

EL COMIENZO DEL PENSAMIENTO MODERNO. DE LA PASIÓN Y LA EXPERIENCIA DE LO ORIGINARIO (1940)

Ernesto Grassi
(1902-1991)



“Ignaviam ac perversitatem eorum cupiebamus refringere, qui studia humanitatis vituperant atque ab his omnino ab horrendum censent. Quod his contingit fere, qui ea tarditate ingenii sunt, ut nihil altum neque egregium valeant intueri, qui, *cum ad nullam partem humanitatis aspirare ipsi possint, nec alios quidem id debere facere arbitrantur.*”

Leonardo Bruni

EL PROBLEMA HISTÓRICO DEL COMIENZO DEL PENSAMIENTO MODERNO

El comienzo del pensamiento moderno se sitúa en Descartes. Es innegable, sin embargo, que la imagen moderna del mundo surge en la era del humanismo italiano y del Renacimiento: ¿no se contradicen estas dos tesis? A esta pregunta se le suele dar la siguiente respuesta: la filosofía del humanismo y del Renacimiento se halla entre la filosofía medieval y la filosofía moderna; es más una premonición de la filosofía moderna que el comienzo real del pensamiento moderno. En el fondo, esta concepción (que triunfa ya con Hegel y Schleiermacher)¹, sigue predominando hoy. Así, Cassirer ha examinado recientemente la filosofía del humanismo y del Renacimiento y la ha calificado de premonición del problema moderno del conocimiento². ¿Acierta este planteamiento con la esencia de la filosofía del humanismo? El resultado de esta concepción es que la filosofía del humanismo y del Renacimiento pierde todo interés especulativo, pues sólo se ve en ella la premonición de los pensamientos que la filosofía moderna desarrollará más adelante con mayor madurez, por lo

* Con el fin de no entorpecer la lectura continuada, hemos situado las notas al final del artículo. Señalemos de manera expresa, sin embargo, que las notas no son simples muestras de erudición. Los pasajes citados en ellas, sobre todo los de Leonardo Bruni (Ilamado Aretino), Giordano Bruno y Gian Battista Vico, merecen ser leídos por sí mismos. [N. del A.]

N.E.- La dirección de *Cuadernos sobre Vico* agradece al prof. Emilio Hidalgo-Serna y al Dr. Jorge Navarro Pérez la revisión de la traducción del presente texto y sus aportaciones al mismo. Igualmente, se agradece al prof. Hidalgo-Serna, presidente de la Stiftung Studia Humanitatis, la autorización para publicar la traducción de este importante ensayo de Grassi, inédito hasta ahora en español.

que su significado sólo es histórico³. Tal vez esto explique por qué no hay una verdadera historia de la filosofía del Renacimiento⁴ y por qué esa época ha sido estudiada más desde la historia de la cultura que desde la filosofía.

Es muy significativo que esta concepción haya impedido también que la filosofía italiana moderna mantenga una relación viva con el humanismo y con el Renacimiento. Cuando en 1860 se logró la unificación política de Italia y la cuestión de la esencia de la tradición filosófica italiana se volvió especialmente importante, Spaventa estableció la tesis de que el pensamiento italiano que comienza en la era del humanismo y del Renacimiento fue aniquilado por la contrarreforma católica, pero siguió desarrollándose en el extranjero, es decir, con Descartes y el Idealismo alemán. “El pensamiento italiano no se extinguió en la hoguera de nuestros filósofos, sino que siguió creciendo en tierras libres, por lo que buscarlo en su nueva patria, en Alemania, no es una imitación servil de la filosofía alemana, sino la reconquista de algo que nos perteneció. Los verdaderos discípulos de Bruno, Vanini, Campanella y Vico no son nuestros filósofos de los últimos dos siglos, sino Spinoza, Kant, Fichte, Schelling y Hegel”⁵. Como ya hemos indicado, esta era fue considerada por lo general sólo como una vaga premonición del pensamiento moderno y obtuvo un interés meramente histórico, no especulativo.

A esta tesis le contraponemos estas dos: 1) El pensamiento moderno, en tanto que diferenciado esencialmente del pensamiento medieval, no comienza con Descartes, sino con la filosofía del humanismo y del Renacimiento. 2) Sólo se puede ver en Descartes el comienzo de la filosofía moderna si se presupone la supremacía del problema del saber. Si ponemos en cuestión esa supremacía, la filosofía del humanismo y del Renacimiento adquiere un significado nuevo, central, y se revela como un campo lleno de problemas históricos y especulativos.

Precisamente para sacar a la luz estas cuestiones especulativas, es necesario que en los dos próximos apartados planteemos y desarrollemos desde un punto de vista puramente terminológico el problema filosófico tal como resulta desde la pregunta por el fundamento del saber, que determina el pensamiento de Descartes y del idealismo alemán. Esta terminología racionalista que da al filosofar un carácter hermético particular no es una casualidad, sino la expresión esencial de la naturaleza del especular, que ve en lo conceptual, en lo lógico, la forma suprema y única real de la manifestación de la realidad. Aunque esta manera de tratar los problemas desde un punto de vista puramente terminológico pueda asustar al lector, no cumpliríamos la tarea que nos hemos propuesto si no recurriéramos a ella: sólo una vez que hayamos llamado la atención sobre esta manera de filosofar, podemos mostrar qué amplitud completamente distinta alcanza la segunda orientación del pensamiento moderno que brota de los problemas del humanismo. Sólo así podemos exponer los problemas especulativos que resultan de la pregunta histórica por el comienzo del pensamiento moderno. La pregunta histórica sólo adquiere su significado completo a través de estos problemas especulativos: de lo que se trata aquí es de superar la supremacía del problema del saber.

LA SUPREMACÍA DEL PROBLEMA DEL SABER EN DESCARTES

¿En qué consiste la esencia de la filosofía para Descartes? La interpretación que esbozamos aquí de la duda metódica de Descartes, de su concepción de la filosofía, se opone a la interpretación tradicional. El hecho de que los momentos de las “*Meditationes de prima philosophia*” de Descartes que vamos a subrayar aquí no fueran desarrollados por él en las

Meditaciones tercera y siguientes no tiene nada que ver con nuestro problema. No abordamos a Descartes desde un punto de vista histórico, sino para destacar ciertos momentos que a través de él predeterminan el carácter de la filosofía moderna y la concepción dominante sobre el comienzo del pensamiento moderno.

Por cuanto respecta a la interpretación de Descartes, establecemos la siguiente tesis. La duda metódica de Descartes no hay que entenderla como si a través de ella se afirmara una situación de no-saber, de abstención de todo juicio, de *epoché*. La “claridad” y “distinción” (*clarté et distinction*) que, como se sabe, son los signos a través de los cuales reconocemos la verdad no son la “claridad” y “distinción” de un fundamento racional de naturaleza objetual. Con la expresión “fundamento racional objetual” queremos decir lo siguiente: tradicionalmente, se considera (por ejemplo) a las ideas platónicas objetos de una visión racional y, por consiguiente, objetos “racionales”. En este caso, el fundamento del saber es objetual y racional. Al interpretar a Descartes, se ha llegado en parte a una interpretación de ese tipo de su fundamento del saber: la investigación del fundamento del saber se realiza como una búsqueda de objetos racionales claros y distintos. Al contrario de esta concepción, nosotros afirmamos que el *cogito* en tanto que fundamento del saber (y por tanto también la “claridad” y “distinción” que se le atribuye) no es el *cogito* en tanto que objeto racional de una “inspectio” o –como diríamos hoy– de una visión fenomenológica. La verdad del *cogito*, su carácter fundamental, no resulta cuando se le hace objeto de un análisis, de una visión, sino que sólo demuestra ser el fundamento del saber al realizarse a sí misma. Comprenderemos más tarde la importancia de esta constatación, que nos conduce al conocimiento de la esencia de lo primero, del fundamento. Al fin y al cabo, el significado unitario de todos los momentos del *cogito* (sentir, querer, esperar, etc) es el del pensamiento, la necesidad de un enunciado general.

Como se sabe, Descartes parte del problema del fundamento del saber: este fundamento ha de ser necesario y universal. Por tanto, la filosofía es el saber del fundamento, al que le corresponde una necesidad y universalidad especial, pues los fundamentos o principios de la matemática y de la geometría también poseen ese carácter, pero no hay que demostrar que sean los fundamentos suficientes del saber⁶. La universalidad y necesidad que determinan el fundamento del saber, de la filosofía, tienen que estar relacionadas estrechamente con nuestro ser, tienen que poseer un carácter existencial, en el sentido de que incluso engañarse sobre el fundamento del saber condiciona nuestra existencia, por lo que *esto* se revela indubitable e innegable. Aquí no se trata de una cuestión abstracta, relativa a la esencia del saber, sino que en este problema está incluida nuestra existencia, con lo cual la *supremacía del saber* es clara. Tradicionalmente, el problema del fundamento de nuestro existir era el problema del alma; de ahí que la pregunta por el fundamento del saber planteada en la primera Meditación se presente como la pregunta por lo que se puede considerar como alma, en este sentido amplio.

La tradición había distinguido tres tipos de alma: la vegetativa, la sensitiva y la racional. Las dos primeras, dice Descartes, no escapan a la duda metódica. Pues podemos engañarnos tanto sobre las funciones de la vida vegetativa como sobre las de la vida sensitiva⁷.

¿Qué sucede con la tercera alma, la racional, la pensante? La respuesta que Descartes da es bien conocida. Nos podemos engañar con respecto a *lo que* pensamos, es decir, nos podemos engañar sobre un objeto, pero solamente nos podemos engañar si pensamos, si

estamos en el pensamiento⁸. Así pues, la necesidad existencial que es el fundamento del saber no ha de identificarse aquí con el *cogito* en tanto que *objeto*, sino con el *cogito* en tanto que *acto* que se realiza. El fundamento no es un hecho racional presente en nosotros y que podemos sacar a la luz mediante una *inspectio*, sino una acción.

Si convertimos en un objeto a un acto que llevamos a cabo, si nos lo ponemos enfrente como esto o aquello, podemos engañarnos o ser engañados sobre ese acto. Toda interpretación del *cogito* de Descartes como un principio objetual que hallamos en nosotros mismos no hace justicia a los descubrimientos de Descartes ni acierta con la esencia de sus “Meditaciones”. De esta reflexión se desprende la diferencia fundamental entre acto pensado y acto que se realiza.

El problema que Descartes plantea en la segunda “Meditación” es el siguiente: ¿En qué consiste la esencia del acto en cuya realización conozco de manera indudable que existo? “*Sed quid igitur sum? Res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*”⁹. “¿Qué soy yo, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente”.

Así pues, *cogito* parece significar aquí no sólo pensar o dudar, pues justo a estas determinaciones también se enumeran otras, como afirmar, negar, querer, imaginar y sentir. Por esta razón –se dice–, el *cogito* tiene un significado muy amplio, es decir, contiene todos los otros momentos, como la sensibilidad, los sentimientos, etc. Sin embargo, todavía no se nos ha dicho qué tenemos que entender como lo unitario del *cogito*.

Descartes acomete la solución de este problema investigando mediante el famoso ejemplo del trozo de cera en qué consiste la verdad de la experiencia sensible¹⁰. Lo verdadero no son las cualidades sensibles, que pueden cambiar infinitamente, sino la *inspectio*, el examen mismo. “*Quaenam vero est haec cera quae non nisi mente percipitur? Nempe eadem quam video, quam tango, quam imaginor, eadem denique quam ab initio esse arbitrari: atqui, quod notandum est, eius perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio quae vel imperfecta esse potest et confusa, ut prius erat, vel clara et distincta, ut nunc est*”¹¹. “Pues bien, ¿qué es esa cera sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora”. *Inspectio* no significa aquí “ver” algo objetual, sino que la visión de la *inspectio* coincide con este *sucumbir a la duda* y entregarse a ella hasta que se manifieste la coacción que en ella se revela y la hace posible.

Nos hemos esforzado en señalar que en Descartes el fundamento del saber no coincide con el *cogito* en tanto que objeto del pensamiento, sino con el *cogito* en su realizarse. Ahora estamos en condiciones de comprender la importancia especulativa de esta constatación.

Acabamos de decir que en el acto de realización de la duda se revela una *coacción* que es el fundamento del saber y a su vez hace posible la duda misma. ¿Cómo hay que entender

esto y en qué consiste la importancia especulativa de esta constatación? Dudar no es un estado de no-saber, sino por el contrario el primer grado en que el saber se manifiesta: sólo podemos dudar si algo no nos es *igual*; si algo nos fuera igual, no habría ninguna diferencia, ninguna posibilidad de “así o asá”, y por tanto no habría necesidad de preguntar. Por el contrario, algo *no* nos parece igual si una coacción nos apremia. Ella es lo que hace posible la duda, y la razón de que el dudar ya sea el primer grado de un mostrarse. Por consiguiente, también el *cogito* es, en la medida en que sea la realización de un dudar, la expresión de una coacción originaria que de este modo se muestra como el fundamento real del saber.

En este contexto podemos comprender definitivamente también que la claridad y la distinción que se manifiestan en la certeza del *cogito* no son las de un objeto racional “visto” que es el fundamento del saber, sino la claridad y certeza originarias que se manifiestan en la realización de la duda, en la realización del *cogitare*. Lo seguro no es el objeto de la duda (que no importa en este caso), sino lo que se manifiesta en la duda, en la *realización* de ese proceso¹². El *cogitare* adquiere de este modo toda su determinación, y al mismo tiempo el sentir, el imaginar, el afirmar, el negar, etc., adquieren un significado unitario, pero *sólo* como momentos del dudar. Éste es la expresión de la *coacción, que concierne a un enunciado general de nuestro ser: Cogito ergo sum*. Dudar, *cogitare*, como expresión de la coacción del juicio, del pensamiento.

LA “VISIÓN” COMO SABER. EL CONCEPTO DE SISTEMA EN EL IDEALISMO

Ahora hay que mostrar cómo los tres momentos esenciales que ya están en las dos primeras “Meditaciones” determinan a continuación la manera de plantear el problema metafísico en la filosofía moderna y alcanzan su despliegue total en el idealismo alemán. Ante todo, el problema metafísico, la pregunta por el ser de lo ente, no es dejado *abierto*, sino que es planteado como la pregunta por el *saber* del ser. Con otras palabras: el problema metafísico ya no está *abierto*, como sucede al preguntar por el fundamento del mostrarse de lo ente, sino que *la forma del mostrarse ya está identificada con y predeterminada por una forma de ella* (la del saber). Esto sucede ya con Descartes y tiene como consecuencia la identificación idealista de la *visión* con el *saber*, en concreto con el saber lógico.

El segundo elemento esencial, ya presente en Descartes, es la supremacía que adquiere el problema del saber, que tuvo que conducir necesariamente al concepto idealista de sistema.

Por último, el pensamiento es determinado como un acto que se realiza. También en Descartes nos hemos esforzado en mostrar cómo el fundamento del saber coincide con el fundamento de la realización del acto del pensamiento. Sólo si presentamos estos tres momentos dentro del pensamiento moderno, nos es posible establecer frente a esta dirección de la filosofía moderna una dirección contrapuesta a ella, la cual tiene su origen en el humanismo y en la filosofía del Renacimiento, así como sacar a la luz sus motivos fundamentales.

Por cuanto respecta al primer punto, es decir, a la identificación del problema de la *visión* con el del *saber*, es conveniente recurrir a la “doctrina de la ciencia” de 1801 de Fichte. Probar esta identificación es muy importante, pues de este modo nos queda claro tanto que el problema metafísico (la pregunta por el mostrarse del ser) *ya no está abierto* como que el problema metafísico es identificado con una forma determinada de la *visión*, con el saber. Para Fichte¹³, saber significa abarcar en *una mirada* la universalidad y necesidad, por lo que el saber es determinado esencialmente como una *intuición*¹⁴.

Por cuanto respecta al segundo punto, hemos de señalar que la “mirada” de lo universal y necesario, del juzgar y pensar, alcanza una supremacía esencial y conduce al concepto idealista de sistema, mediante el cual se afirma la supremacía de la filosofía sobre todas las demás ciencias y formas de manifestación de la realidad¹⁵. La esencia del saber consiste en que varias proposiciones que en sí mismas carecen de certeza la obtienen al ser puestas en conexión con un principio que posee certeza¹⁶. Si cada ciencia posee un principio del que parte, por lo que no lo hace objeto de investigación, sino que lo presupone, corresponde necesariamente a la ciencia cuyo objeto es el saber (es decir, a la doctrina de la ciencia) fundamentar el principio de *todo* saber y, al mismo tiempo, los principios de cada una de las ciencias¹⁷. De ahí que el problema fundamental de todo el idealismo sea la deducción de cada una de las ciencias mediante la filosofía.

No se puede pasar por alto la importancia de este problema: la cuestión de la clasificación de las ciencias, de sus interrelaciones y delimitaciones, sigue completamente abierta hoy. La división entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, que surgió tras el desmoronamiento del idealismo alemán y todavía sigue vigente, es una división puramente exterior y muy insuficiente, y no es más que expresión de una perplejidad que busca la solución en una clasificación exterior.

Por fin, y con esto llegamos al último punto, la visión que se equipara con el saber y que tiene que conformar un sistema coherente es en el fondo un proceso originario que no se puede convertir en un objeto: es el pensamiento pensante. Cuando Fichte habla en su “doctrina de la ciencia” de 1801 del saber como *ver*, subraya que *no se puede convertir en un objeto* a la visión en tanto que fundamento originario de la diferenciación. La doctrina de la ciencia “no es *de ningún modo nuestro objeto*, sino nuestra herramienta, nuestra mano, nuestro pie, nuestro ojo; ni siquiera es nuestro ojo, sino sólo la claridad del ojo ... Quien la tiene no habla de ella cuando se mira a sí mismo, sino que vive y actúa y la lleva a cabo en el resto de su saber. *Stricto sensu*, uno no la tiene, sino que uno la es, y *nadie la tiene antes de haberse convertido en ella*”¹⁸.

En Schelling, esta idea (que en el mismo Fichte no logra su despliegue completo) se expresa claramente en el escrito de juventud “Del yo como principio de la filosofía”. Aquí se afirma expresamente la imposibilidad de convertir el pensamiento en un objeto, el carácter pensante del pensamiento. El fundamento, en la medida en que es fundamento, no puede ser mediado por nada: tiene que *demostrarse a sí mismo*, por lo que hay que definirlo como un acto o proceso y no como un objeto, como una cosa¹⁹. Este carácter no-objetual del fundamento queda patente –dice Schelling– ya al exponer la interpretación lingüística de las palabras *bedingen*, *Bedingtes*, *Unbedingtes*. “La formación filosófica del lenguaje, que se hace patente sobre todo en las lenguas originarias, es un verdadero milagro, operado mediante el mecanismo del espíritu humano. Así, nuestra palabra alemana *bedingen*, que hasta ahora ha sido usada sin intención, es (junto con las palabras derivadas de ella) una palabra excelente, de la que se puede decir que contiene casi completo el tesoro de la verdad filosófica. *Bedingen* [condicionar] es la acción a través de la cual algo se convierte en una cosa [*Ding*]; *bedingt* [condicionado] es lo que ha sido transformado en una cosa, de donde se desprende al mismo tiempo que nada se puede poner por sí mismo como cosa, es decir, que una cosa incondicionada es una contradicción. Pues *unbedingt* [incondicionado] es lo que no puede ser convertido en una cosa”²⁰. Schelling se pregunta: ¿Qué no puede ser pen-

sado como una cosa? Y responde: el pensamiento pensante. Ya en Descartes lo originario coincide con el *cogito*, no en tanto que objeto, no con lo dudado, sino con la realización del acto del *cogitare*. Schelling afirma que el saber no tiene sus raíces en el yo empírico, es decir, en el yo en tanto que objeto de nuestro pensamiento, sino en el yo en la medida en que es el sujeto verdadero de un pensamiento que se realiza. Sólo éste posee necesidad y universalidad: el yo en tanto que sujeto de la realización del acto de pensamiento no puede caer bajo el “si...”, bajo una condición, pues el “si...”, la condición, presupone el acto del pensamiento²¹.

Así pues, el fundamento del saber es aquí, al igual que en Descartes, algo no objetual, sino un acto que se realiza, el pensamiento no como algo que hemos convertido en un objeto, sino como algo que se realiza: el pensamiento pensante. Sólo esto es lo incondicionado e incondicionable, y no puede convertirse en objeto de la duda, pues la duda ya es su realización. De ahí la *incomprensibilidad* (como dice Schelling) de la investigación sobre la esencia del fundamento²².

Para ser exhaustiva, la interpretación del idealismo alemán por cuanto respecta al carácter de realización del pensamiento y a la manifestación de la realidad en el saber tendría que proseguir mediante la exposición del concepto hegeliano de verdad dialéctica, prestando especial atención a la definición del pensamiento como “inquietud”, como “fluir”²³, así como a las deducciones dialécticas de las diversas ciencias, que conforman la realización del concepto idealista de sistema de Hegel. También habría que exponer la crítica italiana al concepto hegeliano de deducción dialéctica del devenir del pensamiento, pues sólo aquí el idealismo adquiere la plena consciencia de la imposibilidad de toda deducción del pensamiento a partir de lo pensado.

EL PENSAMIENTO COMO EXPERIENCIA ORIGINARIA

¿Dónde radica la importancia especulativa de los momentos que hemos destacado en esta dirección de la filosofía moderna?

Ante todo, como ya hemos indicado, el problema metafísico (la pregunta por lo ente en tanto que ente) ya no está *abierto*, sino que se pregunta por lo ente en la medida en que se manifiesta en la forma del saber, por lo que desde el comienzo la investigación está predeterminada en una dirección exacta. Hemos de recordar en este contexto que con el problema del *eidos*, de la forma, de la figura de las cosas, los griegos no predeterminaron la investigación en la dirección de *una* forma del mostrarse. Resaltar esto es de gran importancia, pues así podemos comprender cómo la filosofía moderna que parte de Descartes (a diferencia del planteamiento originario del problema metafísico tal y como lo hallamos en la Antigüedad) ya no mantiene la apertura fundamental de la pregunta metafísica.

Sólo si identificamos el problema del ser con el de su mostrarse, podemos abordar sin predeterminación la investigación del ser: de hecho, así no nos preguntamos por un ente predeterminado, sino que a partir de la manera en que algo se muestra llegamos a su determinación de ser. Partir del mostrarse de algo no es un presupuesto de la investigación metafísica, pues –como hemos indicado– está íntimamente relacionado con el preguntar: preguntar, la duda es la primera forma en que algo se muestra. En la duda, “algo originariamente no nos es igual”.

Hay que anotar además –y así destacamos el motivo más importante del idealismo– que en esta dirección del filosofar el pensamiento es conocido en su esencia como una

pasión, en el sentido metafísico de la palabra. Precisamente esta constatación y la aclaración de la esencia de lo primero, de lo originario, que va ligada a ella, es la meta especulativa de nuestra investigación. El mostrarse de lo ente –según la concepción idealista– se despliega por completo en el pensamiento, en la forma lógica; el fundamento del pensamiento no está fuera de él, sino en él mismo; el pensamiento no corresponde a un ente independiente de él, no es forma de un contenido diferente de él, sino un manifestarse originario. Con esto se saca a la luz precisamente el carácter “patético”, “pasional” del pensamiento. Al hablar de carácter “pasional”, “patético” del pensamiento (que ya hemos subrayado en nuestras interpretaciones), queremos decir lo siguiente. El pensamiento comienza con el preguntar, con la duda; la duda misma ya es expresión de una coacción. Ésta es indeducible, como todo lo primero y originario; no puede ser mediada por nada, cae *sobre nosotros*, la padecemos. No podemos querer la duda. Tampoco las razones para dudar están ahí antes de la duda, sino sólo *en ella y a través de ella*. De ahí que disipar las razones para la duda sea tanto como disipar la duda misma. Pero, ¿de qué coacción se trata aquí? De lo que se trata en la forma de mostrarse algo que se manifiesta en la duda filosófica es de la coacción de un enunciado general que conforma la esencia del juicio, del pensamiento. De esa *pasión* se trata al filosofar, y sólo a partir de esta experiencia se realiza la “visión” propia del pensamiento. Este fundamento del saber que se realiza es lo que el idealismo destaca al hablar del carácter no objetuable del fundamento del saber, de la particular “incomprensibilidad” de que habla Schelling al investigar la esencia de lo incondicionado; esto es de lo que Fichte habla cuando dice que el fundamento del saber no es lo sabido, sino la realización del acto del saber, no lo “visto”, sino el acto de ver; por último, esto es de lo que Descartes habla cuando fundamenta la certeza de la propia existencia no en algo sabido (pues un objeto del saber puede engañarnos), sino en el acto del *cogitare*, es decir, de la duda.

Hemos de reparar todavía en algo más. Ya hemos indicado que el desarrollo de las cuestiones filosóficas antes mencionadas requiere una forma terminológica muy determinada. Este hecho está estrechamente relacionado con la supremacía que obtienen el problema del saber y la forma lógica del manifestarse de la realidad. Formaba parte de nuestra tarea exponer el desarrollo de estos problemas. Ahora se trata, al revés, de mostrar cómo fuera de todo planteamiento puramente lógico del problema del fundamento del saber surge el problema metafísico y es desarrollado con otra amplitud y apertura por la filosofía que brota de la tradición humanista. Al mismo tiempo hay que mostrar cómo también en esta otra dirección filosófica se remite al carácter “patético” y “pasional” de lo primero, de lo originario, si bien ahora lo primero y su experiencia no coincide *sólo* con la forma del pensamiento, de la coacción de un enunciado general y, por tanto, de la palabra en tanto que expresión de la experiencia lógica.

LOS STUDIA HUMANITATIS

Se suele decir que el humanismo italiano es un nuevo descubrimiento de los valores humanos inmanentes: de ahí el interés creciente por la historia, por el pasado del ser humano; por la Antigüedad en tanto que historia modélica del ser humano; por la nueva transmisión de la palabra antigua. De ahí se desarrolla también el nuevo arte de la biografía²⁴, las ciencias modernas, como la filología, la historia del arte, la arqueología, etc. Por cuanto respecta al carácter de esta dirección, se han planteado las tesis más diversas y contrapuestas:

unos dicen que la ruptura con el mundo medieval ocurrió repentinamente; otros, que con el Renacimiento triunfaron ciertas corrientes existentes ya en la Edad Media²⁵. Todas estas investigaciones, eruditas e ingeniosas, toman el comienzo del mundo moderno como objeto más de una historia de la cultura que de una reflexión filosófica. ¿Surge en el humanismo ya la filosofía moderna? ¿Qué relación guarda ésta con la que se basa en Descartes? No se da una respuesta unívoca a estas preguntas. Pues para darla, para plantear el problema filosófico del comienzo del pensamiento moderno y de la imagen moderna del mundo, no se puede partir de problemas históricos, sino sólo de una pregunta sistemática.

Para poner de manifiesto este nexo de problemas especulativos e históricos, partimos de la interpretación de un escrito del famoso humanista Leonardo Bruni: *De Studiis et litteris*²⁶. Tenemos entonces que definir el concepto (esencial para esta corriente) de *studia humanitatis* para sacar a la luz después las cuestiones filosóficas que contiene. Es importante indicar desde el principio que aquí –al contrario que en las cuestiones que resultan del filosofar de Descartes– no se parte del problema de la verdad, sino del problema de la *palabra*. Este punto de partida determina, como veremos, esta dirección completamente diferente del filosofar. A este respecto, veremos cómo la filosofía que surge del problema de la palabra no tiene nada que ver con la filosofía que parte del problema de la verdad. Antes de acometer esta interpretación especulativa del humanismo, es necesario que interpretemos exactamente el escrito de Bruni dejando provisionalmente de lado todas las cuestiones filosóficas.

A primera vista, este escrito parece no tener nada que ver con cuestiones filosóficas; tampoco ha sido apreciado en este sentido, como otros escritos similares a él. Este escrito se plantea una tarea pedagógica: la formación del ser humano. Lo que desde un principio nos sorprende es que este escrito no presupone al ser humano como un *objeto*, sino que comienza investigando “lo humano”. Esta es la tarea a realizar con y en la formación. ¿Cómo se alcanza esta meta? Mediante la *eruditio*. Lo que en cierto modo está en nosotros y debe ser sacado a la luz con la *eruditio*, ¿coincide sólo con el saber o es algo más amplio y originario? A esta pregunta ha de contestarnos, ante todo, el texto mismo.

Bruni define su concepto de *eruditio* como *legitima* e *ingenua* y lo contrapone al concepto medieval tradicional, al que denomina *vulgaris* y *perturbata*. Los maestros tienen que despertar esta *eruditio* ya en la juventud para que más adelante la saquemos a la luz como nuestro patrimonio más propio. “*Verum haec tamquam somniantes in pueritia capimus; postea vero ad maiora provecti, nescio quomodo haec ipsa ad os revocamus et quasi ruminamus, ut tunc demum illorum sucus saporque verus exprimat*”²⁷. “Esto lo experimentamos como durmiendo en la juventud; más tarde, llegados a más edad, esto mismo llega, no sé cómo, a nuestros labios, y se podría decir que lo masticamos de nuevo para que se exprese su verdadero contenido y sabor”. Esta *eruditio* brota de dos momentos esenciales: la *peritia litterarum* y la *scientia rerum*. Hoy puede sorprender que el desarrollo del ser humano suceda mediante la *peritia litterarum*, mediante la comprensión de los escritores. ¿No pertenece el conocimiento de las *litterae* a un círculo humano determinado, al de quienes se interesan por lo “literario”? Esta concepción no hace justicia a la concepción humanista y nos muestra hasta qué punto se ha perdido el sentido originario de la *humanitas*. Si las *litterae* sólo corresponden a unos pocos seres humanos, a los que se interesan por ellas, la educación a través de ellas no será esencial para el ser humano en tanto que tal, sino sólo para un círculo particular. De este modo, ocuparse de las *litterae* quedaría degradado a una mera

distracción. La principal responsabilidad del malentendido de los estudios humanistas recae, y no sólo a partir del siglo XIX, en los propios filólogos.

De acuerdo con Bruni, la *peritia litterarum* ha de transmitir ante todo un conocimiento minucioso de los textos clásicos, que tenemos que comparar entre sí para conocer el lenguaje, las palabras, las imágenes, la sintaxis de cada escritor.

Esta tarea no hay que entenderla solamente como una tarea “literaria”, pues la palabra es ante todo la expresión de la pluralidad de lo ente. El mundo del iletrado es pobre en palabras porque brota de la vaga generalidad de lo indistinto. “*Omnino enim praestantia illa, de qua loquor, non nisi ex multarum variarumque rerum fit cognitione. Itaque multa vidisse legisseque oportet et philosophis et poetis et oratoribus et historicis et aliis omnibus scriptoribus operam impertisse. Sic enim resultat plenum quiddam ac sufficiens, ut copiosi, ut varii, ut ornati, ut nulla in re vacui rudesque videamur*”²⁸. “Esa prestancia de la que estoy hablando sólo se consigue mediante la posesión de muchos y variados conocimientos. Por ello, es necesario haber visto y leído mucho y haber estudiado a los filósofos, a los poetas, a los oradores, a los historiadores y a todos los demás tipos de escritores. Sólo así resulta algo pleno y suficiente, de manera que nosotros mismos aparecemos como ricos y variados, como versados en todos los ámbitos y como de ningún modo rudos”.

¿Mediante qué textos ha de suceder la profundización de nuestra experiencia? A través de los clásicos, pues ellos nos abren los diversos mundos. Los tiempos pasan, las cosas cambian, la historia se desarrolla, pero las formas originarias de la realidad son siempre las mismas, y en ellas medimos el tiempo: debemos, por tanto, apoyarnos en los clásicos para llegar a ver y conseguir el despliegue de nuestra personalidad. De aquí que escucharse a sí mismo durante la lectura de los clásicos sea un trabajo que hay que ejercitar desde la juventud y que nos conduce como del sueño a un estado de vigilia. Esta educación ha de intensificar nuestra receptividad. Tenemos que examinar y determinar en nosotros mismos la claridad de los sentimientos, nuestras diversas inclinaciones. Tenemos que perseverar en este trabajo con *diligentia*, con esmero y amor, es decir, tenemos que dejarnos arrastrar cada vez más por este mundo de diferencias. De ahí que la lectura de textos constituya una apertura de mundos. Sólo mediante esta formación llegaremos a ser libres. Las *litterae*, la educación al hilo de la poesía “*inest auctoritas magna propter opinionem sapientiae ac vetustatem et splendor eximius propter elegantiam et ingenuitas quaedam liberis hominibus digna, ut, cui haec non adsit, paene subrusticus videatur*”²⁹. “... posee una gran autoridad debido a la fama y a la edad de la sabiduría, y es esplendorosa debido a la elegancia y a la ingenuidad, que sólo corresponde al hombre libre, de modo que quien no posee estas cualidades parece rústico”. ¿Cómo es que esta dirección de estudios completamente diferente contiene un significado filosófico tan importante que podemos afirmar que con ella comienza el pensamiento moderno, precisamente en la medida en que no parte del problema del saber y de su supremacía? La respuesta (es decir, el problema metafísico en la medida en que surge de estos estudios) se desprenderá poco a poco de la investigación. De momento tenemos que hacer brevemente una referencia más a la esencia del segundo momento, de la *eruditio*, a la esencia de la *scientia rerum*. La *scientia rerum* tiene como meta, según dice Bruni, que nada nos resulte ajeno. “*Volo igitur huic ingenio, quod summa mihi omnia de se repromittat, ardentissimam cupiditatem inesse discendi, ita ut nullum genus diciplinae aspernetur nullum a se alienum existimet, rapiatur incensum mirabili aviditate ad intelligentiam et cognitionem*

rerum. Huic ergo et ardentibus per se et in citato partim stimulos adhibebo et meo insuper clamore adhortabor, partim frenos incutiam ac veluti receptui canam"³⁰. "Yo quiero que este ingenio que me promete todo lo supremo desde sí mismo posea un deseo ardiente hacia el aprendizaje, de manera que no desprecie ningún ámbito de lo que se puede aprender, que no le resulte ajeno, y así, enardecido por un impulso extraordinario, sea arrastrado al conocimiento de las cosas. A este ingenio ya de por sí entusiasmado e incitado lo avivaré, por una parte, aún más y lo estimularé mediante mi clamor, y por otra parte le pondré freno y lo llamaré a retirada."

A esta *scientia rerum* pertenecen, en primer lugar, el conocimiento de la religión en tanto que experiencia de un mundo que la palabra divina abre, así como el conocimiento de las cosas que son necesarias "*ad bene vivendum*": la filosofía, la historia, la poesía, y la oratoria. La filosofía es definida ante todo como un medio para ahondar en nuestros diversos comportamientos ante la realidad.

La historia no es sólo el saber de nuestro pasado –ya loable en sí mismo–, sino que ayuda a que experimentemos lo invariable, lo que siempre se repite en el paso del tiempo. Sin embargo, la historia no debe ser una tipología, una clasificación de situaciones. Por eso se examina la esencia de la historiografía y se aborda el problema de la empatía en el pasado³¹.

La oratoria adquiere un significado especial para esta formación del ser humano que hoy ha desaparecido por completo. Si el ser humano sólo es lo que "padece", si está capturado por lo originario y lo proclama en la palabra, le corresponde a la oratoria calmar o despertar las pasiones en nosotros: "*Quae licet omnia a philosophis fiant, tamen nescio quomodo et ira et misericordia et omnis animi suscitatio ac repressio in potestate est oratoris*"³². "Aunque todo esto pertenece al ámbito de los filósofos, la ira, la misericordia y toda incitación y opresión del alma están en poder del orador, pero no sé cómo".

Por cuanto respecta a la poesía, Bruni distingue dos tipos: uno brota del saber y fue determinante en la Edad Media: la poesía "*per studio e disciplina*"; según Bruni, Dante fue su máximo exponente. El otro tipo brota de la "*astrazione et furore di mente*", de la conmoción interior, del furor interno, y no tiene nada que ver con el saber³³.

Si recapitulamos este concepto de *eruditio*, encontramos la confirmación de lo que hemos indicado al principio de nuestra interpretación del escrito de Bruni: en los *studia humanitatis*, el ser humano no es el objeto pasivo de una investigación, y los *studia humanitatis* no competen a un "círculo de literatos", sino que aquí se trata del desarrollo del ser humano, del despliegue de sus capacidades y pasiones. En este contexto hay que entender que Bruni subraya que el *eruditus*, el filólogo, el que ama la palabra, no puede aislarse de la vida. En el estudio de los escritos, en la *disciplina* y *diligentia* que tiene que aplicar para comprenderlos, tiene que desplegarse a sí mismo; esto mismo sucede cuando uno se encuentra en el medio de la vida y conoce y aprueba las diversas formas de la realidad: sólo al unir ambos momentos se hace realidad el ideal de los *studia humanitatis*³⁴.

La *peritia litterarum* y la *scientia rerum* conforman así la realización de un concepto único de *studia humanitatis*, cuya esencia Bruni defiende contra ataques de la siguiente manera en la introducción a la carta de Basilio sobre la utilidad del estudio de los paganos: "*Sed cum sint permulti atque incliti libri, quos ille accuratissime scriptos reliquit, nos in praesentia hunc potissimum delegimus, quod maxime eum conducere ad studia nostra arbitrati sumus. Atque ideo libentius id fecimus, quod auctoritate tanti viri ignaviam ac perver-*

*sitatem eorum cupiebamus refringere, qui studia humanitatis vituperant, atque ab his omnino abhorrendum censent. Quod his contingit fere, qui ea tarditate ingenii sunt, ut nihil altum neque egregium valeant intueri, qui, cum ad nullam partem humanitatis aspirare ipsi possint, nec alios quidem id debere facere arbitrantur*³⁵. “Como son muchos los libros famosos que él ha escrito con gran esmero y que nos ha legado, lo hemos elegido ahora, pues creemos que es muy útil para nuestros estudios. Lo hacemos de tanto mejor grado porque mediante la autoridad de un hombre tan grande deseamos limitar la desidia y la perversidad de aquellos que desprecian los *studia humanitatis* y piensan que hay que evitarlos. Esto ocurre entre quienes poseen un ingenio tan torpe que no pueden admitir nada elevado y bello y que, como no pueden acercarse a ninguna parte de la experiencia de lo humano, creen que los demás no deben.”

LA CRÍTICA DE VICO A LA SUPREMACÍA DEL SABER

Las tesis que hemos establecido son las siguientes: el pensamiento moderno no comienza con Descartes y con el problema del fundamento del saber. La filosofía del humanismo y del Renacimiento tampoco es la premonición confusa de una filosofía que a continuación se desarrolla en Descartes y el idealismo alemán. Todo lo contrario. Se erró en la valoración de la autonomía e independencia de los motivos filosóficos que surgen dentro del humanismo y del Renacimiento porque la filosofía dominante partía del problema del saber, de la verdad.

Ya hemos indicado que el filosofar que parte del problema del saber contiene la originalidad e indeducibilidad del pensamiento como una verdad esencial. De esta manera, hemos llegado a establecer la tesis de que, en su indeducibilidad, lo primero, lo originario sólo puede ser padecido. Ahora habría que mostrar cómo al partir del problema de la palabra se da al problema metafísico una apertura completamente diferente que cuando se comienza por el problema del saber, y cómo también la forma originaria del mostrarse de lo primero es la forma de una experiencia, de un padecimiento.

Pero antes de desarrollar todo el significado filosófico del concepto de los *studia humanitatis* en Leonardo Bruni y el concepto de la filología como filosofía, resulta conveniente recurrir a un escrito de Vico. En Vico desemboca toda la tradición filológica y obtiene su significado filosófico. Vico considera el problema del saber y de la verdad como el punto de partida del filosofar que hay que superar. En conexión con el problema de la autonomía de la oratoria (es decir, de la palabra en tanto que momento de experiencia artística), así como en conexión con la indeducibilidad de las metas (es decir, de la actuación política) desde el pensamiento conceptual, Vico establece la tesis de las diversas y originarias formas del mostrarse de la realidad. Una vez que hayamos demostrado de manera puramente histórica la presencia de estos motivos en Vico, podremos elaborar el problema filosófico de la palabra y la pregunta subsiguiente por las formas de la realidad. Esto es precisamente hoy de gran importancia especulativa, pues nunca había habido una reacción tan grande contra el saber y su supremacía. Si no se transmite en todo su rigor y claridad el problema del mostrarse de la realidad, corremos el peligro de quedar a merced de los tipos de pensamiento irracionalistas y místicos tan característicos del diletantismo de nuestro tiempo.

En su escrito *De ratione studiorum*, así como en el siguiente *De antiquissima Italorum sapientia*, Vico se opone a Descartes. La finalidad del escrito es comparar el método moder-

no de estudio con el antiguo, pero no para dar a la Antigüedad una supremacía especial, sino más bien para perfeccionar la ciencia moderna³⁶.

El punto de partida de este escrito es llamativo. A diferencia de Descartes, Vico no parte del problema de la verdad, del fundamento del saber. Por el contrario, la tarea central de toda su investigación es demostrar que la supremacía del problema de la verdad y del saber impide estudios y formas de la manifestación de la realidad muy determinados (como el arte o la actuación práctica); Vico demuestra que el conocimiento sólo científico-natural no tiene nada que ver con la verdad³⁷.

El punto de partida moderno de los estudios es, según dice Vico, la actitud crítica, “*etenim critica id nobis dat primum verum, de quo vel cum dubitas, certus fias*”³⁸, “pues la filosofía crítica nos proporciona una verdad primera de la que se está seguro incluso cuando se duda”. Vico hace saltar la supremacía de la verdad lógica y pone a su lado lo verosímil, que ya no es una forma imperfecta de la verdad. Vico señala, ante todo, cómo la supremacía del problema crítico (o del problema del saber) conduce necesariamente a negar el reconocimiento de lo similar a la verdad³⁹. Pero lo verosímil es la fuente de dos experiencias y revelaciones autónomas: la de la actuación con una meta y la de la oratoria en tanto que arte: “*Ut autem scientia a veris oritur, error a falsis, ita a verisimilibus, gignitur, sensus communis ... sensus communis, ut omnis prudentiae, ita eloquentia regula est*”⁴⁰. “Así como la ciencia surge de lo verdadero y el error de lo falso, el sentido común brota de lo verosímil y es regla de toda prudencia, igual que de la elocuencia”. Quienes sitúan la verdad por encima de todo niegan toda imagen sensible, con lo cual mermar el arte de hablar, ya que la verdad que es propia de él no es lo lógico, sino lo verosímil, las imágenes sensibles, que están estrechamente relacionadas con la memoria y la fantasía del orador: “*Nostris critici ante, extra, supra omnes corporum imagines suum primum elocant verum*”⁴¹. “Nuestros críticos sitúan la primera verdad antes, fuera y por encima de todas las imágenes de los cuerpos”. La misma memoria no es otra cosa que el mundo fantástico, figurativo, que es propio del artista y del orador: “*Memoria, quae cum phantasia, nisi eadem certe pene eadem est*”⁴². “La memoria, aunque no es lo mismo que la fantasía, es sin embargo casi igual a ella.” Nos enteramos así de qué era para Vico originariamente la palabra hablada: ella abre un mundo que coincide con el del arte y posee autonomía. El problema de la verdad es completamente ajeno a ese mundo.

Lo verdadero no puede obtener, por tanto, la supremacía en la educación, pues lleva a los jóvenes solamente a una multiplicidad de conocimientos que ni puede ser fecunda ni da forma a sus experiencias o sentimientos⁴³. La palabra es no sólo expresión de una experiencia lógica, sino también de una experiencia poética cuya autonomía radica en las imágenes⁴⁴. Vico ve esto con toda claridad en la sorprendente diferencia que constata entre las lenguas francesa e italiana. Vico sostiene que el pensamiento racionalista sólo pudo surgir de la abstracta y racionalista lengua francesa, pues la lengua hace posible un tipo de comprensión y no otro: “*Linguis ingenia, non linguas ingenii formari*”⁴⁵. “*Hanc novam criticam, quae tota spiritualis videtur, et analysis, quae matheseos subjectum, quantum ex se est, omni prorsus corpulentia exiit, uni in orbe terrarum Galli vi suae subtilissimae linguae excogitare potuerunt*”⁴⁶. “Sólo los franceses en todo el mundo podían crear, mediante la fuerza de su sutilísima lengua, este nuevo método crítico, que es muy espiritual, y ese análisis que ha privado de toda corporeidad al fundamento de la matemática.” El carácter figurativo de la lengua ita-

liana abre un mundo completamente diferente que determina la esencia del arte: la lengua italiana conduce a las cosas mismas. “*Nos vero lingua praediti, quae imagines semper excitat; unde uni Itali pictura, sculptura, architectura, musica omnibus orbis terrarum nationibus praestiterunt, quae, actiosa semper, auditorum mentes in res longe dissitas et remotas vi similitudinum transfert*”⁴⁷. “Nosotros poseemos, en cambio, una lengua que siempre evoca imágenes; de ahí que los itálicos aventajaran a todos los pueblos de la Tierra en la pintura, en la escultura, en la arquitectura y en la música. Esta lengua, que siempre es objetiva, conduce a las mentes de los oyentes mediante la fuerza de las similitudes a las cosas alejadas en el tiempo y el espacio”. Vico reconoce y defiende frente a la verdad lógica no sólo la independencia de lo poético, sino también la de la actuación con una meta. Establece dos momentos de los que brota la actuación: la ocasión (*occasio*) y la elección (*electio*)⁴⁸. Como estos momentos varían siempre, no se pueden dominar si partimos del problema de la verdad, pues lo universal no los capta⁴⁹. La actuación no brota del saber, sino de otra forma autónoma del manifestarse de la realidad: de la *prudentia*. “*Prudentia ex rerum circumstantiis, quae infinitae sunt, sua capit consilia; quare omnis earum comprehensio, quam amplissima, nunquam est satis*”⁵⁰. “La actuación toma sus decisiones a partir de las circunstancias, y ninguna comprensión de las circunstancias, por más amplia que sea, es suficiente”.

La indeducibilidad de la actuación a partir de lo verdadero, a partir del método crítico que es esencial para la actitud moderna, se manifiesta también en que la meta de la actuación no se ve en la forma de la verdad conceptual abstracta⁵¹. Para alcanzar una meta, que es de lo que se trata en la actuación, hay que mostrar la meta como “verosímil”. “*Recte igitur sapientissimi Romani in prudentiae rebus quid videretur spectabant; et cum iudices, tum senatores per verbum ‘videri’, suas sententias concipiebant*”⁵². “De ahí que los sabios romanos miraran en las cosas de la actuación lo que les parecía bueno: por eso, los jueces y los senadores comenzaban sus veredictos con ‘videri’, ‘parece bien’”. Vico reconoce por eso la autonomía de lo jurídico, es decir, precisamente de la esfera que determina y limita la actuación, y pone de relieve que los romanos no plantearon el problema de la verdad y del saber, sino que vieron en lo jurídico la forma de mostrarse de la realidad que le correspondía⁵³.

Recurrimos a Vico porque queremos mostrar que en la tradición filosófica italiana, y muy especialmente en la tradición humanista, se afirma la consciencia clara de las formas distintas y autónomas del manifestarse de la realidad, con lo cual se destruye la supremacía del saber y su problema. Las indicaciones anteriores sobre Vico deberían bastar para nuestro objetivo inmediato, pero vamos a hacer una anotación más que sólo en apariencia nos aparta de nuestra meta inmediata. Hemos visto cómo el idealismo alemán llegó mediante la supremacía del saber al concepto de sistema, el cual no se agota en la concepción de un nexo de todos los conocimientos. El idealismo llegó a la tesis de que la filosofía ha de fundamentar todos los principios de las ciencias, pues las diversas ciencias parten de fundamentos, de principios que, sin embargo, no son objeto de su investigación. De ahí la deducción filosófica de las ciencias naturales, típica del idealismo. Por el contrario, como Vico ha hecho saltar por los aires la supremacía del saber –ya hemos mostrado la autonomía de la *eloquentia* y de la *prudentia*–, su concepción de la verdad de las ciencias naturales no tiene nada que ver con una verdad filosófica o prefilosófica. En conexión con la importancia central que posee la superación de la supremacía de lo verdadero y del saber, hemos de destacar aún este carácter no “verdadero”, sino “verosímil” de las ciencias naturales.

Vico dice expresamente que en la física no se trata de una verdad, de un “saber” de la naturaleza. Vico recuerda que, aunque ya los antiguos aplicaron la geometría y la aritmética a la física, esto sucede con más fuerza todavía en la física moderna. La geometría es el hilo de Ariadna que nos guía por el mundo de la naturaleza: “*Ne ... unquam in tenebricoso naturae itinere deserantur, methodum geometricam in physicam importarunt, qua veluti Ariadne aliquo filo alligati, institutum peragunt iter*”⁵⁴. “Y para no ser abandonados en el tenebroso camino de la naturaleza, introdujeron el método geométrico en la física, y recorren el camino establecido como si siguieran el hilo de Ariadna.”

De aquí no se desprende en absoluto que mediante la física conozcamos la verdad de la naturaleza tal y como es en sí misma: “*At inquit docti homines, hanc eandem physicam, qua ipsi methodo docent, ipsam esse naturam*”⁵⁵. “Los doctos dicen que esta física, con cuyo método ellos enseñan, es la naturaleza misma”. Justamente ahí radica el error. El resultado de la aplicación de la geometría a la naturaleza no tiene nada que ver con la verdad, sino que es algo sólo verosímil, es decir, verdadero dentro de los límites de la geometría, cuyos principios presuponemos. Nos equivocamos en cuanto intentamos inferir desde él a la naturaleza⁵⁶: esto no significa que la aplicación de la geometría a la física sea estéril o errónea, sino que (como ya hemos dicho) su resultado es verosímil, es decir, válido dentro de los límites presupuestos. “*Quare ista physicae, quae vi methodi geometricae obtunduntur vera, nonnisi verisimilia sunt*”⁵⁷. “Por consiguiente, estas ‘verdades de la física’ que se descubren mediante el método geométrico no son más que verdades verosímiles”. Es importante que aquí se indique que las ciencias naturales en tanto que tales no lleguen a nada que exista en sí, especialmente a ninguna materia existente en sí que ellas nos revelen en su esencia. Vico cree, por otras razones, en una naturaleza que es en sí misma: pero ésta no nos es revelada mediante las ciencias naturales. Esta actitud crítica frente a la física contiene de manera implícita, por una parte, la supresión del error fundamental de los presupuestos *materialistas* de las ciencias naturales, es decir, se demuestra que las ciencias naturales como tales no pueden exponer una materia existente en sí, sino algo que sólo se muestra dentro de los límites de su preguntar. Por otra parte, aquí se demuestra, de hecho, que no se puede atribuir a las ciencias naturales un significado veritativo en el sentido filosófico, algo que olvidó precisamente el *idealismo alemán* al intentar deducir *a priori* las ciencias naturales.

Una cosa nos sorprende al interpretar este escrito: Vico dice que la meta de la *ratio studiorum* tiene que estar presente en todas partes. ¿En qué consiste esa meta? En el descubrimiento de las desventajas del racionalismo, que conforma el punto de partida de la filosofía moderna. ¿Hay junto a esta meta puramente negativa y polémica una meta positiva? Todo el escrito aspira a la realización del nuevo ideal de formación, el cual (al igual que el ideal humanista de Bruni) tiene como meta el desarrollo del ser humano completo. La experiencia, la pasión de lo originario no se agota en el padecimiento de lo lógico, pues el ser humano ha de obtener también el sentido para el mundo activo y artístico.

Para alcanzar esta meta, Vico no recurre a momentos irracionales, sino que distingue las formas de la manifestación. Lo estremecedor de este escrito es que Vico prevé, ya antes del desarrollo del idealismo alemán y de su concepto de sistema (con el que se realiza la supremacía del manifestarse de la realidad en el saber), la decadencia de las ciencias que brotan de ahí.

Programáticamente y como consecuencia de toda la tradición humanista italiana, que en esta dirección es anti-cartesiana y anti-idealista, el problema del mostrarse de la realidad no vuelve a ser predeterminado en la filosofía occidental con el problema del saber. Es significativo que la filosofía italiana de hoy apenas se dé cuenta de esto: ella ha interpretado la filosofía del Renacimiento y al propio Vico como una premonición del idealismo, con lo que ha malentendido lo esencial de la tradición humanista.

LA FILOLOGÍA COMO FILOSOFÍA

Una vez familiarizados con los escritos de Bruni y Vico que nos interesan, tenemos que estudiar el planteamiento filosófico que parte de la palabra y mostrar cómo el problema de las diversas formas del mostrarse de la realidad surge precisamente en conexión con la cuestión del significado filosófico esencial del escrito humanista de Leonardo Bruni. De este modo queda a la luz la otra manera de filosofar que tenemos aquí.

¿En qué consiste la importancia *filosófica* del concepto de los *studia humanitatis*? Tenemos que destacar, ante todo, que con los *studia humanitatis* surge por primera vez una ciencia completamente nueva, la filología. Si a la palabra y, muy especialmente, a la palabra antigua le atañe un valor educativo tan alto, la manifestación de la realidad y de sus diversos mundos y órdenes, la filología adquiere una función directriz.

La palabra aislada no tiene por sí misma ningún significado universal. Para encontrar su peculiaridad, para poder traducirla, hay que tener, ante todo, el don de expresarla en su peculiaridad. Por eso dice Bruni que no basta con comprender una palabra, sino que hay que poder expresarla en toda su peculiaridad. “*Recte autem id nemo facere potest, qui non multam ac magnam habeat utriusque linguae peritiam. Nec id quidem satis. Multi enim ad intelligendum idonei, ad explicandum tamen non idonei sunt*”⁵⁸. “No lo puede hacer bien quien no tenga una gran comprensión de ambas lenguas. Pero tampoco eso es suficiente. Muchos son capaces de entender algo, pero son incapaces de traducirlo”. ¿Cómo se obtiene la capacidad de entender una lengua extranjera, de formarse en ella, de desarrollarse, dejarse instruir por ella sin introducir en ella nuestras propias experiencias? Surge el problema de la arbitrariedad: si queremos educarnos mediante textos clásicos ajenos, no podemos introducir en las palabras, en los textos, lo que ya sabemos, sino que al revés tenemos que examinar lo que una palabra significa mediante el esfuerzo de la investigación, de la interpretación dentro de los límites y la unidad de una frase, de un texto, de un escritor, de una lengua.

Esta actitud es completamente nueva. Pues la Edad Media se había acercado a la Antigüedad para buscar en ella la premonición de lo que a continuación enseñó el cristianismo; en vez de eso, ahora se quiere formarse en la Antigüedad mediante la *diligentia*, el amor y el esmero: “*Sed omnia (mihi crede) superat et vincit diligentia nostra. Haec enim non verba solum et syllabas, sed tropos et figuras et omnem ornatum pulchritudinemque orationis aperit nobis atque ostendit. Ab hac informamur ac veluti instituimur*”⁵⁹. “Créeme, nuestra diligencia aventaja y vence a todo. Ella nos abre y manifiesta el sentido no sólo de las palabras, sino también de las sílabas, de los tropos, de las figuras y de todo ornato y belleza de la palabra hablada. Somos instruidos y dirigidos por ella e introducidos en ella.”

Es barbarie hacer hablar sin fin a un texto, no saber callar ante él y ponerse en ridículo al desintegrar su unidad mediante la arbitrariedad y la inexperiencia.

Surge así la nueva cuestión de la objetividad: cómo la conseguimos, de dónde procede, pues tenemos que formarnos en el objeto; él nos tiene que abrir el mundo de las diferencias. La cuestión de la filología se vuelve cada vez más importante. Preguntar por algo sobre la base de algo, hacerlo objeto de una investigación, significa hacer realidad la *ciencia*. De las cuestiones filosóficas medievales generales sobre el ser, el devenir, sobre la materia y la forma, etc., se pasa al problema de la realidad, tal y como ésta se da a conocer *dentro de unos límites determinados*⁶⁰. Por primera vez, el surgimiento del pensamiento científico a partir de la filosofía ocurre *no* en el ámbito de las ciencias naturales, como se suele suponer, sino dentro de la filología, en la que el límite de una investigación se traza sobre la base de determinados principios.

De aquí se desprendió algo completamente nuevo. La posibilidad de preguntar a un texto antiguo puede tener lugar en relación con los principios más diversos. ¿Qué criterio es válido cuando preguntamos a un texto por el significado poético, conceptual o político de sus palabras? ¿Es válido el criterio conceptual para juzgar lo estético o político? El humanismo se opone a toda arbitrariedad para hacer justicia a la palabra antigua. Arbitrario era hacer callar a lo poético para ver en la poesía sólo un medio para expresar algo general, alegórico, religioso. La misma arbitrariedad domina si se parte de un punto de vista político o filosófico. Desde este concepto de los *studia humanitatis*, de la filología, del amor a la palabra, se tuvo que llegar al problema de las diferentes formas de la realidad. Esto sucedió en la distinción de lo conceptual, de lo poético y de lo político. Sin embargo, ¿se ha llegado realmente dentro de la tradición filosófica italiana, de la que parte el problema del humanismo y de la filología, a establecer de manera sistemática y consciente estos problemas? Para contestar a esto, tenemos que estudiar el significado de la filología como filosofía.

Para ello es preciso indicar, ante todo, cuál es el significado metafísico del problema de la palabra. Los filólogos acometieron desde el principio la interpretación de los textos filosóficos de la Antigüedad. Pero muy pronto hubo que constatar que la interpretación filosófica de una palabra no se puede alcanzar mediante la interpretación literaria, artística, puramente “filológica”, por lo que hubo que plantear la cuestión más originaria y fundamental de en qué consisten las diversas *formas* sobre cuya base hay que interpretar una palabra. Este problema conduce a un desarrollo fundamentado y profundizado de los *studia humanitatis*.

La cuestión del “sentido” de la palabra es esencial para la filología. Cuando, cien años después de Bruni, los filólogos ya habían olvidado el alcance originario de las preguntas, Giordano Bruno comenzó en este punto su aguda crítica de los filólogos. Sus objeciones siguen siendo actuales hoy. Vamos a exponerlas brevemente. En el diálogo *De la causa, del principio y de lo uno*, Bruno hace que el filólogo “puro”, que ha olvidado por completo la cuestión filosófica de la palabra, formule de la siguiente manera su convicción: “Sólo quien interpreta las palabras correctamente puede comprender también su sentido; es decir, todas las ciencias reposan en la ciencia del lenguaje”. Bruno replica mediante una pregunta: “Así pues, ¿sólo quienes entienden el italiano pueden comprender la filosofía del Nolano?”. Respuesta del filólogo: “Sí, pero además hace falta cierto conocimiento y entendimiento (*anco qualch'altra pratica e giudizio*)”, a lo que Bruno comenta: “Algunas veces he pensado que este otro entendimiento es lo principal ... La filosofía y la ciencia del derecho caen en descrédito menos por la falta de explicadores de palabras que por la falta de personas

capaces de adentrarse en la esencia de la cosa”⁶¹. La siguiente exclamación del oponente filológico de Bruno deja claro que ya ha abandonado el plano originario de los *studia humanitatis*: “¡El más ignorante de todos los hombres pretende que yo, porque he sido instruido en las ciencias humanas, no entiendo nada de filosofía!”. Bruno le responde con dureza: “Estimado señor, ... yo sólo pretendía decir que el hecho de que usted domine todas las lenguas .. no significa que usted pueda enjuiciar a un filósofo. Pero esto no excluye la posibilidad de que se le considere el mayor estúpido”⁶².

Así pues, ¿dónde radica el problema filosófico que desde el principio llevan consigo los *studia humanitatis*, la auténtica filología? En la tradición humanista, comprender la palabra, desplegarla, significa *desarrollar la esencia misma del ser humano*, por lo que la filología, el amor a la palabra, *ya no está en el nivel de una ciencia más*, sino que adquiere el rango de la filosofía y tiene como objeto la esencia del ser humano: de ahí la denominación *studia humanitatis*; pues la palabra se entiende aquí como el momento definitorio del ser humano, ζῶον λόγον ἔχον, por lo que desempeña una función directriz.

Al desarrollar aquí la esencia del ser humano al hilo del problema de la palabra (cosa que se suele pasar por alto), el problema filológico adquiere una dimensión y una apertura filosóficas completamente diferentes a las que tenía el problema filosófico de la pregunta por el fundamento del saber, por ejemplo en Descartes.

Hemos visto que desde el principio en Descartes cada momento de la duda sólo es expresión de la coacción de un enunciado general sobre la propia existencia: así, el sentir, el querer, etc., son considerados sólo como momentos del *cogito*. De este modo, el *cogito* no alcanza –como dicen algunos– un significado y una apertura muy amplios, sino que al revés todos los momentos que se enumeran sólo son momentos de la duda en tanto que coacción del enunciado general, es decir, del pensamiento, del juicio. De ahí que todo el fenómeno de la manifestación de la realidad se desarrolle *en esta forma*.

En la concepción humanista tenemos un punto de partida completamente diferente: el problema de la esencia del ser humano comienza con el fenómeno de la palabra, que es determinante para el ser humano. Hay que considerar a la palabra como un fenómeno originario, no sólo como expresión del pensamiento, del juicio, de la duda en tanto que coacción de un enunciado general. La palabra es padecida, con lo cual es experimentada como algo originario, en relación no sólo con el pensamiento, sino también con lo poético y con la actuación práctica. Reconducir la diversidad sólo a la unidad del pensamiento parece una tarea necesaria cuando se parte del presupuesto de la experiencia única y originaria del saber. La palabra es, en su originariedad, el fenómeno al hilo del cual se alcanza la *apertura* del problema metafísico, que la filosofía moderna predeterminó mediante la pregunta por el saber. Desde aquí, la filología ya no es una distracción, sino esencialmente filosofía, en el sentido que en el siglo XIX Nietzsche empleó en sus escritos de Basilea.

En este contexto, hay que referirse a otro momento esencial. Hemos señalado en nuestra interpretación del idealismo que la verdad más profunda de esa corriente consiste en el conocimiento de que el pensamiento es el padecimiento de una coacción originaria. Si aquí se parte del problema de la palabra, ¿se expondrá también aquí el carácter “patético” de lo primero, que se convertirá en objeto de una investigación temática?

Dentro de la tradición italiana, este concepto originario de la pasión fue expresado por Bruno con su concepto del “*eroico furore*”, que pone de manifiesto la relación entre el pade-

cimiento de la idea, del imponerse de una visión, y el significado metafísico antiguo de la idea, de lo originario y primero, que no puede ser mediado por nada y es el fundamento del mostrarse. En este sentido hay que entender la afirmación de Bruno de que el conocimiento es el “camino más exquisito” para “dar forma heroica al espíritu humano”⁶³. En la interpretación de Bruno, el objeto racional ya coincide con el “*impeto rationale*”, con la pasión; pues en la coacción de lo primero (que es el fundamento de la visión) experimentamos algo necesario en sí mismo. El concepto tradicional de objeto racional es reinterpretado aquí en el concepto de coacción y, por tanto, en el de la pasión de lo primero. “Estos furores de que hablamos ... no son olvido, sino memoria; no son negligencia para consigo mismo, sino amores y anhelos ... Estos furores no son el arrebatamiento en el que se es apresado bajo las leyes de un hado indigno, ... sino que son un ímpetu racional ... Uno se convierte en dios, por el contacto intelectual con el numinoso objeto (*diviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto*)”⁶⁴.

Donde más patente se vuelve la superación del concepto platónico de objeto racional, de idea (y, por tanto, la clarificación del concepto de pasión en el sentido que hemos esbozado), tal vez sea en la interpretación de la esencia de lo poético por Bruno, que tiene lugar en conexión con la superación de toda retórica como imitación de modelos dados. Lo poético, dice Bruno, es un fundamento posible para deducir de ahí las reglas poéticas, pero no viceversa: “La poesía no nace de las reglas, sino muy accidentalmente. Son las reglas las que derivan de la poesía; y por eso hay tantos géneros y especies de reglas verdaderos cuantos géneros y especies de poetas verdaderos hay”⁶⁵. En otro lugar, Bruno dice: “¿Hay, entonces, otras especies de poetas y de coronas? No sólo hay tantas cuantas son las Musas, sino muchas más aún; pues, aunque los genios sean limitados en número, no es posible empero limitar las especies y modos de los ingenios humanos ... entonces Homero en su género no fue poeta que dependiese de las reglas, sino que es causa de las reglas que sirven a aquellos que más valen en la imitación que en la invención. Y estas reglas han sido recogidas por alguien que no era en modo alguno poeta, pero que supo recoger las reglas de aquella especie, esto es, de la poesía homérica, para utilidad de quien quisiese convertirse en un poeta como Homero, no en otro diferente, no con Musa propia, sino cual mono de la musa ajena”⁶⁶. Tradicionalmente, el lugar de las musas era el Parnaso, y las musas eran las fuerzas divinas que conducen a la visión poética. Bruno invierte esta concepción tradicional y afirma que el lugar de la poesía es la *pasión* del propio corazón y que las fuerzas divinas que el poeta padece (las musas) no son otra cosa que la belleza del objeto poético que él padece y del que brota su *furore*, su pasión⁶⁷.

DE LA PASIÓN Y LA EXPERIENCIA DE LO PRIMERO

Hemos intentado mostrar dos cosas. En primer lugar, el contenido originario de la tesis idealista: ésta contiene no tanto un verdad epistemológica, sino esencialmente una verdad metafísica, que concierne al manifestarse de algo, coincidiendo este manifestarse con la forma de la *experiencia* del pensamiento. Esta experiencia del pensamiento es indeducible y originaria, y sólo la experimenta quien la *padece* en la duda, en la coacción por un enunciado general .

Además, hemos mostrado cómo la tradición humanista, que parte del problema de la palabra, mantiene abierto el problema metafísico del mostrarse algo. El significado de la palabra se deriva de las diversas formas de la coacción. Transmitir esta apertura del proble-

ma metafísico en conexión con el problema de las formas del mostrarse es necesario si no queremos que la claridad de los problemas se pierda con la reacción contra la supremacía del saber. En este contexto es muy importante que nos refiramos brevemente al significado filosófico de la pasión, de la experiencia de lo primero.

La esencia de la forma del manifestarse de algo originario, de algo primero, o también del pensamiento, se muestra como la *pasión*, pero no en el sentido psicológico, sino en el sentido metafísico. Lo primero, lo originario, no puede ser mediado por nada, sino que sólo puede ser *padecido*, sólo puede subyugarnos, caer sobre nosotros, podemos sólo “padecerlo”. De ahí que sólo la pasión de lo originario, de lo primero, pueda dar “sentido” a la palabra, determinar la esencia del lenguaje y ser el fundamento de nuestro comportamiento frente a la realidad. En eso consiste el significado metafísico del problema de la palabra y la necesidad de partir de ella para no predeterminar de ninguna manera el problema metafísico. La pasión, en este sentido originario, se muestra también esencialmente como una “*propiedad*”, pues nunca existe como algo general, sino que siempre es concreta en un sujeto individual, siempre es “propia”. De aquí que haya que transformar el concepto de “sujeto”, al que hay que quitarle todo “carácter subjetivo” activo. El sujeto es, esencialmente, lo que “subyace” a lo primero, a lo originario. Esta pasión, que siempre es también la apertura de una visión, por lo que sucede en un momento, “en un abrir y cerrar de ojos”, tiene también una responsabilidad profunda, pues en cualquier momento hemos de responder a una coacción originaria, con lo cual hacemos surgir a un comienzo o a un final.

Desde este punto de vista hay que contestar a la pregunta que se plantea precisamente hoy a la ciencia. En una época de quebrantamiento de los valores generales, las preguntas de la filosofía parecen empalidecer frente a otras preguntas que nos apremian de manera inmediata. Cuando la historia penetra en nuestra vida de una manera tan inmediata, ¿tenemos la posibilidad e incluso el derecho de ocuparnos de cuestiones teóricas? ¿No deberíamos concentrarnos en las tareas prácticas que nos plantea la época? Estas preguntas presentan a la filosofía como una más de las “ocupaciones” posibles, como si pudiéramos dedicarnos a una u otra según prefiramos y exija la época. Este presupuesto pasa por alto la esencia no sólo de la filosofía, sino de nuestra existencia. No se puede recurrir a la filosofía *cuando* uno quiere y *cuando* uno “tiene tiempo”, igual que uno no se puede comportar a su gusto con las formas originarias en que la realidad se nos manifiesta. *En ningún comportamiento originario* podemos elegir nuestra “ocupación”, pues nuestra elección está simplemente bajo el signo de *lo que nos ocupa*. No somos nosotros los que nos ocupamos de las cosas, sino que ellas (en su diversidad) nos ocupan. En este sentido, no somos libres para elegir, y no hay un comportamiento “adecuado a la época”.

Este padecimiento originario del que brota toda manifestación de un mundo es también la razón por la que sobrellevamos todo mediante la pasión y dejamos todo lo que nos impide alcanzar la meta, para seguir sólo al ímpetu. En esta concepción, lo que los griegos llamaban “divino” porque cae sobre nosotros y nos determina es equiparado con el padecimiento de las formas, de las ideas⁶⁸. A esto va unida la pregunta de en qué medida las tres esencias fundamentales (la de lo verdadero, la de lo bueno y la de lo bello) alcanzan aquí una supremacía, representan (en tanto que padecimientos) tres coacciones existentes en sí mismas y conforman la fuente para la distinción (esencial en la tradición filosófica italiana) de las tres formas independientes de manifestación de la realidad.

Obtenemos así una respuesta definitiva al problema de cómo tenemos que entender las formas de manifestación. Éstas no pueden ser definidas como *medios*, como *instrumentos* para alcanzar algo existente en sí, sino que –si queremos hablar de formas diferentes y autónomas de la manifestación de la realidad– tenemos que definir las en su carácter *pasional e indeducible* originario. Igual que el pensamiento no es derivable de algo independiente de él, también el arte y la actuación con una meta hay que entenderlos como el padecimiento de una forma originaria de manifestación, en la cual y a través de la cual se hace patente la diversidad que es propia de dicha forma.

La esencia de la filosofía moderna que parte de Descartes radica, por una parte, en la superación paulatina, pero exitosa, de todo intento de deducir el pensamiento de algo que él mismo presupone, es decir, en la superación de las presupuestas realistas o naturalistas del pensamiento; por otra parte, en que la filosofía moderna (al partir sólo de la experiencia del saber y de su problema, al predeterminar de esta manera el problema metafísico) estaba obligada a reconducir todas las otras formas de manifestación de la realidad a las formas del saber y, por tanto, a deducir *a priori* el arte, las ciencias naturales y la historia política, como sucede en el idealismo. El desmoronamiento de esos intentos causó a mediados del siglo XIX el final del idealismo, y a continuación los intentos naturalistas y realistas olvidaron por completo el alcance del problema originario de que se trata aquí. Ese alcance del problema metafísico se había alcanzado mucho tiempo antes en la filosofía humanista al preguntar por la esencia de la palabra. Vico da fe de ello. El hecho de que esta corriente del pensamiento no pudiera ser ni entendida ni valorada sistemáticamente debido a la supremacía del problema del saber es comprensible desde un punto de vista histórico. Igualmente, la otra orientación (que desde un presupuesto realista considera las formas sólo como “medios”) no pudo apreciar el significado metafísico del problema de las formas y de la palabra. Si se parte del problema de la *pasión* de lo primero, de lo originario, tampoco es válida la objeción recurrente en el idealismo de que no se puede hablar de las diferentes formas del mostrarse y de la realidad porque esta diversidad sólo se puede recoger en unidad en la forma del saber. La diferencia de las diversas formas no brota del saber de ellas, sino de la indeducibilidad completamente originaria de la experiencia de lo primero, de tal modo que (por ejemplo) con la duda el pensamiento sólo alcanza el mundo de las diferencias que brota de la coacción de un enunciado general, mientras que con la pasión del arte se manifiesta el objeto, igual que en la actuación y en su pasión se padece originariamente la experiencia de la meta. Sólo desde el saber de estos problemas podemos plantear hoy en el ámbito de la filosofía la pregunta por el comienzo de la filosofía moderna.

Esa experiencia relativa al mostrarse de lo primero no la hace sólo el filósofo, sino también el poeta cuando habla de su experiencia de la manifestación de un mundo.

Sólo en la pasión, en la experiencia de la coacción, surge una diversidad de diferencias, una diversidad de posibilidades, que sólo allí tienen su origen y fundamento. Con la experiencia de esa coacción surge un mundo que es esencialmente un orden, un cosmos, un adorno, porque así se revela una diversidad que se manifiesta dentro de la coacción apremiante. También este padecimiento sucede en un abrir y cerrar de ojos, en el sentido de que no lo media otra cosa, y en él se manifiesta una “vista” muy especial, una “mirada” muy especial.

Lo que el poeta denomina “lo divino” es para el filósofo esa coacción en que el mundo se manifiesta. Para el pensador, es la coacción a un enunciado general; para el poeta, la de la manifestación del mundo de imágenes. La palabra “divino” (recordemos que también Bruno habla de “*nume oggetto*”) tiene para el punto de vista filosófico el significado que adquiere en Longino⁶⁹ cuando éste dice que llamamos “divino” a lo que está por encima de nosotros.

En este sentido, se puede llamar “lo divino” a lo primero, a lo originario, a lo indeducible, pues es el fundamento del mundo, de una diversidad ordenada. Para mantener el punto de vista filosófico, es necesario transmitir de este modo los problemas. Con ello se evita el peligro de una descripción existencial general de la vida que no avance hacia los problemas ulteriores de las formas. Sólo con el problema de la forma de la manifestación, la determinación existencial de la vida alcanza su interpretación metafísica. Con esto también se escapa del peligro de hablar de una experiencia “divina” en un sentido “religioso” indeterminado. Si se pretendiera hablar de lo “divino” religioso como de una experiencia originaria y diferente en sí, también en este caso sería necesario distinguirla ante todo de las otras formas de manifestación de las realidades. Sólo de este modo el problema religioso alcanzaría una claridad filosófica.

Estos son los problemas que contenían los *studia humanitatis* y que adquirieron su expresión en las cuestiones de las *Elegantiarum* de Valla, en la polémica de Giordano Bruno contra los filólogos y en su concepto del furor heroico, y finalmente de forma expresa en el concepto de filosofía de Vico, que parte no del problema de la verdad, sino ante todo del problema de la esencia de la filología. Estas cuestiones, al igual que las relativas a la autonomía de la forma de la actuación práctica, viven en los conceptos de la independencia de la actuación de Maquiavelo y Guicciardini, al igual que el significado no filosófico de la ciencia ya fue afirmado expresamente por Leonardo, Bruno y Galileo.

A esta nueva valoración del comienzo del pensamiento moderno va ligado estrechamente el problema de en qué medida la mediación puramente filológica de la Antigüedad que tuvo lugar en el humanismo italiano nos ha ocultado el verdadero significado filosófico de los textos antiguos. También aquí se destaca la figura de Bruno, que planteó este problema por primera vez.

Hemos llegado a la meta de nuestra investigación: hemos presentado la importancia histórica y especulativa del problema del comienzo del pensamiento moderno. Éste comienza no con Descartes y con el problema del fundamento del saber, sino con el problema de la palabra, con lo cual se alcanza de nuevo el problema metafísico en su apertura originaria. Sólo porque el problema del mostrarse de la realidad estuvo predeterminado desde un principio en la dirección de la forma del saber y de la verdad, se pasó por alto este planteamiento completamente diferente del comienzo del pensamiento moderno. Al comparar las actitudes idealista y filosófico-filológica, obtenemos también el conocimiento de lo primero como experiencia originaria. Esto fue reconocido por el idealismo sólo en el ámbito del pensamiento.

La nueva valoración del comienzo del pensamiento moderno no lleva sólo a cuestiones históricas fundamentales, sino ante todo al problema especulativo de la manifestación de la realidad, que sólo vuelve a alcanzar su apertura originaria al plantearlo al hilo del fenómeno de la palabra: “*Philosophia facta est quae philologia fuit*”.

[Trad. del alemán por Silvia Herce Pagliai]

NOTAS

1. “Ahora llegamos propiamente a la filosofía del mundo moderno y comenzamos ésta con Descartes. Con él entramos propiamente en una filosofía independiente que sabe que procede de la razón y que la autoconsciencia es un momento esencial de lo verdadero ... Descartes es una de esas personas que empiezan desde cero; con él empieza la formación, el pensamiento de los tiempos modernos”. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, 3ª parte, *Werke*, vol. XV, p. 328 [hay traducción española de Wenceslao Roces: G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, F.C.E., México, 1955, aquí vol. III, p. 252]. “Antes de que comiencen las auténticas formaciones propias, hay una formación especial, parecida a un conglomerado, que recubre la basta masa primitiva con un aglutinante que lleva el carácter de la época posterior”. SCHLEIERMACHER, *Geschichte der Philosophie*, *Nachlass*, ed. H. Ritter, 1839, p. 232.

2. ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1922 [hay traducción española de Wenceslao Roces: ERNST CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, F.C.E, México, 1953].

3. Cassirer dice lo siguiente sobre el humanismo y el Renacimiento: “El encanto incomparable que siempre ofrece la historia de la cultura del Renacimiento italiano reposa en la unidad y en la perfecta armonía que reina aquí entre la trayectoria interior del pensamiento y las múltiples formas y configuraciones de la vida exterior ... En este movimiento espiritual global, la filosofía parece obtener una efectividad sólo secundaria y limitada ... Mientras que ella representa en cualquier otro lugar la recapitulación y la verdadera medida del progreso intelectual de una época, aquí parece estar fuera del contexto general ... Las características y formas habituales con que se suele designar el carácter del Renacimiento fracasan cuando uno se abandona sin prejuicios a la consideración de las diversas corrientes filosóficas”. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, vol. I, pp. 373, 374. Berlín, 1923 [trad. esp., vol. I, pp. 108, 109]. He tratado el problema de la relación con la Antigüedad en mi trabajo: *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*. Munich 1939.

4. El único intento de escribir una historia de la filosofía del Renacimiento tan detallada como la que tenemos de la filosofía antigua y de la filosofía medieval fue realizado por F. Schulze. El trabajo se interrumpió, sin embargo, en el primer tomo sobre G. Plethon (Jena 1874).

5. B. SPAVENTA, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, Bari 1908.

6. Descartes duda de que los objetos racionales (como, por ejemplo, las relaciones aritméticas o geométricas) sean algo seguro. Pero las relaciones aritméticas (por ejemplo, $2+3=5$) parecen necesarias y universalmente válidas, y por tanto inquebrantables, pues ni siquiera el sueño las puede cambiar. Pero, ¿quién nos dice que un espíritu maligno no nos engaña continuamente sobre esas relaciones? DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, I, p. 13, Amstelodami 1642 [hay traducción española de Vidal Peña: RENÉ DESCARTES, *Meditationes metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977; aquí p. 19].

7. DESCARTES, *Meditationes*, II, p. 21 [trad. esp., págs. 25-26].

8. “Fieri enim potest ut hoc quod video non vere sit cera, fieri potest ut ne quidem oculos habeam, quibus quidquam videatur; sed fieri plane non potest cum videam sive (quod jam non distingo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim”. DESCARTES, *Meditationes*, II, p.30. “En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada” [trad. esp., p. 30].

9. DESCARTES, *Meditationes*, II, p. 23 [trad. esp., p. 26].

10. Descartes toma un pedazo de cera y observa cómo su aspecto sensorial parece coincidir con rasgos olfativos, táctiles, visuales y audibles muy determinados. DESCARTES, *Meditationes*, II, págs. 25, 26. En cuanto se cambia la temperatura, varían también sus rasgos sensoriales. La transformación del pedazo de cera es inacabable en cuanto cambiamos las circunstancias, y por eso no podemos agotar su ser con nuestra capacidad perceptiva. DESCARTES, *Meditationes*, II, p. 27 [trad. esp., pp. 28-29].

11. DESCARTES, *Meditationes* II, p. 28 [trad. esp., p. 29]. Descartes dice expresamente que el yo en tanto que *res cogitans*, es decir, en tanto que sujeto, no es otra cosa que atravesar todos los momentos de la duda, siendo el tocar, el dudar, el esperar, el pensar, momentos de dicho acto. “Ego sum *res cogitans*, id est *dubitans*, *affirmans*, *negans*, *pauca intelligens*, *multa ignorans*, *volens*, *nolens*, *imaginans etiam et sentiens*; ut enim ante animadverti, *quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint*, *illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus*” *Meditationes* III, p. 32. “Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras

muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente, pues, como he observado más arriba, aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda” [trad. esp., p. 31].

12. “*Videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio; falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest, hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare. Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sim*” *Meditationes* II, p. 24. “[...] en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama ‘sentir’, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que ‘pensar’. Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes” [trad. esp., p. 27].

13. Fichte parte de un ejemplo: constrúyase “un ángulo de cierta cantidad de grados mediante unos lados de cierta longitud”, y trácese “de una vez el tercer lado”. Pregúntese si hay una o varias líneas que cierren el ángulo. A nuestra pregunta se contestará que no sólo se cree, sino que se sabe que sólo hay una línea. ¿En qué consiste en este caso la esencia del saber? “Al trazar esta línea, él tuvo que abarcar con una *mirada* no sólo este trazado, sino el trazado de una línea en estas condiciones (es, decir, para cerrar este ángulo determinado) en general y en su repetibilidad infinita ... Además: la frase enunciada no debería ser válida únicamente para este ángulo determinado, sino para todos los infinitos ángulos posibles ... Y esto habría que abarcarlo en toda su diversidad infinita con una *mirada* ... Además, la proposición enunciada debería ser válida no sólo para él, sino para todo ser racional ... Por tanto, el lector debería tener en cuenta el juicio de todos los seres racionales y abarcarlo con una *mirada* ... Por último, él establece el juicio que ha elaborado en este momento como un juicio para todo el futuro: él considera su juicio absolutamente atemporal.” FICHTE, *Wissenschaftslehre*, 1801, *Sämtliche Werke*, ed. J.H. Fichte, vol. II, p. 5, 1845.

14. “Se llama *intuición* a esa recopilación absoluta, a esa visión de conjunto de una diversidad de representaciones, la cual diversidad bien pudiera ser en todas partes y al mismo tiempo infinita” FICHTE, *op. cit.*, p. 17. Fichte mantiene siempre el problema del fundamento del saber, al que identifica con el problema del ver. “El saber es un ser para sí y en sí ... este ser-para-sí es el estado luminoso, vivo y la fuente de todas las manifestaciones luminosas, el *ver* sustancial interior”; *ibid.*, p. 19.

15. *Ibid.*, p. 17.

16. Fichte dice: o bien nuestro saber no tiene fundamento alguno y no hay seguridad, todo es un caos, o bien hay diversos principios que nos conducen a saberes diferentes e independientes entre sí. Esto es imposible, y por eso le corresponde a la filosofía fundamentar el fundamento de cada una de las ciencias. Si, dice Fichte, nuestro saber no fuera “unitario”, sino muchas ciencias, “estaría construida nuestra vivienda, pero no sería un edificio único y compacto, sino un conglomerado de habitaciones en el que no podríamos pasar de una a otra; sería una vivienda en la que nos perderíamos siempre y no podríamos sentirnos en casa. No habría luz ... Más aún: nuestro saber nunca estaría completo, cada día tendríamos que esperar que se manifestara en nosotros una nueva verdad innata” FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794. *Sämtliche Werke*, ed. J.H. Fichte, vol. I, p. 23.

17. FICHTE, *op. cit.*, pp. 55 ss.

18. FICHTE, *Wissenschaftslehre*, 1801. *Sämtliche Werke*, ed. J.H. Fichte, vol. II, p. 10, 1845. Fichte defiende esta tesis también en la superación del historicismo (es decir, de la postura que considera el saber como algo pensado) que lleva a cabo desde su punto de vista idealista. Fichte niega que lo sabido, pensado, sea el origen de un ver real. Hay que “declarar de manera contundente, de una vez para siempre, que existe la verdad ... Pero ni siquiera un trocito de ella se puede captar históricamente, como determinación de un ánimo ajeno, sino que quien quiera poseerla tiene que averiguarla por sí mismo ... Una vez dicho esto, honorable asamblea, quiero ser considerado alguien enmudecido y desaparecido, y ustedes mismos tienen que ocupar mi lugar”. FICHTE, *Wissenschaftslehre*, 1804. *Sämtliche Werke*, ed. J.H. Fichte, vol. X, p. 91, 1845.

19. “... lo incondicionado tiene que realizarse a sí mismo ... Ahora bien, un objeto no se realiza jamás” SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie. Sämtliche Werke*, 1861, vol. I, p. 164.

20. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, 1861, vol. I, p. 166.

21. SCHELLING, *ibid.*, p. 167: “Si el yo no se realizara por sí mismo, la frase que expresara su ser debería decir así: ‘Si soy, soy’. Ahora bien, aquí la condición incluye lo condicionado: la condición no es pensable sin lo condicionado, yo no puedo pensarme bajo la condición de mi ser sin pensarme ya como siendo”. *Ibid.*

22. “Esto deja claro que, en cuanto hacemos objeto lógico a lo que nunca puede ser objeto e intentamos llevar a cabo investigaciones al respecto, estas investigaciones han de tener una incomprendibilidad muy peculiar”. SCHELLING, *ibid.*, p. 168.

23. HEGEL, *Geschichte der Philosophie, Werke*, vol. XIII, p. 46. *Enzyklopädie, Werke*, vol. VI, p. 27.

24. El primer intento parece ser la carta de Petrarca a la posteridad; el mayor logro, las pequeñas “Vite” de Filippo Villani. Véanse también las “Vite” de Vespasiano da Bisticci.

25. Las dos tesis contrapuestas pueden resumirse remitiendo a Burckhardt, para una, y a Tode y Burdach, para la otra.

26. Leonardo Bruni es el discípulo de Coluccio Salutati, el primer secretario político de Florencia, con el que comienza el humanismo. Bruni era uno de los discípulos de Chrysolora, que había sido ministro en Venecia y después enseñó griego en la universidad de Florencia. La única edición moderna de las obras de Bruni es la cuidada colección de escritos sueltos editados por H. Baron: LEONARDO BRUNI, *Humanistisch-philosophische Schriften*, Berlín 1928.

27. *Ibid.*, p. 7.

28. *Ibid.*, p. 18.

29. *Ibid.*, p. 14.

30. *Ibid.*, p. 11.

31. “*Equidem fateor non tam cupide Orpheum (ut poetae tradunt) Eurydicis amore infernas adiisse sedes, quam ego, si spes modo aliqua offeratur antiquos illos praestantes viros intuendi, ad ultimas penetrarim terras. Quos quia oculis intueri non licet, quod secundum est: mente et cognitione libens complector, resque ab illis gestas, in quibus huius soli decus et gloria continetur, omnibus esse cognititas, quam maxime opto*”. L. BRUNI, *Proemium in Commentaria primi belli Punici*, op. cit., p.122. “Tengo que decir que Orfeo bajó a los infiernos por amor a Eurídice menos ansioso que yo iría a los lugares más lejanos de la Tierra si hubiera alguna esperanza de ver a esos excelentes hombres de la Antigüedad. Ya que no es posible verlos con los ojos (lo cual es secundario), intento comprender con el espíritu lo que ellos han hecho, que es donde está su fama y su gloria.”

32. L. BRUNI, *ibid.*, p. 13. Este concepto de los *studia humanitatis* y la valoración de la palabra en este sentido son totalmente antiguos. Basta con recordar el escrito de Dionisio de Halicarnaso περί συνθέσεως ὀνομάτων, que hoy sólo conocen los “filólogos” (hay traducción española de Vicente Becares Botas: DIONISIO DE HALICARNASO, *La composición literaria*, Universidad de Salamanca, 1983). En el primer capítulo, Dionisio explica qué le ha movido a redactar este escrito: ha de ser un regalo para un joven, que ha llegado a la edad viril, εἰς ἀνδρός ἡλικίαν (I, 7). Esta obra sobre la conexión de las palabras ha de ser útil al joven en todas las circunstancias de su vida que requieran el uso de la palabra, πρὸς ἀπάσας τὰς ἐν τῷ βίῳ χρεῖδας ὁπόσαι γίνονται διὰ λόγων ὠφέλιμον (I, 12). El amor al discurso (τὰς λέξεις φιλόκαλον) se agita en el alma del joven, pues siente la magia de este impulso originario que hace de él un hombre. Dionisio dice: ἐπτόηται γὰρ ἅπανα νέου ψυχῆ περὶ τὸν τῆς ἐρημνείας ὥρασιμὸν ἀλόγους τινὰς καὶ ὡς περ ἐνθουσιώδεις ἐπὶ τοῦτο λαμβάνουσα τὰς ὄρμας (I, 17; utilizo aquí la edición de W. R. Roberts, *Dionysios of Halicarnassus*, Londres, 1910). “Todo espíritu juvenil se siente arrebatado ante las excelencias literarias al recibir para ello una excitación en cierto modo irracional y como si dijéramos inspirada.”

33. L. BRUNI, *Vite di Dante e di Petrarca*, op. cit., p. 60: “*Dico che in due modi diviene alcuno poeta. Un modo si è per ingegno proprio agitato e commosso da alcun vigore interno e nascosto, il quale si chiama furore ed occupazione di mente.*” “Digo que uno puede llegar a ser poeta de dos maneras. Una es por el ingenio propio, agitado y conmovido por una fuerza interior y oculta a la que se llama ‘furor’ y ‘ocupación de la mente’”. *Ibid.*, p.59: “*Così nella poesia alcuno per interna agitazione e applicazione di mente poeta diviene, e questa è la somma e la più perfecta specie di poesia. Gli esempi li abbiamo da Orfeo e da Esiodo ... e fu di tanta afficacia Orfeo, che i sassi e le selve moveva con la sua lira; ed Esiodo ... senz’altro studio poeta sommo divenne.*” “Así, en la poesía uno se convierte en poeta por agitación interior y aplicación de la mente, y esta es la forma de poesía suprema y más perfecta. Los ejemplos los tenemos en Orfeo y Hesíodo ... y Orfeo fue tan eficaz que con su arpa movía los bosques y las piedras; y Hesíodo ... se convirtió en uno de los más grandes poetas sin poseer ninguna educación especial.” Bruni vuelve a este carácter no conceptual de la poesía al hablar de San Francisco de Asís, *ibid.*, p. 59: “*Beato Francesco non per scienza nè per disciplina scolastica, ma per occupazione ed astrazione di mente sì forte applicava l’animo suo a Dio, che quasi si trasfigurava oltre al senso umano e conosceva di Dio più, che nè per istudio nè per lettere conoscono i teologi.*” “El santo Francisco dirigía su mente a Dios ni por ciencia ni por disciplina educativa, sino por una ocupación y abstracción de la mente tan fuerte que casi se transfiguraba más allá del sentido humano y conocía de Dios más que los teólogos con su estudio y sus libros”. Aquí se ve cómo la visión poética, el padecimiento poético, es algo tan originario como el padecimiento religioso de la revelación de Dios: los dos fenómenos son desarrollados aquí en conexión y en paralelo.

34. Bruni remite a Dante como un ejemplo digno de admiración: “*Ed era cosa miracolosa, che, studiando continuamente, a niuna persona sarebbe parso che egli studiasse, per l’usanza lieta e conversazione giovanile.*”

Nella quale cosa mi giova riprendere l'errore di molti ignoranti, i quali credono, niuno essere studente, se non quelli, che si nascondono in solitudine ed in ozio: ed io non vidi mai niuno di questi camuffati e rimossi dalla conversazione degli uomini che sapesse tre lettere. Lo ingegno alto e grande non ha bisogno di tali tormenti. Anzi è vera conclusione e certissima, che quello, che non appare tosto, non appare mai. Sicchè straniarse e levarsi dalla conversazione è al tutto di quelli, che niente sono atti col loro basso ingegno ad imprendere." *ibid.*, p.33. "Era milagroso que, aunque estudiaba continuamente, nadie habría dicho que estudiaba, pues su trato era amable y su conversación juvenil. En este contexto, tengo que reprender el error de muchos ignorantes que creen que sólo estudian quienes se esconden en la soledad y en el ocio: yo nunca he visto que uno de estos camuflados que evitan la conversación de los hombres sepa tres letras. El ingenio alto y grande no tiene necesidad de esos tormentos. La conclusión verdadera es que lo que no aparece rápidamente no aparece nunca. Así que apartarse de la conversación humana es propio de quienes tienen un ingenio bajo que no sirve para nada".

35. *Ibid.* Prologus in Basilii Epistolam ad nepotes de utilitate studii in libros gentilium traductam per L. Aretinum, p. 99.

36. G. B. VICO, *De ratione studiorum*, p. 77. Bari, 1914 [hay traducción española de Francisco Navarro Gómez: G. VICO, *Del método de estudios de nuestro tiempo*, en *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, 1998, pp. 403-436].

37. Vico dice que la *ratio studiorum*, el método de los estudios, consta de tres momentos esenciales: los *adiumenta* o recursos que preceden a la investigación; los *instrumenta* o medios que acompañan a la investigación; y la meta, que al igual que la sangre ha de circular por toda la obra y darle así vida. (*ibid.*, p. 78). Al examinar en detalle el texto de Vico, se ve cómo predomina la crítica de los modernos *adiumenta* e *instrumenta*. De hecho, lo que Vico hace no es comparar las formas antigua y moderna de estructurar los estudios (como él mismo dice al principio), sino criticar el punto de partida de los estudios modernos.

38. *Ibid.*, p. 79.

39. "*Et principio, quod ad scientiarum attinet instrumenta, a critica hodie studia inauguramur: quae, quo suum primum verum ab omni, non solum falso, sed falsi quoque suspicione expurget, vera secunda et verisimilia omnia aequae ac falsa mente exigi iubet*". *Ibid.*, p. 81. "Para empezar, por cuanto respecta a los instrumentos de las ciencias, hoy comenzamos nuestros estudios por la crítica. Ésta crítica exige, al expurgar su verdad primera de todo, no sólo de la falsedad, sino también de la sospecha de falsedad, que se saquen de la mente las verdades segundas y lo verosímil, del mismo modo que lo falso".

40. *Ibid.*, p. 81.

41. *Ibid.*, p. 81. "*Ut critica veraces, ita topica nos fieri copiosos*". "Así como mediante la crítica alcanzamos la verdad, mediante la tópica logramos un discurso abundante".

42. *Ibid.*, p. 81.

43. "*Nam ut senectus ratione, ita adolescentia phantasia pollet: neque sane pueris, quae beatissimum futurae indolis specimen semper habita est, excaecari ullo modo oportet. Et memoriam, quae cum phantasia, nisi eadem certe pene eadem est, in pueris, qui nulla alia mentis facultate praestant, excoli impense necesse est: neque ingenia ad artes, quae phantasia, vel memoria, vel utraque valent, ut pictura, poëtica, oratoria, iurisprudentia, quicquam sunt hebentanda*" (*ibid.*, p. 81). "En efecto, igual que en la vejez prevalece la razón, en la juventud prevalece la fantasía: y no se debe borrar en los niños lo que siempre se ha considerado un signo felicísimo de un talento futuro. Y la memoria, que aun no siendo lo mismo que la fantasía es prácticamente la misma cosa, tienen que cultivarla especialmente los niños, ya que no destacan en otra facultad de la mente. Y no hay que debilitar a los ingenios en su inclinación por aquellas artes que requieren memoria o fantasía, o ambas, como la pintura, la poesía, la oratoria y la jurisprudencia".

44. "*Philosophus, quia cum eruditis rem habet, id disserit ex genere; poëta vero, quia cum vulgo agit, sublimibus personarum, quas fingit, factis dictisque tanquam exemplis quodammodo excogitati persuadet*." (*ibid.*, p. 97). "El filósofo, como tiene que ver con eruditos, habla desde lo general; el poeta, como tiene que ver con el pueblo, persuade mediante los hechos y discursos sublimes de los personajes que presenta, como a través de ejemplos que él inventa".

45. *Ibid.*, p. 95.

46. *Ibid.*, p. 95.

47. *Ibid.*, p. 95. Es importante anotar que Platón define igual en *Ion* la esencia del arte. *Ion* nos obliga a poner en cuestión el esquema tradicional de la concepción platónica del arte. La formulación similar sobre la esencia del arte dice así en Platón: „Παρά τοῖς πράγμασιν οἰεταί σου εἶναι ἡ ψυχὴ ... ἐνθουσιάζουσα (535c); "Tu alma entusiasmada (en la medida en que está movida por lo poético) cree estar con los objetos."

48. *Ibid.*, p. 91.

49. "*Et, quod ad prudentiam civilis vitae attinet, cum rerum humanarum dominae sint occasio et electio,*

quae incertissimae sunt, easque, ut plurimum, simulatio et dissimulatio, res fallacissimae ducant, qui unum verum curant, difficile media, difficilium fines earum assequuntur; et suis consiliis frustrati, alienis decepti, quam saepissime abeunt” (*ibid.*, p. 91). “Por cuanto respecta a la prudencia en la vida civil, como las cosas humanas están dominadas por la ocasión y la elección, que son muy inseguras y conducen (como el disimulo y la hipocresía) a los mayores engaños, es difícil que quienes se ocupan de lo único verdadero sepan servirse de los medios, y aún más difícil es que alcancen los fines. Desilusionados con sus planes, confundidos por los planes de otros, a menudo se retiran de la vida civil”. “*At ex genere vera aeterna sunt, particularia autem quoque temporis momento in falsa mutantur*” (*ibid.*, p. 91). “Las verdades que surgen de un género son eternas, mientras que las verdades particulares se convierten en un instante en las falsas”.

50. *Ibid.*, p. 99.

51. “*Quando igitur vitae agenda ex rerum momentis et appendicibus, quae circumstantiae dicuntur, estimantur: et earum multae fortasse alienae ac ineptae, nonnullae saepe peruersae, et quandoque etiam adversae suo fini sunt; non ex ista recta mentis regula, quae rigida est, hominum facta aestimari possunt; sed illa Lesbiorum flexili, quae non ad se corpora dirigit, sed ad corpora inflectit, spectari debent*” (*ibid.*, p. 91). “Dado que las acciones de la vida se estiman a partir de los momentos y los apéndices de las cosas, a los que se llama ‘circunstancias’, de las que muchas tal vez sean lejanas y absurdas, otras a menudo perversas e incluso contrarias a su meta, las acciones humanas no se puedan estimar a partir de esta regla del espíritu, que es rígida, sino que hay que mirarlas con la flexibilidad de los habitantes de Lesbos, que no atrae a los cuerpos, sino que tiende hacia ellos”.

52. *Ibid.*, p. 92.

53. “*Philosophi autem Romanorum ipsi erant iurisconsulti, ut qui in una legum peritia omnem sapientiam posuerunt, sive sapientiam heroicorum temporum meram conservarunt*”, *ibid.*, p. 101.

54. *Ibid.*, p. 79.

55. *Ibid.*, p. 85.

56. “*Quare physicae ... a geometria methodum quidem habent, non demonstrationem: geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.*” (*ibid.*, p. 85). “Por eso las verdades de la física ... tienen el método de la geometría, pero no la demostración. Demostramos las cosas geométricas porque las hacemos; si pudiéramos demostrar las cosas físicas, las haríamos”.

57. *Ibid.*, p. 85.

58. L. BRUNI, *op. cit.*, p.83. *De interpretatione recta.*

59. *Ibid.*, p. 7: *De Studiis et litteris.*

60. Giordano Bruno distingue lo filosófico de las cuestiones científico-naturales como sigue: “Hay realmente personas tan poco inteligentes que no tienen en cuenta la diferencia entre tomar las causas naturales de manera absoluta de acuerdo con toda la extensión de su esencia, tal como hacen los filósofos, y entenderlas en un sentido especial y limitado. La primera manera es superflua e inútil para el médico en tanto que tal; la segunda es muy defectuosa e insuficiente para el filósofo”. G. BRUNO, *Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einem*, ed. Lasson, p. 53. Leipzig 1923.

61. G. BRUNO, *Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einem*, ed. L. Kuhlenbeck, pp. 69, 70. Jena 1906.

62. Véase también *ibid.*, p. 67. Lasson (cfr. G. BRUNO, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem*, pp. 19-22. Leipzig 1923) malinterpreta en su comentario el motivo de esta crítica a los filólogos, en el que ve sólo una condena del “pedante”. En vez de eso, se trata de una discusión mucho más originaria y objetiva de la esencia de la filología. (Contra Lasson, véase también el útilísimo comentario de A. Guzzo: G. BRUNO, *De la Causa, Principio e Uno*, Florencia 1933). La consciencia de estos problemas da a la ironía de Bruno hacia los filólogos su sentido y gusto reales. Me gustaría recordar aquí un famoso pasaje. Se dice del filólogo: “Es uno de esos que, cuando han construido un período bello, cuando han redactado una cartita elegante, cuando han probado una bella frase de la cocina de Cicerón, ha resucitado Demóstenes, florece Tulio, vive Salustio ... Ellos demandan la crítica de los discursos, inician una discusión sobre los modismos, dicen: esto sabe a este poeta, eso a aquel cómico, aquello a un orador. Esto está dicho impetuosamente, aquello llanamente, esto es un *genus dicendi* elevado, eso es un *genus dicendi* humilde; este giro es basto, sería agradable si hubiera sido construido de esta forma; este es un escritor pueril, se preocupa demasiado poco de la Antigüedad, *non redolet Arpinatem, desipit Latium*; esta no es una expresión toscana, no está tomada de Boccaccio, ni de Petrarca ni de ningún otro buen escritor ... Aquí triunfa, esto le divierte, nada le gusta más que sus propios actos. Es un Júpiter que desde un lugar elevado, *alta specula*, contempla la vida humana, que está expuesta a innumerables errores, fatigas y esfuerzos. Sólo él es feliz, sólo él vive una vida celestial cuando observa su divinidad en el espejo de una colección de frases, de un diccionario ... Dotado de esta prepotencia, sólo él es todo en todas las cosas, mientras que cualquier otro sólo es uno. Si ríe, se autodenomina

Demócrito; si le pasa algo doloroso, es Heráclito; si discute, se llama Crisipo; si piensa, Aristóteles ... ahora censura a Aquiles, aprueba a Eneas, reprende a Héctor, declama contra Pirro, se aflige por Píramo, condena a Turno, disculpa a Dido ... *Nihil divinum a se alienum putat*, y desciende tan arrogantemente de su cátedra como si fuera el que ha distribuido los cielos, regulado los senados, vencido a los ejércitos, reformado los mundos; está convencido de que, si no fueran los tiempos tan injustos, haría todo lo que hace en su imaginación” (*ibid.*, p. 39).

63. G. BRUNO, *Von der Ursache*, p. 37. Jena 1906.

64. G. BRUNO, *Degli eroici furori*, ed. L. Kuhlenbeck, p. 54. Jena, 1907 [hay traducción española de Ignacio Gómez de Liaño: GIORDANO BRUNO, *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*, Alfaguara, Madrid, 1987; aquí pp. 313-314].

65. *Ibid.*, p. 28 [trad. esp., p. 286].

66. *Ibid.*, p. 28 [trad. esp., págs. 285-286].

67. *Ibid.*, p. 31 [trad. esp., p. 289].

68. “El ser humano, como dice Bruno, queda ‘fuera de sí’ ... se pierde, se ve transformado en lo que buscaba, y se vuelve consciente de que él mismo era el preciado botín de sus pensamientos, que no tenía que buscar fuera de sí la divinidad que había realizado en sí mismo. Por eso está bien dicho que el reino de Dios está en nosotros mismos y que la divinidad reside en nosotros en virtud de un renacimiento de nuestra razón y de nuestra voluntad” (*ibid.*, pp. 71, 72).

69. *Longinus*, περὶ ὑψους, XXXV.

* * *

