filosofía de la historia” en “dos tipos, por lo demás no siempre bien hermanos”. A saber: la filosofía especulativa de la his-

toria (dedicada a interpretar globalmente la historia, entendida como “historia universal”) y la filosofía analítica de la historia (preocupada por la naturaleza de los hechos históricos, con la finalidad de contrastarlos y frecuentemente equipararlos a los hechos naturales); una división que resulta sin duda cómoda “a efectos docentes”, pero que ante el examen riguroso presenta un panorama más complejo. Principalmente, porque caben más orientaciones que esas dos expresamente (p.e.: Dilthey, Ortega, Rickert, entre otros, no son estrictamente ni especulativos ni analíticos); también porque cada una de las dos ramas de clasificación puede presentar variadas tendencias; y, por último, porque “ciertos autores no encajan muy bien dentro de ninguna de las tendencias, o siquiera subtendencias”. Ante lo inapropiado de las tipologías de filosofía de la historia, y para averiguar “de qué género” son las obras de los cuatro autores estudiados (San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel), cabe sin embargo “una clasificación pragmática, siempre revisable” de los géneros de filosofía de la historia. Así, y considerando la existencia de géneros intermedios: el género “analítico y crítico”, el género “sintético”, y el género “supersintético” u ‘omnicomprensivo’”. Este último, “en su máxima pureza” desplaza el concepto usual de “filosofía de la historia”, incluso la especulativa. Es un género de exploración de la historia distinto, que Ferrater opta por denominar “visión”; un género no exento de “fantasía” fundada en la realidad de la historia y en la esperanza de que ésta sea como se ha descrito o explicado, y siga el camino que se le ha preparado al pensarla. Un género que presta atención al desarrollo histórico concreto como signos de la historia universal, y que “quienes lo han cultivado han tratado de descubrir, en el aparente caos de la historia humana, su última y secreta clave”, con una esperanza fundante de ver la historia universal como *lo que será*, y no sólo lo que ha sido o es. Estas “grandiosas concepciones” que Ferrater describe, y de las que nos brinda ya en la introducción una interpretación de su unidad, son “visiones de la historia” y, a la vez, con toda probabilidad, “otras tantas formas de un ideal moral”.

Para penetrar en ellas, Ferrater se desmarca de la idea comúnmente admitida según la cual la conciencia histórica es propia sólo dentro del cristianismo, a partir de la que comenzarían a formularse visiones de la historia. Cabría repasar las civilizaciones orientales para ver que hay indicios; o, más certeramente, entender que dentro de la cultura helenística en los griegos se dio cierta historiografía, y que hubo atisbos de una visión de la historia (por ejemplo, la visión mítica de la historia en Platón, o las visiones pragmáticas en los sofistas y en los historiadores como Tucídides y Polibio). Pero una “visión de la historia”, en el sentido omnicomprensivo y abarcativo antes apuntado, considera que la historia “tiene que ser no sólo total, sino, además, y sobre todo, tener un sentido que la ‘visión’ trata justamente de desentrañar”; lo cual sucedería por primera vez cuando, en la evolución del pueblo hebreo, emerge la idea de que la historia “se desarrolla según un plan”<sup>80</sup>. Es dentro del cristianismo donde la conciencia histórica y la visión de la historia universal surgen plenamente, teniendo en san Agustín al primer “gran visionario”; y es en la modernidad donde éstas se despliegan.

¿Qué tienen en común –cabría preguntarse– las “visiones” escogidas de san Agustín y de Voltaire; o de Vico y Hegel, por no hacer más combinaciones antagónicas? Por responder brevemente: ideales fundacionales y principios esperanza. Ya en su día respondíamos a esta cuestión cuando tratamos acerca de la recepción de Vico en Ferrater Mora, en un breve texto nuestro que ahora a continuación recogemos y rehabilitamos haciendo uso de él<sup>81</sup>.

Las cuatro *visiones* que Ferrater selecciona y expone compartirían en común su calidad de *ser* concepciones de la historia universal fundadas sobre cuatro distintos ideales y man-



tenedoras de una esperanza futura que insufla *sentido* a la historia pensada. Lo que advierte Ferrater es que en estos cuatro autores se aprecia una “experiencia” que les une: y ésta no es otra que la conjunción de la verdad y la vida; la búsqueda de lo perecedero, temporal y contingente con lo inmortal, eterno y necesario. En cierto sentido, las cuatro interpretaciones ofrecen un modelo de “salvación” humana en la historia (teológica-religiosa, histórica-renaciente, racional-progresiva, ideal-absoluta). En ellas sus autores persiguen la coexistencia de realidad y plenitud, existencias y eternidades; la cópula entre historia y sentido, el vínculo indeleble de la perennidad y la efectividad-eficacia. Y en esta interpretación pone tanto de su preocupación y de su perspectiva Ferrater, cuanto también extrae de las interpretaciones que él mismo ve.

Cada “visión” es percibida por él como un proyecto para descubrir el *sentido* de la historia, el *problema* de su razón de ser (divina, humana, impersonal) y de su finalidad (una justificación de ella). Todas contemplan con ojos filosóficos la existencia de una *ley* de desarrollo –“*su propia ley*”– y, a la vez, la posibilidad de dar razón de ella. La historia, dice Ferrater, “es para ellos, efectivamente, una realidad, acaso no incompatible con la de la naturaleza o la del mundo inteligible, pero en ningún caso simplemente reductible a la de ellos”<sup>82</sup>. Para los cuatro *visionarios* “la ley de la historia universal es al mismo tiempo la ley que permite afirmar la *plena realidad* de esta historia”<sup>83</sup>. Esta razón de ser no equivale simplemente a su explicación (pues entonces serían meras *filosofías de la historia*), no puede alcanzarse por la explicación de algo ajeno a ella misma, sino al revelarla.

3. En el cuadro ferrateriano, san Agustín representa la “visión cristiana”, género en el que se constituye su teología de la historia, presentando un criterio efectivo de historicidad. San Agustín realiza dos tareas, más bien complementarias que contrapuestas: “teologizar la historia” a la par que “historizar la teología”<sup>84</sup>; el cristianismo vivido va a ser *además* pensado asimilando la tradición intelectual griega, tratando de Dios pero también de lo infinito, del tiempo y de la historia<sup>85</sup>. Es la suya una visión “dramática”. La historia constituye para él “el gran drama de la salvación”: la pertenencia a la *civitas Dei* –salvación cristiana–. Sólo la parte del género humano que vive en el mundo terreno con el alma fuera de él tiene la posibilidad de “salvarse”. Desde el principio de la historia (‘Adán’), el género humano está condenado por la justicia divina y sólo algunos se salvan misericordemente. Esto es lo que da a la visión cristiana de la historia su “angustioso sentido” y hace de ella a la vez, conjuntamente y de modo paradójico, una tragedia desesperante y el fundamento de una esperanza. La justicia de Dios y su justificación –la gran teodicea– constituyen una teología de la historia cuyos elementos son, por tanto, el drama y la salvación.

La “visión renacentista” de Vico parece, en principio, más optimista (el optimismo de un mundo que “renace” de sus ruinas). Pero esta visión resulta más profunda y compleja; quizás la que más de todas. No sólo porque bordea el paso moderno que establece el puente entre el optimismo de la Teodicea (ya leibniziana) a la Filosofía de la Historia (ya volteriana), sino porque en la propia configuración moderna de Vico el optimismo progresista y el pesimismo antropológico (de una teología de la historia donde la salvación es externa) desaparecen diluidos en el proceso de la propia historia (tan divina como humana). De hecho, progreso y decadencia, o providencia y razón, son términos que en Vico hay que leer en un contexto diferente y con una nueva luz, que no es la iluminante ni la iluminista, sino la que proviene de las centellas que –a los ojos de la *fantasía*– chispea en la oscuridad de los orígenes de todas las cosas humanas, donde también son alumbrados los *principios*.

Ferrater interpreta en Vico una “física de la historia”, o sea, el establecimiento de unas leyes por las que se explica la “naturaleza común de las naciones”. Una ciencia aplicada a la naturaleza humana desde el único ámbito en el que puede ser penetrada y comprendida: la historia. El centro de atención en torno a la interpretación viquiana de la historia viene a situarse, entonces, en la articulación de la ley histórica en el movimiento del *orden-desorden*. Es en el concepto de “orden”, o, más correctamente, de “desorden”, donde Ferrater hace recaer el peso de la atención. En este sentido, la viquiana “Providencia” actuante en la historia es vista como “verdadera policía”, “mantenimiento del orden establecido desde la eternidad”<sup>86</sup>. Desde el mismo punto de vista, el hombre en la historia es libre de hacer lo que quiera menos “desbordarse”. El *desorden* (“desbordamiento”) caracteriza, pues, los momentos de tránsito y crisis, siendo tan “necesario” como los *órdenes* anterior y posterior. El desorden no es, por tanto, una etapa, sino un límite; y su necesidad es momentánea, aunque también permanente. Podemos entender, entonces, que en una ontología del problematismo (o en perspectiva más viquiana: una ontología de la crisis), cuyo modelo ontológico no es de esencia ni de ser sino de *naturaleza* cambiante (histórica), la categoría filosófica de “desorden” –al igual que la histórica de “decadencia”– constituye un *concepto límite* porque significa una *realidad límite*. Como ‘realidad’, la decadencia o el desorden no son realizades concretas ni tampoco ‘puras’, no se dan sino como “términos” que designan realidades-límite de la naturaleza humana y del devenir histórico de ésta. Términos que permiten explicar cómo aparecen y se constituyen las demás realidades.

Según interpreta Ferrater, la visión de Vico es “renacentista” en el sentido de *renaciente* (como se explicita en su artículo de 1943); o sea, que a través de los “cursos” y “recursos” de la historia humana (a semejanza de un proceso jurídico interminable –*ricorso*: recurso–, la historia se convierte en un “expediente” de la especie humana; y el recurso es “instancia de apelación”, “la renovación constante de ese expediente”<sup>87</sup>) ésta se repite a sí misma y *renace* de sí misma. Y es también “renacentista” porque el eje de la visión de Vico “lo constituye la fe en el renacimiento perpetuo de la especie humana”. La historia viene a ser, así, un camino de constante destrucción y reconstrucción de sí misma, “de un renacimiento perpetuo”. Los pueblos se enfilan en una evolución que se renueva. La historia es interminable, pero también resulta monótona. La evolución recursiva sometida a la ley de las tres etapas (que no son sólo tiempos sino determinadas naturalezas; o digamos –desde perspectiva orsiana– que no son edades o períodos, sino *estados*) resulta tan monótona como cualquier repetición sin fin. Pero a través de esta teoría, según destaca Ferrater –y nos recordará más tarde Nicol–, es también como Vico muestra que el sentido de la historia es comunal; y que la repetición resulta tan sólo un *esquema*, cuyo contenido es revivido muy *distintamente* en cada curso. Se puede inferir, por tanto, que el retorno es sólo un modelo de salvación de la humanidad en un momento de crisis y de disolución (desbordamiento) de su “cauce” ideal eterno.

No es cuestión, pues, de mera monotonía. Analizadas las tres edades<sup>88</sup>, Ferrater encuentra que esta historia, en el fondo, constituye “una interminable agonía”<sup>89</sup>. Pero, en correspondencia, el filósofo catalán nos muestra cómo de la razón del supuesto *pesimismo* viquiano surge también su presunto *optimismo*: la imposibilidad de alcanzar siempre un estado perfecto (la *historia ideal eterna* es eterna, pero también ideal) potencia igualmente la promesa inmanente histórica de una existencia perpetuamente renovada. Aquí radica, conforme a lo dicho, el más firme consuelo de la visión de Vico: la verdad de la historia es su agonía, la realidad de la historia su lucha; mas en la agonía hay vida, y en la vida hay esperanza.

Seguir viviendo es el consuelo, resistir es la lucha y la esperanza. Como dijera más tarde Sorel, todo lo que vive resiste. La vida es negarse a morir; por eso la historia es vida.

Entonces, siguiendo a Ferrater, la *visión* de Vico resultaría más bien “magnánima” y “tranquilizadora”, y no tanto pesimista. Si la historia es –como se ha visto, y con metáfora jurídica– un “expediente”, al menos se tiene y mantiene la confianza en la renovación perpetua. “La filosofía de la historia de Vico es la filosofía de la historia de los pueblos que se niegan a morir”, sentenciará Ferrater<sup>90</sup>.

Las otras dos visiones restantes presentan también, con estas anteriores y entre sí mismas, puntos comunes. La “visión racionalista” de Voltaire plantea la “lectura en filósofo” de la historia, la búsqueda de la verdad y el cambio que se proyecta en la *visión* volteriana cuando se atraviesa la díada bipolarizante de pasión/razón, oscuridad/luz, mentira/verdad, hacia la visión maniqueísta de las dos grandes fuerzas del mal y el bien, entre las que se debate la soledad humana. La historia, primeramente rescate de la razón, termina convirtiéndose en el “rescate del principio del bien”, para lo cual, según Voltaire, resulta decisiva la *intervención* humana. En la desesperanza del racionalista francés arraiga la esperanza de la búsqueda vehemente de la bondad. Para que la razón rescatada en la historia sea preservada del mal se hace necesaria la unión de la razón al poder. Tal es el significado que Ferrater encuentra en la volteriana intencionalidad de “leer la historia en filósofo”: buscar en la historia esos momentos en que la razón ha sido rescatada y conservada por el poder. Pero, por encima de la “protección”, se encuentra la verdad de la historia. La soledad conquistada por la naturaleza racional, liberada de “la naturaleza vengativa y de la historia tumultuosa”; tal es “la manera de reintegrarse al reino de la bondad, que admitirá nuevamente la naturaleza y la historia, más purificadas”<sup>91</sup>. Es la “salvación” que puede lograr la *filosofía* en su lucha e intervención en la historia.

*Conquista* es también el eje de la interpretación de la “visión absoluta” de Hegel, conquista del Espíritu de su libertad. En el despliegue de la Idea desde sí misma para volver a sí misma, la historia se define para Hegel como el progreso de la conciencia de la libertad: quien alcanza la libertad es “el Espíritu, que se despliega en la conciencia humana, el Espíritu universal, protagonista de la vuelta de la idea hacia sí misma”<sup>92</sup>. La historia termina con la liberación definitiva del Espíritu en busca de su libertad, de su autosuficiencia; quedando relegado su objeto a ser presencia del Espíritu pasando de un lugar, pueblo, Estado, a otros. Lo que ha acontecido en la historia no es más que *espiritualización* del Espíritu. Las fases no son más que repliegues sobre sí mismo. Ferrater recuerda cómo Hegel termina divinizando al Estado como el verdadero portador del Espíritu y el único poder real de la historia. A juicio de nuestro intérprete, la gelidez del pensamiento hegeliano podrá helar los corazones, pero lo importante es “la pasión que hierve” en el interior del filósofo del Estado prusiano: “la pasión por una esencia que fuera al mismo tiempo una existencia, por una razón que fuera a la vez desbordante entusiasmo, por una vida que fuera constante trato y victoria sobre la muerte. Esta vida es en el fondo la esperanza de Hegel”<sup>93</sup>. No es fundamentalmente una razón lo que hace ser a la Idea, sino “una pasión”. Ésta es la *esperanza* de Hegel. El regreso de la Idea a sí misma, la Idea Absoluta convertida en Espíritu Absoluto, es el descanso verdadero, el sosiego y la calma de la vida que se ha enfrentado a la muerte y ha triunfado en su confrontación. Con esta conquista termina la historia. Todos los medios –individuos, Estado, Derecho, Religión– han servido al Espíritu y se justifican en ese final, en esa promesa de salvación. En

esa conclusión que Hegel nos pone al inicio. En esa verdadera *teodicea* en que para Hegel se convierte la Historia. Para Ferrater, la esperanza de Hegel se convierte hoy en la convergencia de una “desesperación” (“aquella eterna vida prometida por la Idea está aún en una vaga lejanía”) y de un “consuelo” (mientras *vivimos* “tenemos posibilidad de aumentar, con la experiencia, la plenitud de nuestra vida, de ver, de saber y de vivir algo nuevo”)<sup>94</sup>.

Apuntábamos antes cómo Ferrater, al comienzo en su interpretación introductoria, plantea que el sueño de los cuatro “visionarios” era unificar lo eterno e imperecedero con lo temporal y contingente, cuyo culmen no alcanzaban ni la filosofía de las esencias ni la filosofía de la naturaleza. Ellos encontraron integralmente en la historia el sentido y la finalidad, a la vez como motor y como justificación de aquélla. Llenaron sus reflexiones con las miserias y las tristezas finitas y desde ahí se alzaron hacia lo imperecedero: Dios, Historia Ideal Eterna, Razón, Idea Absoluta. Llegaron, como el propio Vico (que había comenzado extrayendo la razón del Mito), hasta el punto retornante de convertir –como Voltaire o Hegel– sus reflexiones en mitos (de hacer de la Razón el mito), destinados a hacernos comprender de algún modo la realidad, tanto como a consolarnos frente a su angustia. Consolaciones distintas, eso sí, la esperanza, la repetición, la intervención activa, la impasible contemplación; pero con una idéntica finalidad: hacernos ver lo que ellos habían visto, “que el sentido de la historia es la plenaria justificación de ella”; hacernos comprender que –por metafórico que pueda llegar a ser– “todo juicio final implica la historia universal”<sup>95</sup>.

Si se sigue hasta lo último la interpretación dada, el postulado ferrateriano no deja de ser significativamente actual, en cuanto metaforológico: las *visiones* de la historia son, pues, pura metaforología (sígase a Blumenberg). Y, al menos, en lo que concerniría a Vico, la *storia ideal eterna* –como hemos interpretado en otro lugar<sup>96</sup>– no deja de ser una elaborada metáfora del constante cambio humano cuyo sentido se halla dentro de sí mismo (en ser la naturaleza del hombre mutabilidad y cambio permanentes; en no tener –como dirá Ortega– sustancia, sino *historia*). La visión que asume la existencia como parte radical de ella misma no puede, en ningún momento, conceder la verdad de la realidad a la mera reducción intelectualista del concepto. Por eso, lo único que nos cabría preguntar ante el *collage* ferrateriano de estas distintas visiones, es ¿qué hace Vico junto a esos tres ‘visionarios’? Dice Ferrater –viquiana y románticamente– que “La visión de la historia culmina así en una mitología de la historia; el concepto cede paso a la metáfora”<sup>97</sup>. La interpretación ferrateriana de estas cuatro visiones constituye también una hermosa metáfora, intentar unir dos formas de ser que, por lo general, se repelen mutuamente. Mas ahí está, también, y aunque oculta, la belleza del integracionismo. Como lo estaba la bondad de la concordia y la verdad del heroísmo; como lo está la esencia del problematismo<sup>98</sup>. El chirriante gozne entre lo fugaz y lo eterno.

## NOTAS

1. Véanse nuestros estudios “La presencia de G. Vico en la cultura española (II. Notas sobre su tratamiento y estudio durante el siglo XX hasta la década de los ‘70)”, *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991 (Sevilla), pp. 97-196; “G. Vico en la cultura española: estudio y tratamiento en la década de los ochenta”, *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992 (Sevilla), pp. 89-170; “Apuntes sobre la fortuna en España de G. Vico en los años ‘90”, *Rivista di Studi Italiani*, a. XVIII, n. 2, 2000 (Toronto), pp. 97-116. El autor está terminando de preparar un volumen con sus estudios sobre la recepción de Vico en la cultura hispánica, titulado *El color del tiempo. La recepción problemática de G. Vico en la cultura hispánica (1744-2004)*, donde será recogida –con variantes– también la presente contribución, realizada por invitación del organizador encargado, prof. Jorge Velázquez, para su presentación escrita en el II Seminario Internacional de Filosofía Política *G. Vico y el mundo moderno* (México, 2003). Desde la páginas de

estas Actas el autor agradece al prof. Velázquez su amable invitación.

2. J.M. SEVILLA, "Vico en Eugenio Imaz", ponencia leída en el Congreso Internacional *Vico nelle culture ispaniche e lusitane* (Nápoles-Pagani, 24-25 enero 2002), publicación en italiano (trad. de G. Buono) en las Actas e.p. [Recogidas en el volumen a cargo de G. CACCIATORE y M. MARTIRANO, *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Guida, Nápoles, 2004, pp. 31-62. N.E.]. Una publicación del texto en español, con ligeras modificaciones, se encuentra en *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, 2003, pp. 233-252.

3. Según testimonia su hermana, Fernanda Romero Delgado, Francisco llegó a Argentina a finales de 1905, cuando contaba catorce años.

4. Al día después de su muerte, acaecida el 8 de octubre de 1962, en representación de la Universidad escribió Risieri Frondizi en *La prensa* (9 de octubre de 1962): "Con Francisco Romero desaparece el pensador de mayor jerarquía de la Argentina de hoy".

5. Entre ellas, la fundación y dirección de la "Biblioteca Filosófica" en la Editorial Losada, de cuyo consejo directivo era miembro. La semblanza "Recordando a Francisco Romero" la realiza Weinberg en JOSÉ LUIS SPERONI, *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del Siglo XX*. (Referencia en edición digital en [www.edivern.com.ar/catalogo/pensamiento](http://www.edivern.com.ar/catalogo/pensamiento)).

6. M. BUNGE, "Recuerdo de Francisco Romero", en J.L. SPERONI, *El pensamiento de Francisco Romero*, citado (ed. dig.).

7. Militar, profesor y filósofo, Romero enseñó en las Universidades de Buenos Aires y de La Plata, hasta que en 1946 dimitió por disconformidad con el gobierno peronista (tardó en volver a la Universidad nueve años, hasta la caída de Perón). Como militar, fue ingeniero, "zapador", y se retiró con el grado de capitán del ejército argentino. Como profesor, en torno a él se generó un nutrido grupo de discípulos. Como persona, se le considera un demócrata, tolerante, amante de la libertad del hombre, y en el trato nada autoritario y bastante cordial. Bunge dice de este apasionado de los libros que "No era un capitán del ejército puesto a enseñar, sino un pensador solitario que se dedicaba a enseñar después de haber pasado por el ejército como quien pasa un tiempo trabajando en un negocio" (M. BUNGE, en *loc. cit.*).

8. Cfr. nuestros ensayos: "Para una crítica de la razón problemática", *Er: Revista de filosofía*, 30, I / 2001 (Barcelona), pp. 9-37; y "Universalismo fantástico: ragione poetica e ragione narrativa. Temi per una ontologia del problematismo", ponencia pronunciada en el Congreso Internacional *Il sapere poetico e gli universali fantastici* (Nápoles, 23 - 25 mayo 2002), organizado por el Centro di Studi Vichiani (C.N.R.), la Università di Napoli, la Università di Cagliari, la Università di Salerno y el C.E.R.P.H.I. de Lyon, Actas en prensa. [Publicación de las Actas en: *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cargo de G. CACCIATORE, V. GESSA KUROTSCHKA, E. NUZZO y M. SANNA, Guida, Nápoles, 2004; en pp. 233-258, y contestación de E. NUZZO, "Attorno alla relazione di J.M. Sevilla", en pp. 259-273. N.E.]

9. Cfr. E. NICOL, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961.

10. Obras de Romero son: *Lógica y Nociones de Teoría del Conocimiento* (en colaboración con Eugenio Pucciarelli), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938 (sucesivas reediciones); *Alejandro Korn* (en colaboración con A. Vasallo y L. Aznar), Losada, Buenos Aires, 1940; *Filosofía contemporánea*, Losada, Buenos Aires, 1941; *Sobre la historia de la filosofía*, Universidad Nacional de Tucumán, 1943; *Filosofía de la persona*, Losada, Buenos Aires, 1944; *Papeles para una filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1945; *Filosofía de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1947 (Aguilar, Madrid, 1960); *Filósofos y problemas*, Losada, Buenos Aires, 1947; *Ideas y figuras*, Losada, Buenos Aires, 1949; *El hombre y la cultura*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950; *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires, 1952; *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires, 1952; *Qué es la filosofía*, Columba, Buenos Aires, 1963 (sucesivas reediciones); *Estudios de historia de las ideas*, Losada, Buenos Aires, 1953; *Ubicación del hombre*, Columba, Buenos Aires, 1954; *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*, Reconstruir, Buenos Aires, 1956; *Relaciones con la filosofía*, Perrot, Buenos Aires, 1959; *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Losada, Buenos Aires, 1960; y, póstuma, *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, edición y estudio preliminar de Juan Carlos Torchia Estrada ("El concepto de la historia de la filosofía en Francisco Romero"), Losada, Buenos Aires, 1967.

11. A la figura de N. Hartmann le dedicó su estudio "Un filósofo de la problematicidad" (1934), con una treintena de páginas publicadas en el número 21 de la revista *Cruz y Raya*. Acerca del problematismo en Ortega, véase nuestro "Ortega y el problematismo", en F. LLANO & A. CASTRO (EDS.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Ediciones Tébar, Madrid, (2005) e.p. [Ed. Tébar, Madrid, 2005, pp. 259-307. N.E.]; con referencias también a Hartmann y otros filósofos problematistas –marcadamente viquianos– como, p.e., Theodor Viehweg.

12. F. ROMERO, "Juan Bautista Vico, filósofo a destiempo", *El Nacional* (Caracas), 11 de agosto de 1955. Recogido por Torchia en *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, cit., pp. 222-231.

13. Cfr. F. ROMERO, "Sobre tipos o modalidades de filósofos", *El Nacional* (Caracas), 3 de agosto de 1953. Recogido por Torchia en la antes citada *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*.

14. Cfr. la “Noticia sobre los trabajos contenidos en este volumen”, en *La estructura de la historia de la filosofía...*, cit., pp. 365-366. Explica Torchia que “ ‘Sobre tipos y modalidades de filósofos’ se convirtió en el título general de la serie, que precedía al específico de cada artículo en las publicaciones” (*ibid.*, p. 366).

15. En 1944 apareció en el número 3 del *Boletín del Instituto de Sociología* de Buenos Aires una nota de FRANCISCO ROMERO, “A propósito de Vico” (pp. 4-9). Y por las mismas fechas: “Reflexiones sobre la gnoseología de Vico”, *Humanidades*, (La Plata), 30, 1944-45, pp. 5-19, también recogido en F. ROMERO, *La filosofía de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1947 (2ª ed. en Aguilar, Madrid, 1960).

16. Esta imagen ahistórica de Vico ha ido quedando paulatinamente difuminada gracias a los estudios históricos potenciados sobre todo en Italia y en España, con primordialidad debido a la labor que en el ámbito de estudios viquianos realiza desde principio de los años ‘70 el *Centro di Studi Vichiani* de Nápoles, fundamentalmente en su *Bollettino* y en las diversas colecciones de monografías, y, también, desde 1991 a la labor del *Centro de Investigaciones sobre Vico* de Sevilla y su revista *Cuadernos sobre Vico*. Nosotros, personalmente, hemos señalado en diversos estudios la necesidad de enmarcar a Vico coherentemente en el debate de su época y encauzar su pensamiento a través de la historicidad de la filosofía y, más en concreto, de la *historia de los problemas*; aunque sin tener que renunciar por ello a la idea de que Vico sea también ‘un autor a través del que cabe ver’: no sólo se ha de mirar y ver en Vico, sino también a través de él (de hecho, Vico ha sido tomado por nosotros, no pocas veces, como clave comprensiva e interpretativa de la “modernidad”; así, p.e., para interpretar la modernidad en el siglo XIX español). Cfr., v.g., nuestros trabajos “Nuevos aportes (históricos y filosóficos) para la fortuna de Vico en el siglo XIX español, *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-1996 (Sevilla), pp. 217-236; “Algo donoso pero no cortés. Una lectura diferencial del bifronte Marqués de Valdegamas a tenor de la modernidad de Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 7/8, 1997 (Sevilla), pp. 281-296; “Une lecture différentielle de la réception de Vico au XIXe siècle espagnol. Images de la modernité de Vico (présence et absence)”, en P. GIRARD - O. REMAUD (EDS.), *Recherches sur la pensée de Vico*, Eds. Ellipses, París, 2002, pp. 67-100; o bien: “Imágenes de la modernidad de Vico reflectadas en el siglo XIX español”, en M. AGRIMI (ED.), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, CLUEN - Istituto Suor Orsola Benincasa, Nápoles, 1999, pp. 109-150.

17. Sobre la puesta en relación de Romero entre Vico, Dilthey y Spengler, véase: *La estructura de la historia...*, cit., p. 229-231. El tratamiento realizado por K. CLERES se encuentra en el artículo de este autor titulado “G. Vico, su visión de la historia”, *Universidad*, n. 76, Julio 1968 (Santa Fe, Argentina), pp. 145-156.

18. F. ROMERO, *La estructura de la historia...*, cit., p. 222.

19. *Ibidem*.

20. *Ibid.*, p. 223.

21. *Ibid.*, p. 224.

22. Cfr. *ibid.*, p. 226.

23. Cfr. nuestros trabajos “El concepto filosófico de la historia en la modernidad”, en M. REYES MATE (ED.), *Filosofía de la historia*, CSIC-Editorial Trotta, vol. 5 de la “Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía”, Madrid, 1993, pp. 65-84; “De la crisis de la racionalidad a la racionalidad de la crisis”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 7, 1997 (Murcia), pp. 157-168; y “En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática”, *Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994 (Sevilla), pp. 53-72. Cfr. también nuestro volumen *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002.

24. *Scienza nuova* (ed. 1744), § 331.

25. F. ROMERO, *La estructura de la historia...*, cit., p. 227.

26. “Las ideas suelen pasarle por la cabeza a mucha gente, como pájaros voladeros, y su mero tránsito no justifica posteriores reclamos de propiedad; precisamente, de quienes son muy frecuentados por pensamientos varios e inconstantes se suele decir que tienen ‘la cabeza a pájaros’, sin que ello suene a elogio. Otra cosa es, prosiguiendo con el símil, cuando algunas de estas aves son acogidas selectivamente y con designio expreso por la mente, se les fabrica nido en ella y se las pone a empollar.” (F. ROMERO, *op. cit.*, p. 228).

27. *Ibid.*, pp. 228-229.

28. *Ibid.*, p. 229.

29. Cfr. *ibid.*, p. 231.

30. *Ibid.*, p. 230.

31. F. ROMERO, *Historia de la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959; segunda edición 1972 (por la que citamos); “25. Vico”, pp. 180-187.

32. Cfr. F. ROMERO, *Historia de la filosofía moderna*, segunda ed. cit., pp. 13, 70 y 96.

33. *Ibid.*, p. 180.

34. *Ibid.*, pp. 180-181.

35. “El destino filosófico de Vico es uno de los más singulares de toda la filosofía moderna; inoperante y

casi desconocido en su tiempo, combatido por unos e incomprendido por quienes parecían sentir estimación por su obra, permanece ausente de las controversias del siglo XVIII y sólo en el siglo XIX, por empeño principalmente del gran historiador francés Michelet, empieza a incorporarse al torrente filosófico europeo, sin que, sin embargo, llegue a ser apreciado con justicia, hasta que entusiastas admiradores de su país, casi en nuestros días, reivindicaron sus geniales aportaciones. No sólo la novedad de sus ideas y su difícil encaje en el cuadro filosófico de su época fueron la causa de su largo oscurecimiento; padeció de reflejo la falta de prestigio de los estudios filosóficos de su patria, y también contribuyeron a restarle notoriedad la desdibujada arquitectura de su obra capital, su estilo y aún ciertos defectos en la concepción y elaboración de sus pensamientos, reconocidos por los mismos críticos que más ponderan su originalidad y profundidad.” (*Historia de la filosofía moderna*, cit., p. 181). Cfr. *La estructura de la historia...*, cit., pp. 224-225 y 230.

36. F. ROMERO, *Historia de la filosofía moderna*, segunda ed. cit., p. 182.

37. *Ibid.*, pp. 183-184.

38. *Ibid.*, p. 185; cfr. p. 184.

39. *Ibid.*, p. 186; cfr. p. 185.

40. *Ibidem*. Romero expone también, dentro de la “cosmología” de Vico, la doctrina de los puntos metafísicos.

41. *Ibid.*, p. 187.

42. J. GAOS, “Los ‘transterrados’ españoles de la filosofía en México”, *Filosofía y Letras. Revista de la Universidad de México*, 36, oct.-dic., 1949.

43. Jaume Serra Hunter, “gran catalanista y hombre de izquierdas, católico profundo”, se exilió también a México, donde murió; su filosofía está inspirada en el espiritualismo tradicional, que combinó con la axiología (de M. Scheler). A su vez, Carreras, que filosóficamente siguió los pasos de Serra pero sin compartir las mismas posiciones políticas, se inspiró en el empirismo espiritualista cristiano y desarrolló la *paremiología*. Cfr. A. GUY, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985, pp. 328-330; y J.L. ABELLÁN, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Espasa Calpe, Madrid, 1979-1992, 7 vols. (también en Círculo de Lectores, Madrid, 1992-1993, 8 vols.), cfr. 7 p. 172 de la ed. para Círculo de Lectores.

44. Término y reivindicación planteados por Eduardo Nicol en su obra *El problema de la filosofía hispánica*, cit. (“La Escuela de Barcelona”).

45. Tal vez habría que decir de una ontología del amor, o, quizás más acertadamente, de una fenomenología amorosa, en la que el amor (cristiano) es una comunicación de espíritus personales, que se ve rota en el mundo moderno, y más aún en el crítico siglo XX. El núcleo teórico (ontológico) y práctico (ético y pedagógico) de la filosofía de Xirau es, sin duda, el problema del amor (como fuente *viva* de valores). Los dos problemas filosóficos más importantes que ocupan la atención de Xirau son el tema del amor y la jerarquía de los valores, y la cuestión de la verdad. Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, A. DE M., *Filosofía española contemporánea*, B.A.C., Madrid, 1970, pp. 150-154 (“Joaquín Xirau. El amor y la percepción de los valores”: pp. 150-152), en especial cit. a la p. 152.

46. Cfr. RAMÓN XIRAU, “Joaquín Xirau (1895-1946). Un esbozo”, *Estudios, filosofía-historia-letas. Verano 1986*, en Hemeroteca Virtual ANUIES ([www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio05/](http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio05/)); y J.L. ABELLÁN, *Panorama de la filosofía española actual*, Espasa Calpe, Madrid, 1978, p. 126. Véase el recordatorio en el homenaje por el centenario de su nacimiento, en *Estudios, filosofía-historia-letas. Otoño 1995*, en Hemeroteca Virtual ANUIES ([www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/letas42/notas3/secc\\_1.html](http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/letas42/notas3/secc_1.html)).

47. J. XIRAU, *Obras Completas* (ed. a cargo de Ramón Xirau), Anthropos, Barcelona, 1998-2000, 4 tomos (t. III en 2 vols.).

48. Y, consecuentemente, criticando también el reduccionismo positivista

49. Cfr. J. XIRAU, *Lo fugaz y lo eterno* (UNAM, México, 1942) y *Amor y mundo* (El Colegio de México, México, 1940), dos obras escritas ya en el exilio americano.

50. Recordemos también de la producción de J. Xirau, además de las antes citadas, sus obras: *Leibniz y las condiciones de la verdad eterna* (Pedro Ortega, Barcelona, 1921), Rousseau y las ideas políticas modernas (Reus, Madrid, 1923), *El sentido de la verdad* (Cervantes, Barcelona, 1927), *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (Univ. de Barcelona, 1927), *La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho* (Huelves y Cía, Madrid, 1929), *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología* (Losada, Buenos Aires, 1941), *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (Leyenda, México, 1943), *El pensamiento de Juan Luis Vives* (Losada, Buenos Aires, 1944), *Manuel B. Cossío y la educación en España* (El Colegio de México, México, 1945) *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística* (Orión, México, 1946), *Sentido de la presencia* (FCE, México, 1953). Cfr. J.L. ABELLÁN, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, cit., vol. 7 (en la ed. de Círculo de Lectores) pp. 174-181; ID., *Filosofía española en América*, Seminarios y Ediciones SA, Madrid, 1967, pp. 39-55; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, cit., pp. 150-154; A. GUY, *op. cit.*; e ID., *Los filósofos de ayer y de hoy*, Buenos Aires, 1966, pp. 176-182; E. NICOL, *El problema de la filosofía hispánica*, también citado anteriormente.

51. J. XIRAU, “G. Vico.– *Ciencia Nueva*. Colección de Textos Clásicos de Filosofía del Centro de Estudios Filosóficos. El Colegio de México. México, 1942. Trad. y prólogo de José Carner”, *Filosofía y Letras*, vol. 3, n. 6, abril-junio, 1942 (México), pp. 261-264. Nos ha llamado la atención no hallar esta reseña incluida en la edición de las *Obras Completas* antes citada.

52. J. XIRAU, “Poderío, magia e intelecto”, *Cuadernos Americanos*, n. 2, 1942 (México), pp. 79-103. Cfr. A. GUY, *Historia de la filosofía española*, cit., p. 349 y pp. 346-347. “Todas las cosas se hacen signos o señas” (J. XIRAU, *op. cit.*, p. 87).

53. J. XIRAU, reseña en *Filosofía y Letras*, cit., p. 261.

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*.

56. *Ibidem*.

57. *Ibid.*, p. 262.

58. *Ibidem*.

59. *Ibid.*, p. 263. Véanse pp. 262-263.

60. Cfr. J.M. SEVILLA, “*La lingua con cui parla la storia ideal eterna*. Il dire della storia: ragione narrativa-storica. (Una prospettiva orteghiana di Vico)”, en *Il pensiero. Rivista di filosofia*, E.S.I., n.s. - XLI, 2002/1 (Nápoles), pp. 57-76. Volumen monográfico “Giambattista Vico: i segni della storia”, a cargo de V. Vitiello. [Texto en trad. esp. en *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, 2003, pp. 189-205. N.E.].

61. J. XIRAU, reseña de la “Ciencia nueva” en *Filosofía y Letras*, cit., p. 264.

62. Buenos Aires, 1952.

63. Nada es ontológicamente “puro”; como se dice en *El ser y la muerte*, todas las realidades efectivas están integradas dentro de las *realidades-límite*. Todo existente oscila entre los dos polos –*tendiendo* hacia uno de ellos– del ser y el sentido; todo ser ‘tiende’, desigualmente, hacia lo externo y hacia lo íntimo, siendo tanto excéntrico como concéntrico. Cfr. entre las varias obras de Ferrater: *Unamuno, bosquejo de una filosofía* (Losada, Buenos Aires, 1944), *Variaciones sobre el espíritu* (Sudamericana, Buenos Aires, 1945), *La ironía, la muerte y la admiración* (Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1946), *El sentido de la muerte* (Sudamericana, Buenos Aires, 1947), *El hombre en la encrucijada* (Sudamericana, Buenos Aires, 1947), *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía* (Seix Barral, Barcelona, 1958), *La filosofía en el mundo de hoy* (Revista de Occidente, Madrid, 1959), *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista* (Aguilar, Madrid, 1962), *El ser y el sentido* (Rev. de Occ., Madrid, 1968), *La filosofía actual* (Alianza, Madrid, 1969), *Las palabras y los hombres* (Edicions 62, Barcelona, 1972), *De la materia a la razón* (Alianza, Madrid, 1978). Cfr. J.L. ABELLÁN, *Filosofía española en América*, cit., pp. 83-103; A. LÓPEZ QUINTÁS, *op. cit.*, pp. 175-181; y la citada *Historia de la filosofía española* de A. GUY.

64. E. NICOL, *Historicismo y existencialismo* (1950), Tecnos, Madrid, 1960 (2ª ed.); (1968) cap. II “La razón y la historia (El siglo XVIII)”, 2; pp. 69-74. Citas a p. 67 y p. 69. Para nuestro filósofo hispano-mexicano, en la planificación que realiza Vico destinada a remediar la evidente “parcialidad del conocimiento” (conocimiento que se encuentra volcado en el mundo natural), aunque esta planificación resulta acertada no llega, sin embargo, a configurar una “metafísica de la razón histórica” (p. 72). En contraposición, tres son las ideas capitales aportadas por Vico, según Nicol: a) la aparición originalmente de una categoría novedosa, “esencialmente histórica, que es la categoría de comunidad”; b) la idea por la que se “descubre la racionalidad del proceso histórico, no en las decisiones racionales de los hombres, sino en la regularidad constante e involuntaria del proceso mismo”; c) la que innovadoramente esgrime que “la igualdad de los hombres no consiste tanto en su racionalidad, cuanto en su irracionalidad” (pp. 70-71). Su apreciación de la aportación expresada en (a), resulta ya, por sí sola, toda una novedosa intuición que hay que agradecer a Nicol. Ciertamente, el valor de *categoría histórica* que Vico otorga a la *comunidad* es algo que también resultará apreciable únicamente con Hegel. A la recepción de Vico en Nicol ya nos hemos referido en nuestro estudio, de 1991, ya citado, “La presencia de G. Vico en la cultura española (II. Notas sobre su tratamiento y estudio durante el siglo XX hasta la década de los ‘70)”, donde ha sido apuntada. La conexión Vico-Nicol ha sido tratada más recientemente y en profundidad por Pio Colonnello (Università della Calabria) en su ponencia leída en el Congreso Internacional *Vico nelle culture ispaniche e lusitane* (Nápoles - Pagani, 24 - 25 enero 2002), Actas en prensa. [G. CACCIATORE y M. MARTIRANO, *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Guida, Nápoles, 2004, pp. 81-94. N.E.].

65. El filósofo existencialista Karl Jaspers hace en la primera Lección (lecciones pronunciadas en Groningen en 1935) de su obra *Vernunft und Existenz* (1935), editada en versión española en 1959, una breve pero sustancial referencia a Vico cuando trata sobre el “Origen de la situación filosófica actual”. Jaspers, adelantándose a la concepción de Isaiah Berlin de un Vico “*against the current*”, coloca al filósofo napolitano como uno de los hombres que llevaron a cabo “el contragolpe” a la “filosofía de la razón” (racionalista o empirista) de los siglos XVII-XVIII, y, en concreto, Vico contra Descartes, Hobbes y Grocio; hermanando a Vico con Pascal y Bayle, tanto como –consecuente-



mente— con Kierkegaard y Nietzsche (y el mismo Jaspers, podríamos decir). Véase K. JASPERS, *Razón y Existencia. Cinco Lecciones*, trad. esp. de Harald Kahnemann, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959. Cfr.: JOSÉ L. LÓPEZ LÓPEZ, “El sueño de la razón...”. El sentido de la música, *experimentum crucis* del viquianismo de hoy frente a la Neoilustración imposible”, en E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J.M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (EDS.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Edizioni La Città del Sole, Nápoles, 2001, 3 vols., III, pp. 1061-1076, espec. p. 1062; y cfr. J.M. SEVILLA, “La insumisión al dilema. Berlin y Vico”, en P. BADILLO O’FARRELL & E. BOCARDO, *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1999, pp. 324-405, espec. pp. 372 ss.

66. Losada, Buenos Aires, 1945. Con posteriores reediciones (en 1964 la cuarta). Reeditada en 1982 por Alianza editorial, Madrid (edición por la que citamos).

67. J. FERRATER MORA, “Vico o la visión renacentista”, en *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Losada, Buenos Aires, 1945 (Suramericana, 1955; reed. Alianza Ed., Madrid, 1982: pp. 45-65).

68. J. FERRATER MORA, “Vico y la historia renaciente”, *Cuadernos Americanos*, 5, 1943, pp. 165-180.

69. Desde 1949 fue profesor en el Departamento de Filosofía del Bryn Mawr College en Pennsylvania.

70. Ferrater se niega a tener que asumir la dilemática disyunción entre ‘especulación filosófica’ y ‘análisis’, o entre ‘ideas’ y elementos ‘reales’, entre “sistemas de proposiciones” y “modos de vida humana”, pero también disyunciones de realidad y conciencia, de existencia y conocimiento... ser y devenir, ...ser y sentido. Busca Ferrater el método y la ontología en que se integren filosóficamente el pensamiento *existencial* y el pensamiento *analítico*. Trata de evitar los problemas en que caen y que se producen en la separación y contraposición entre el modo de pensamiento que sólo afirma la existencia o la historia humana y el que únicamente atiende a las realidades naturales, o sea, a contraposiciones del tipo historicismo / naturalismo, antropologismo / fisicalismo o existencialismo / cientificismo. De manera que de lo que se trata es de tender un puente entre los elementos que plantean un falso dilema, o una problemática aparente contradicción, entre el modo de pensamiento que gira sobre el eje la existencia humana y el que pivota en torno a la Naturaleza. Véase en nuestro texto cita a la nota 63 anterior. Según Ferrater expone en la voz “Integracionismo” en su *Diccionario de Filosofía*: “El tipo de filosofía propuesto no consiste simplemente en negar las oposiciones para buscar un tercer término que las supere, o en eludirlas para buscar una posición intermedia equidistante. Rasgo característico del integracionismo es tratar de aunar los polos antedichos —y las concepciones correspondientes a ellos— mediante el paso constante del uno al otro. El integracionismo considera, en efecto, que ésta es la única posibilidad ofrecida a un pensamiento que pretenda efectivamente morder sobre lo real en vez de evitarlo o de inventar realidades supuestamente trascendentes sólo expresables por medio de otros tantos conceptos-límites.” (*Diccionario de Filosofía* de J. FERRATER MORA, Alianza Diccionarios, Madrid, 1984 (5ª ed.), vol. 2, pp. 1723-1726; cita a pp. 1723-1724). Véase la entrevista a Ferrater en *Teorema*, 7, 1972, pp. 97-108; y cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, cit., pp. 175-181 (“El método integracionista”, pp. 175-176).

71. La metahistoria es para D’Ors una de las tres partes de la Ciencia de la Cultura (entiéndase: la Filosofía de la historia *madura*). En esta *Metahistoria* es característica la teoría de los “eones”, donde el *aparecer* está constituido por “epifanías” de la conciencia humana (que en el esquema orsiano vienen a sustituir a la triádica división de la historia universal en las tres edades: antigua, media y moderna), que vienen a ser las siguientes: 1. descubrimiento del *Hombre* (Sócrates); 2. descubrimiento de la *Sociedad* (san Agustín); 3. descubrimiento del *Estado* (Dante y Maquiavelo); 4. descubrimiento del *Pueblo* (Rousseau, Vico, Herder, Marxismo); 5. descubrimiento de la *Cultura* (actual). Véase de E. D’ORS, *Las ideas y las formas. Estudios sobre morfología de la cultura* (Páez, Madrid, 1928 [Aguilar, Madrid, 1966]) y *La ciencia de la cultura* (Rialp, Madrid, 1964). Cfr.: JOSÉ L. LÓPEZ ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio D’Ors*, Espasa Calpe, Madrid, 1981, especialmente Primera Parte cap. XI (acerca de la “epifanía” a través de Vico según D’Ors, véase la p. 145 y la p. 288) y Segunda Parte cap. III y cap. IV (con ref. a Vico en p. 250); J.L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, ed. cit., vol. 7, pp. 150-151; JORGE M. AYALA, “Filosofía y concepción de la historia en Eugenio D’Ors”, en A. HEREDIA SORIANO (COORD. Y ED.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 27 sept. - 1 oct. 1982), Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983, pp. 365-370; RAMÓN E. MANDADO, “Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX”, en M. MACÉIRAS (ED.), *Pensamiento filosófico español*, Síntesis, Madrid, 2002, pp. 239-305 (esp. pp. 288-292); M. OCAÑA, *D’Ors*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997. Por su interés, cfr. de J. ORTEGA Y GASSET su artículo (publicado en *El Sol* el 10 de julio de 1924) titulado “El sentido histórico” (en *Obras Completas* de J. ORTEGA Y GASSET, Revista de Occ. - Alianza ed., Madrid, tomo III, 1983, pp. 260-264; de M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Eugenio d’Ors* (Buenos Aires, 1917); y de J.L. L. ARANGUREN, *El mundo clásico en el pensamiento español contemporáneo*, Publicaciones de la S.E.E.C., Madrid, 1960, III, pp. 135-144 (“El mundo clásico de Eugenio d’Ors”); y E. ROJO PÉREZ. O.M.L., *La ciencia de la cultura. Teoría historiográfica de Eugenio d’Ors*, Editorial científico-médica, Barcelona, 1963. Igualmente, cfr. de A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, cit., pp. 93-113 (extensa bibliografía en pp. 107-113), así como también, del mismo, *El pensamiento filosófico de Ortega y d’Ors* (Guadarrama, Barcelona, 1972).

72. Véase J.L. L. ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio D'Ors*, cit., pp. 249-250.

73. Véase en español nuestro ensayo "Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica", en E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J.M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (EDS.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea.*, cit., vol. III, pp. 985-1018; o en italiano nuestro citado volumen *Ragione narrativa e ragione storica (Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset)*, con introd. de G. Cacciatore.

74. Aunque ambos coinciden en la necesidad de esta ciencia para la comprensión de los hechos históricos, y aunque sus puntos de partida son también coincidentes, sin embargo, como muy bien dice Jorge M. Ayala, se distinguen en el desarrollo y en el punto de llegada. Dicho con palabras de Ayala: "se trata de dos proyectos distintos: dinámico el de Ortega y estático el de D'Ors" (J.M. AYALA, *op. cit.*, p. 369).

75. Cfr. nuestros trabajos al respecto: "Ibn Jaldún, Vico e Ortega. 'Metastoria' e 'storia ideale eterna'", en *Il mondo di Vico / Vico nel mondo*, a cargo de F. Ratto, Edizioni Guerra, Perugia, 2000, pp. 243-270 [en relación, véase también "Ortega, Vico e Ibn Jaldún (metahistoria e historia ideal eterna). Apuntes para una confrontación (II). Cuadernos sobre Vico, n. 11/12, 1999-2000, pp. 203-213]; "*La lingua con cui parla la storia ideale eterna*. Il dire della storia: ragione narrativa-storica. (Una prospettiva orteghiana di Vico)", cit.; "Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica", cit.; y *Ragione narrativa e ragione storica*, también citado.

76. Cfr. el citado ensayo de J.M. AYALA.

77. J.M. AYALA, *op. cit.*, p. 379 (curiosamente, esta sucinta formulación constituye la "Conclusión" del trabajo de Ayala).

78. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Diccionarios, Madrid, 1979, 4 vols.; 1984 quinta edición en "Alianza Diccionarios", vol. 4 (Q-Z), pp. 3418-3419.

79. *Ibid.*, pp. 3421-3422 y 3422-3423 con bibliografía. También se refiere a Vico en el artículo "Historia". Del mismo modo, en su *Diccionario de Grandes Filósofos* (Alianza Editorial, Madrid, 1986, 2 vols.), en el vol. 2, pp. 471-472, donde se reseña en cuatro columnas a dos páginas un perfil de la biografía intelectual de Vico, subrayando algunas populares teorías viquianas y cerrando la información con un sucinto extracto bibliográfico de referencias aparecidas ya en el *Diccionario de Filosofía*.

80. J. FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza editorial, Madrid, 1982, p. 13.

81. El texto al que nos referimos es el siguiente: J.M. SEVILLA, "Consolación mediante la historia. Cuatro 'visiones' de la Historia Universal", *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 207-212. Reutilizamos nuestro texto para articular, de modo más completo y modulado, la propuesta de nuestra presente contribución, escrita para las Actas del II Seminario Internacional de Filosofía Política *G. Vico y el mundo moderno* (México, 2003).

82. J. FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la historia universal*, cit., pp. 16-17.

83. *Ibid.*, p. 17.

84. *Ibid.*, p. 14.

85. *Ibid.*, p. 27.

86. *Ibid.*, p. 50.

87. *Ibid.*, p. 52.

88. Véase *ibid.*, pp. 55-62.

89. *Ibid.*, p. 63.

90. *Ibid.*, p. 53.

91. *Ibid.*, p. 84.

92. *Ibid.*, p. 96.

93. *Ibid.*, p. 105.

94. Cfr. *Ibid.*, pp. 106-107.

95. Cfr. *Ibid.*, p. 22.

96. Cfr. nuestros citados trabajos "Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica", en *Pensar para el nuevo siglo...*, cit.; y "*La lingua con cui parla la storia ideale eterna...*", cit.; o véase el cap. 5 de nuestro volumen *Ragione narrativa e ragione storica*.

97. J. FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la historia universal*, cit., p. 21.

98. El núcleo de un problema es siempre la existencia de una contradicción. Cfr. nuestro ya citado ensayo "Ortega y el problematismo", en F. LLANO & A. CASTRO (EDS.), *Meditaciones sobre José Ortega y Gasset*, citado.

\* \* \*