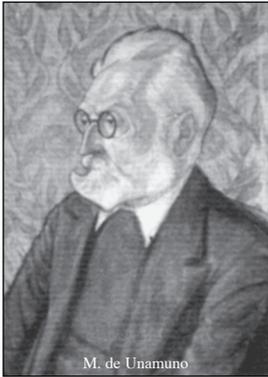


LA RECEPCIÓN DE VICO EN UNAMUNO

Armando Savignano



Un estudio sobre la recepción de Giambattista Vico en Miguel de Unamuno, en relación con Benedetto Croce, y la influencia en el filósofo español de conceptos viquianos como los de “fantasía” o “barbarie”.

A study on the reception of Giambattista Vico in Miguel de Unamuno, in relation with Benedetto Croce, and the influence in Spanish thinker of Vico's concepts like those of “fantasy” or “barbarism”.

El presente ensayo quiere examinar el influjo de Vico sobre Unamuno en lo que se refiere a la obra principal de este último sobre el sentimiento trágico de la vida. Este tema tiene como enfoque el más largo problema de la recepción de Vico en España, sobre el que, por medio de los investigadores de Sevilla y de los *Cuadernos sobre Vico*, se puede decir que nos encontramos frente a un proyecto tanto orgánico como rico de transcendencia histórica y cultural que va más allá de las interesantes relaciones entre Italia y España.

Unamuno lee directamente la obra principal de Vico por medio de Croce, el cual no contestaba constantemente a las cartas que don Miguel le mandaba, como ha subrayado M. García Blanco: pero, no obstante, Croce le mandaba sus obras en cuanto las publicaba¹. Cuando recibió el importante libro sobre España en la vida italiana en el Renacimiento, el pensador vasco contestó al filósofo italiano con estas palabras:

“Me ha complacido mucho la serenidad tan justa de sus juicios sobre nuestro pueblo español. Pienso escribir a mi público sobre éste su libro y comentarlo a mi modo, sobre todo las *Conclusiones*, lo que tan bien dice de la decadencia hispano-italiana. Me es muy sugestivo lo de que la influencia española fuese bárbara en el sentido viquiano de ‘*barbarie generosa*’, sentido que comprendo gracias a Usted, que me ha hecho leer y estudiar a Vico, habiéndomelo descubierto. Y su libro llega en el mejor tiempo... en que lo que más falta hace es que los pueblos aprendan a conocerse a sí mismos y unos a otros. Por mi parte hago esfuerzos porque aquí, en España, se desconozca menos y se juzgue mejor a esa Italia de que tanto aprendieron nuestros abuelos cuando la señorearon con sus armas”².

Unamuno se refiere también a Vico para contraponerse a la mentalidad positivista y racionalista en vigor entre el final del siglo XIX y el siglo XX, o sea, por lo que, de acuerdo con una *Weltanschauung* europea, definía el ‘mal du siècle’, que se caracteriza por la antinomia vivida románticamente y trágicamente entre la fe y la ciencia, la intuición y la razón, en resúmenes cuentas entre la finitud y la inmortalidad. Todo eso está ejemplarmente expresado en la actitud de la “Generación del 98”, de la que Unamuno se considera, no sin razón, el jefe espiritual, a pesar de no pertenecer a ella desde el punto de vista cronológico³.

El papel particular atribuido a la relación entre filosofía y lenguaje –que en realidad es *sui generis* frente a las actuales tendencias de la filosofía del lenguaje– llevó a Unamuno al conocimiento de Vico, que profundizó por la lectura de Croce: *La filosofía di Giambattista Vico*, a partir de la que leerá, probablemente hacia el 1911, directamente la *Scienza Nuova*⁴, de la que, en la obra fundamental de 1912, comentó unos párrafos del cap. I del segundo libro, que lleva por título *Della Metafisica poetica*, con particular referencia al nexo entre fantasía-intuición-compasión. “La fantasía, que es la facultad de la intuición, de la visión interior” (VII, 213), genera la compasión no sólo hacia los hombres sino también hacia las plantas y los animales, por tanto: respecto a lo existente. Y por lo que se refiere a la función imaginativa, Unamuno, contra la visión metafísica cartesiana (VII, 173), cita también a Vico:

“La sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati ma sentita ed immaginata quale dovet’essere di tali primi uomini.... Questa fu la loro propria poesia, la quale in essi fu una facoltà loro conaturale (perché erano di tali sensi e di siffatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di meraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano”⁵.

No es éste el lugar donde argumentar sobre la influencia de la *Estética* de Croce⁶ en la concepción unamuniana del lenguaje concebido como verdadera carne de *la realidad en el fundamento de las categorías*, ya que, como es sabido, la lógica obra sobre la estética y el concepto sobre la expresión. Aquí sólo subrayamos el hecho de que en la célebre *Conclusión*, que se caracteriza por una fuerte *vis polemica*, del *Sentimiento trágico*, Unamuno pone de relieve el hecho de que en la filosofía del espíritu de Croce la estética es *ciencia de la expresión* y la lógica es *ciencia del concepto puro*. Al contrario, en el *Prólogo a la versión castellana* (primera edición) de *la Estética* de B. Croce (VII, 987-1000), donde, compartiendo unas afirmaciones crocianas, todavía rehusa otras que le parecen contrarias a la *tradición hispánica*, que, por lo que cree Unamuno, se caracteriza por el “irracionalismo” y la actitud mística. Rechazando, en particular, la independencia de la razón frente a la fantasía y la autonomía de la lógica, Unamuno afirma con fuerza que *el lenguaje es nuestro mismo pensamiento*. De aquí la referencia a Vico, con el que –se puede afirmar sin exageración–, por aquellos años que marcaron el abandono del positivismo y del cientifismo después de la crisis espiritual e intelectual de 1897⁷, se ha encontrado más de acuerdo frente al mismo Croce respecto al *instinto de animación*, al que el pensador vasco atribuye un papel filosófico fundamental.

Unamuno no duda de que la ciencia pueda conseguir una verdad objetiva; su postura no se puede asimilar al cientifismo en su valor teórico, puesto que estamos delante de una toma de posición propiamente vital, en cuanto se trata “del choque entre la razón y el deseo” (VII,179). La razón conculca aquellas convicciones que permiten una justificación de la vida. Estas convicciones pertenecen a la esfera religiosa, o sea, al corazón, que Unamuno concibe no sólo en el sentido pascaliano sino también como lugar de las necesidades afectivas y volitivas (VII, 171). Frente a la razón cartesiana, es el corazón el principio de la afirmación del conocimiento, el que anhela totalizarse en el universo que Unamuno concibe como obra del alma en la base de un fuerte querer. Su papel es dar sentido a la realidad interpretándola a la luz de la finalidad humana. En este contexto, Unamuno se refiere al *instinto de animación* de Vico, anticipando de cualquier manera la “función fabuladora” de Bergson. “Vico, con su profunda penetración estética en el alma de la antigüedad, vió que la filosofía espontánea del hombre era hacerse regla del universo guiado por *istinto d’animazione*. El lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopoético, engendra el pensamiento” (VII, 193). La racionalidad tiene que ser neutralizada con una operación opuesta para asegurar el impulso vital. Por eso no se puede evitar la alianza entre el corazón y la fantasía para vivificar la experiencia. Recreando a Vico y anticipando a Bergson, Unamuno puede afirmar: “La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado y lo antropomorfa todo; todo lo humaniza, y aún lo humana. ... La razón, por su parte, mecaniza o materializa” (VII, 199). Para Vico la sabiduría originaria es básicamente poético-mítica. El mito se hace religión, cuando la simbología poética se refiere a lo luminoso constituyéndolo como palabra Salvadora, el mito se cambia en religión. He ahí pues, que, bergsonianamente, la religión brota de la función fabuladora, si bien Unamuno prefiere nombrarla ‘fe’ en sentido vitalista, o sea, fe en la potencia de afirmación creadora que quiere asignar una finalidad humana al universo (VII, 238). “La fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir” (VII, 222-223). Pero no es éste, naturalmente, el lugar para argumentar sobre el completo tema de la fe en Unamuno.

Considerando que la metáfora “no es lo que de una idea muerta queda, es el germen de una nueva idea” (VII, 987), Unamuno la lleva a principio ontológico. El arma del poeta es la metáfora, que es la madre espiritual del lenguaje (IX,146). En ella se hace la revelación de nuestra experiencia vital, como ya dijo Dilthey en la teoría de la *Weltanschauung*:

“La vida muestra a la poesía siempre nuevos aspectos. La poesía muestra las infinitas posibilidades de ver la vida, [...] y conformarla creativamente. El acontecimiento se hace símbolo, pero no del pensamiento, sino de una conexión contemplada en la vida saliendo de la experiencia vivida por el poeta”.

También Vico –y con él Unamuno– cree que la poesía es la lengua de las orígenes, porque llena de intuiciones vivas, creadoras, y sobre todo evocadoras del sentido histórico de un pueblo. “La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva” (I, 801). Por medio del *instinto de animación*, también el hombre de hoy, confía Unamuno, puede revivir en la lengua la obra del genio poéti-

co no obstante las limitaciones de la mentalidad racionalista. “¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?” (VII, 194). Aquí no podemos analizar el papel particular de la metáfora que sin más para Unamuno tiene función complementaria a la de la paradoja, que naturalmente no tiene que confundirse con las contradicciones, a riesgo de fatales malentendidos⁸. Unamuno privilegia la forma de la paradoja, que es “el lenguaje característico de la pasión” (III, 935) del hombre *engagé*, que vive con el ansia inmortal de inmortalidad.

La *Weltanschauung* científico-racionalista está duramente criticada por Unamuno en la *Conclusión del Sentimiento trágico de la vida* y en un breve ensayo dialógico, *Sobre la filosofía española* (1904). Además viene criticada la concepción de la filosofía en su sentido sistemático, al que Unamuno opone otra idea de la filosofía que se vuelve al alma profunda de la hispanidad y que consiste en rehacerse a la vida y la mística. Con este planteamiento, Unamuno defiende la filosofía española polemizando retóricamente: “E si continua a sostenere che non esiste una filosofia spagnola nel senso tecnico del termine? Ma qual è tale senso? E che cosa vuol dire filosofia?” (VII). En el diálogo de 1904 ya sostenía el hecho de que, para reconstruir el sentido profundo del pensamiento español se necesitaba retornar a las obras literarias, a los cantores y a los refranes. Estos temas reaparecen en la obra de 1912, en la que se refiere a la tradición viva y eterna que sustenta la vida cotidiana de los españoles, en concreto: a la cultura viva. “Abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel?” (VII, 290). Por eso, la filosofía es filología (VII, 229). De tal manera, Unamuno se coloca –en la más genuina y original tradición española– exactamente en la base de la diferencia de la filosofía concebida como sistema (I, 1178) y como poema, a la búsqueda de los símbolos y mitos que constituyen el mundo vital e histórico de cada pueblo, como se puede ver en la teoría de la intra-historia expuesta en los célebres ensayos *En torno al casticismo* (1895). Está de más subrayar las influencias románticas relacionadas a la relación entre palabra y lenguaje (VII, 291) a partir del principio por el que la realidad no nos está dada por conceptos, sino en carne y figura de palabra.

La filosofía está más cerca de la poesía que de la ciencia, siempre que nos referimos al sentido originario de la palabra *poiesis*, o sea: como creación por medio de la palabra fundamental. “Yo siento la filosofía sólo poéticamente. Y ante todo y sobre todo religiosamente” (Carta a Zorilla San Martín).

Este carácter poético se puede ver tanto en el estilo, que se caracteriza por la espontaneidad, la obsesividad y la repetición, como en la concepción de la filosofía como *engagement* personal. La filosofía que, como la poesía, es obra de toma de conciencia e integración (VII, 118), se muestra como ciencia de la tragedia de la vida, porque no anhela las explicaciones científicas, sino la comprensión del sentido último de la existencia, no principalmente por medio de la razón –aunque jamás sin ella, ya que estamos sólo frente a la negación del intelectualismo y del racionalismo– sino por el sentimiento, o sea, refiriéndose a las razones del corazón que no se pueden dividir de la *Weltanschauung*.

No obstante la referencia a Dilthey, todavía Unamuno hace una inversión, pues toma el punto de partida en el sentimiento y no en la *Weltanschauung* como base para la acción. Eso,

una vez más, le ha procurado la imputación de irracionalismo y la duda acerca de su actitud filosófica. Frente a eso hay que decir que en realidad ya Dilthey, con referencia a unas épocas de crisis, diferenciaba la filosofía en analítica de la ciencia y de la vida. En esta última, que disfruta una forma libre de pensamiento, es decir no sistemática, se puede insertar la figura de Unamuno, que de esta manera se insertaría, como ha subrayado Cerezo Galán⁹, entre la *Weltanschauung* diltheyana y la filosofía de la existencia. Por lo que se refiere al cliché de Unamuno irracionalista y padre (junto con Kierkegaard) del existencialismo, tenemos sólo que poner de relieve el hecho de que él es existencialista únicamente en su experiencia biográfica por sus íntimas contradicciones vitales entre fe-razón, finitud-inmortalidad, ciencia-mística, pero no en la expresión de su pensamiento, siempre que no nos confundamos entre paradoja y contradicciones. Y no es casualidad el hecho de que la teoría de la ‘dulce y Salvadora incertidumbre’ desemboca en una lógica, una estética, una ética, etc., por la razón que no tiene que concebirse todavía en sentido intelectualista y racionalista.

Lo que piensa Unamuno de la mística, lo encontramos expresado en los ensayos *En torno al casticismo* (1895), junto a la filosofía de la historia. El parangón entre la historia y la intra-historia está representada por el misticismo. “Grazie alla mística spagnola è possibile giungere alla roccia viva dello spirito di questa casta, alla fonte della sua vivificazione e rigenerazione nell’Umanità eterna” (I). En Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, fray Luis de León, vive por una parte el impulso de la vitalidad, y por otra se puede destacar el vicio radical que consiste “nella pseudo-mística, nei deliri dell’illuminismo ipersensitivo ed infra-intellettuale, in quell’unire in una cosa sola la congiunzione sessuale ed intellettuale col supremo concetto astratto, il nulla” (I). El humanismo moderó estas posturas. El alma castiza no se dedicó al esfuerzo del concepto, ni tampoco persiguió el ideal de la ciencia, sino que se adelantó en la vida mística, “nella conoscenza introspettiva di sé chiudendo gli occhi al sensibile ed anche all’intelligibile, a tutto ciò che può entrare con chiarezza nell’intelletto, per arrivare alla nuda essenza e al centro dell’anima che è Dio e unirsi, con contatti sostanziali, alla Sapienza ed all’Amore divini” (I). En santa Teresa, que escribió biografías pero no desde el punto de vista psicológico, es evidente el sentido del individualismo, que se puede encontrar incluso en san Juan de la Cruz, el que “liberarsi di tutto, cercare il nulla onde ottenere tutto perché Dio e tutto con Lui siano uno” (I). En resumidas cuentas, el misticismo afirmaba “con eguale vigore la propria individualità unitaria di contro al mondo vario, e questa sua unità proiettata all’esterno affermava due mondi e viveva contemporaneamente in un realismo affezionato ai sensi e in un idealismo legato ai concetti” (I). Puesto que el misticismo español compartía con Juan de la Cruz la preocupación para la conservación del yo, con influencias krausistas, está más cerca del panteísmo, “escuela que procura salvar la individualidad en el panteísmo” (I, 841), así Unamuno parece más cerca de la mística raciocinante de fray Luis de León. La afirmación de la gracia que se contrapone a la ley externa, o sea de la intra-historia frente a la historia, diferencia las actitudes de fray Luis de León –autor de la pacífica fe con obras- y de los carmelitanos. En efecto, Juan de la Cruz y Santa Teresa prefieren “conquistare per l’anima la legge sottomettendosi alla disciplina di quella esterna e scritta.; fede con opere, obbedire e realizzare” (I). En cambio, fray Luis muestra “las imperfecciones de la ley externa y le opone la de la gracia” (I, 849).

El misticismo, que es “la autenticidad religiosa consciente de España”, parte del conocimiento introspectivo para coger la esencia del todo –o de la nada– superando el intelecto

y los sentidos. Ello persigue “al di là della perfetta adeguazione dell’interno con l’esterno, la perfetta fusione tra sapere, sentire e volere” (I). De la misma manera, en Juan de la Cruz, que está considerado “il più cauto nella sua audacia, sembra si siano fusi lo spirito donchisciottesco e quello sanciopancesco in un idealismo così realista qual è la realtà religiosa in cui viveva. La sua è una mística della ‘fede vuota’, del carbonaio sublimata, della pura sottomissione a chi insegna il dogma più che il dogma stesso” (I). De aquí el individualismo, más que el personalismo, típico de “quell’inquisizione immanente che porta la razza nell’anima, questa razza che obbedisce anche quando non adempie” (I). De aquí, además, la descripción de las particularidades del carácter de los españoles: es una casta de hombres sobrios, que tienen un humorismo grave, con un “spirito aspro e tagliante, povero in nimbi di idee” (I), lento en el pensamiento, con ideas uniformes. También la pintura (Ribera) tiene un realismo pobre; Velázquez pintaba hombres rudos y resueltos.

No se puede dudar del hecho de que en este sugestiva pintura de la mística española, Unamuno no disimula unas tendencias suyas contemplativas y sobre todo otras concepciones filosófico-religiosas a ellas referidas. Él subraya el hecho de que los místicos no se han colocado en la heterodoxia, aunque reconozca cuán difícil sea distinguirla de la ortodoxia, que se establece y codifica por medio de la sumisión a la Iglesia. Unamuno opone el misticismo clásico español a la Inquisición y a la ortodoxia romana tomando posición, de acuerdo con los krausistas, por el catolicismo liberal. La Inquisición, siempre presente, impidió la europeización de España; por eso, reaccionar ante ello y regenerar la nación significaba también retomar el catolicismo liberal. Y si analizamos la tesis principal del libro de 1895 encontraremos un claro sentido ético-político que podemos sintetizar así: “Europeizarse y hacerse pueblo” (I, 867). En este ámbito, Unamuno, retomando la sociología organicista de Spencer y el célebre *Discurso inaugural* de 1880-81 de Giner de los Ríos, lamenta el hecho de que con referencia a la juventud “la Inquisición latente y el senil formalismo la tienen comprimida” (I, 860). Para salir del “marasmo español” muestra a los jóvenes la apertura a Europa y la cohesión nacional, convencido de que la identidad en la diferencia sea un valor que tiene que cultivarse a condición de que no se asimile pasivamente lo que viene desde fuera, sino que hay que participar activamente en la creación de la cultura y de la civilidad europeas sin rechazar sus propias raíces.

Sería naturalmente paradójico volver hoy a la *vexata quaestio* de si Teresa de Ávila es filósofa (disputa de 1876 entre Revilla - Menéndez y Pelayo) o si es preferible san Juan de la Cruz a Descartes (disputa Unamuno - Ortega en 1909). Retornando a la mística, Unamuno se refiere a una concepción de la filosofía que, además de en la literatura, se encuentra vitalmente en la cultura popular y, sobre todo, en la lengua nacional, o sea: en el *sermo communis*. Por estas cuestiones, Unamuno se vincula a la tradición humanista europea y, por lo que aquí nos interesa, a Vico. A este respecto pondremos de relieve el hecho de que en el ensayo de 1896, *Civilización y cultura* (III), Unamuno escribe: “Con frequenza ci si richiama alla famosa teoria dei ‘ricorsi’ di Vico, agli alti e bassi nel ritmo del progresso, ai periodi di discesa dopo quelli di ascesa, alla decadenza dopo la civiltà”. A los “recursos” Unamuno se refiere también en el artículo inédito “El mal del siglo”¹⁰, en el que critica la fe ciega en el progreso, la concepción hegeliana de la historia y, sobre todo, la *Weltanschauung* racionalista.

NOTAS

N.B. Para las citas de M. DE UNAMUNO veáse *Obras Completas*, Escelicer, Madrid 1967-1971; en números romanos se citan los volúmenes y en números arábigos las páginas. [N.E.- El presente texto ha sido ofrecido en español por el autor, razón por la que los editores han optado por dejar las citas en italiano tal como aparecen en su texto original].

1. Como por: B. CROCE, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari, 1917.
2. Cfr. M. DE UNAMUNO, carta del 26.10.1916, en M. GARCÍA BLANCO, "B. Croce y M. de Unamuno. Historia de una amistad", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, Napoli 1959, pp. 15-16.
3. Sobre el papel de esta generación veáse A. SAVIGNANO, "El 98 y la filosofía europea", *Anuario filosófico*, XXXI (1998), pp.71-90.
4. No se puede establecer la edición que Unamuno ha consultado. Se pueden encontrar notas sobre el precio de los tres tomos de la obra de Vico en un manuscrito inédito que se guarda en la Casa-Museo Unamuno (col. 11/44).
5. G.B. VICO, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1996, pp. 261-263. Sobre las sugerencias de Vico veáse G. FORESTA, *Unamuno e la letteratura italiana*, Roma, 1974, pp. 139 ss.
6. Sobre la relación Croce-Unamuno, veáse C.L. FERRARO, *Studi unamuniani*, Lecce 1999, pp. 160 ss.
7. Sobre ella y el pensamiento de Unamuno, veáse A. SAVIGNANO, *Introduzione a Unamuno*, Laterza, Bari, 2001.
8. Veáse N.R. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, 1985.
9. Veáse P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, 1996.
10. Este texto está en la Casa-Museo Unamuno (9/9). Sobre la teoría de los "cursos y recursos", veáse V. GONZÁLEZ MARTÍN, *La cultura italiana en Unamuno*, Salamanca, 1978, pp. 139-140.

* * *



José M. Sevilla

Ragione narrativa e ragione storica

Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset

Studi sul Linguaggio,
sulla Comunicazione
e sull'Apprendimento

11

Collana diretta da
Roberto Fedi e Marcel Danesi

EDIZIONE
GUERRA

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI
STIFTUNG STUDIA HUMANITATIS

PENSAR PARA EL NUEVO SIGLO GIAMBATTISTA VICO Y LA CULTURA EUROPEA

EMILIO HIDALGO-SERNA, MASSIMO MARASSI
JOSE M. SEVILLA, JOSÉ VILLALOBOS
(Editores)



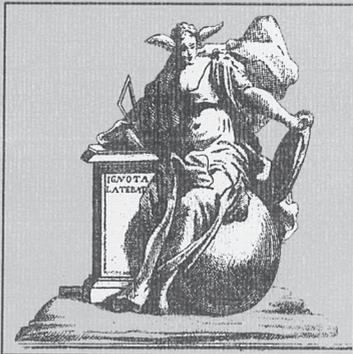
VOLUMEN I
LENGUAJE, RETÓRICA
Y POÉTICA FILOSÓFICA



LA CITTÀ DEL SOLE

DIOSES, HÉROES Y HOMBRES G. Vico, teórico de la educación

por
María José Rebollo Espinosa



G.I.H.U.S.-C.I.V.
biblioteca vichiana
serie monografías y ensayos
n°1

LA NUOVA ITALIA

PAOLO ROSSI

le STERMINATE ANTICHITÀ

e nuovi saggi
vichiani

