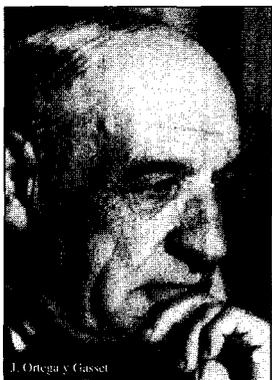


## ORTEGA, VICO E IBN JALDÚN («Metahistoria» e «historia ideal eterna») Apuntes para una confrontación (II)

*José M. Sevilla*



Siguiendo con nuestra confrontación entre Ibn Jaldún y Vico (iniciada en nuestro anterior «Ibn Jaldún y Vico: Afinidades y Contrastes. Apuntes para una confrontación (I)», *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 1998, pp. 191-214), se apunta ahora una ampliación de este parangón introduciendo a Ortega y Gasset. El objetivo es doble: centrar un recurso orteguiano a la «metahistoria» y mostrar que la interpretación que hace Ortega de Ibn Jaldún es de matriz «viquiana».

The issue of this paper goes back to our former essay «Ibn Jaldún y Vico: Afinidades y Contrastes. Apuntes para una confrontación (I)», published in *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, pp. 191-214. The discussion is now enriched by introducing the philosophy of Ortega y Gasset. Our aim this time, however, is twofold: on the one hand, to focus an Ortegian resort on «meta-history»; and on the other, to show that Ortega y Gasset's approach of Ibn Jaldún reveals clearly its Vichian matrix.

### 1. APUNTES PARA UNA CONFRONTACIÓN (II)

En nuestra primera entrega dedicada a «Ibn Jaldún y Vico: Afinidades y contrastes», centrándonos en la principal y más interesante obra de Ibn Jaldún, *Al-Muqadimah* o los «Prolegómenos» a la *Historia Universal* (1377 d.C.), abordamos el desarrollo de unos apuntes en los cuales confrontamos las doctrinas históricas del pensador tunecino y las del napolitano<sup>1</sup>. En esa primera parte de nuestro estudio hemos apuntado una aproximación expositiva y de contraste de ideas, destacando principalmente sus concepciones históricas y sus modelos epistemológicos, así como algunas tesis y principios que pueden inducir a una confrontación con las ideas de Vico, ya que tal relación –sugerida en su momento por Ortega y Gasset–, ha sido planteada por otros autores, al menos, que nos conste, por Francesco Gabrieli y por Robert Lana, lo que propicia más aún un repaso y un replanteamiento de la cuestión. En dicho estudio anterior nos hemos opuesto, de la mano de Miguel Cruz y de Hyden White, a las tesis «precursoristas» que, como en el caso de Gabrieli, Lana y otros, afirman la figura de Ibn Jaldún como «precursor» de Vico. Aunque el hecho de que sus teorías hayan sido vistas como precursoras, y, por tanto, a la luz de otras concepciones modernas, se debe más que nada, como dice Hayden White, a una «accidental semejanza», ya que

—como apunta también Rafael Altamira— pese a la afinidad con algunas teorías modernas las tesis de Ibn Jaldún se derivan de «principios distintos». Éste es un elemento importante, a nuestro juicio, para tener en cuenta a la hora de confrontar su doctrina con teorías de Vico<sup>2</sup>.

Igualmente, hemos intentado mostrar cómo, a pesar de la coincidencia en la asunción de una doctrina cíclica de la historia, son más las diferencias (contrastes) que las semejanzas (afinidades). Ahora pretendemos, como segunda parte de este ejercicio de confrontación, alumbrar este tema a la luz de la interpretación de Ortega con un doble objetivo: a) centrándonos en el recurso a un ámbito de «metahistoria» y relacionándolo con el concepto viquiano de «historia ideal eterna», señalar cómo el plantemiento de Vico se acerca más a las pretensiones orteguianas que las que el pensador madrileño otorga a Ibn Jaldún en su ensayo «Abenaldún nos revela el secreto» (1928); b) mostrar cómo la propia interpretación jalduniana de la historia que presenta Ortega coincide con una impronta viquiana, a pesar de que Ortega hablase poco y mal del napolitano.

## 2. RAZÓN NARRATIVA E HISTÓRICA: EL INTERÉS DE ORTEGA POR LOS *PROLEGÓMENOS*

Choca con el escaso —por no decir nulo— interés que Ortega le presta a Vico (manifestando en el completo de sus obras tres o cuatro frías opiniones y una extraña incompreensión)<sup>3</sup>, la atención que le merece en cambio la doctrina histórica de Ibn Jaldún. El contraste nos lo parece, justamente, porque no es tan verosímil el parentesco intelectual (ni siquiera en torno a las concepciones sobre el hombre y la historia) que podría establecerse entre Ortega y el pensador magrebí, como sí, en cambio, la conjunción de concepciones apreciables entre el filósofo español y Vico<sup>4</sup>. No obstante, en cuanto tríada de pensadores históricos presentan un interesante aspecto en común: cada uno de ellos aparece en la dinámica del pensamiento filosófico e histórico con una apuesta *novedosa* en su espíritu científico-histórico, *críticos* con las concepciones al respecto dominantes en cada época, y con una anticipación (*profética*, en el sentido orteguiano) en relación a las respectivas épocas. La emergencia de un espíritu científico reivindicado para la historia aparece así *cíclicamente*, como refiriendo un ritmo periódico de los que ellos mismos teorizaran —aunque con diversas y sustanciales diferencias—, a través de períodos de tres siglos: Ibn Jaldún (s. XIV de la era cristiana), Giambattista Vico (ss. XVII-XVIII), José Ortega y Gasset (s. XX).

Los tres autores, salvando las distancias teóricas, culturales e históricas que los separan, son también vivenciales testimonios de «crisis» epocales a las que responden como filósofos y como pensadores de la historia (en cierto modo, son *historiadores* y *filósofos de la crisis*): el tunecino asiste al inicio de la decadencia de su civilización, de la que resulta un historiador («... necesario es, hoy día, un historiador que registre el estado actual del mundo...»<sup>5</sup>), el napolitano vive la crisis de los estudios humanistas y los prejuicios de la razón abstracta, enfrentándose a ello como historiador filósofo, y el madrileño es testigo de la crisis de la modernidad, que le incita a su reflexión histórica. En los tres casos hay una motivación frente a diversos modos en los que se manifiesta una *crisis de la razón*; y hay una reivindicación de la historia como conocimiento verdadero, que establece su anclaje en lo más propio y definitorio de la realidad humana, a saber, el ser socio-histórico. En los tres se da, también, una conjunción de lo sociológico con lo histórico; y, finalmente, hay en ellos una sensibilidad por la *metahistoria*, por indagar las claves y leyes del movimiento de la historia.

Aquí se nos presenta, además, en este último aspecto, la clave del interés de Ortega por los *Prolegómenos* a la *Historia Universal* de Ibn Jaldún.

No resulta nada desdeñable ni poco ilustrativo el hecho de que Ortega reflexionara y escribiera sobre Ibn Jaldún dentro del proyecto de *El Espectador*, comenzado en 1916. En concreto, en *El Espectador* VIII (1934)<sup>6</sup>. Y pensamos que resulta ilustrativo ya que nunca más le dedicó especial atención al magrebí; y, sin embargo, estas reflexiones quedan así enmarcadas en un ámbito de «intimidad», de acotamiento para la «contemplación», de «voluntad de pura visión, de teoría», ajenas a cualquier interés utilitarista y pragmático, y al margen de sus consecuencias. Un proyecto que –como se confiesa también en *El Espectador* I– necesita, no obstante, de un público, de lectores «repensadores» y *voyeurs* especulativos, aquéllos de la estirpe de los *filoteamonos* o «amigos del mirar» de quienes habla Platón en su *República*. Un proyecto destinado, pues, no a que la teoría remplace a la vida, ni siquiera que la preceda, sino más bien a que sobre la «vida espontánea» se abra el ojo de la teoría y éste sepa mirar en derredor suyo. Intencionadamente, *El Espectador* orteguiano contempla, especula, «pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él». Verdad y perspectiva. Y es el fluir de la vida norteafricana lo que Ortega entrevé en la visión de Ibn Jaldún. Es entonces que éste se le aparece, como un luminoso espectro del pasado, viniendo a ofrecerle al solícito mirante sus profundos y brillantes ojos africanos –tan ajenos a la vieja contemplación occidental de una vista cansada, su mirada entrañada de civilización bereber y árabe capaz de concebir un esquema único de esa realidad propia y de «introducimos en ese orbe histórico, donde nuestro espíritu no logra hacer pie»<sup>7</sup>. *Abenjaldún nos revela el secreto* viene a constituir una mirada orteguiana, desde esa perspectiva del «espectador», a los *Prolegómenos* como andadura intelectual al extrañamiento histórico, a la realidad desconocida, a la vez que ejercita una introducción en la *narración* del historiador, en el modo serpenteante en que la razón relata su propia historia y condición vital única e irrepetible.

Ibn Jaldún es para Ortega un innovador: no sólo *narra* los hechos históricos del pasado, sino que además quiere *comprenderlos*. «Comprender es, por lo pronto –dice Ortega–, simplificar, sustituir la infinidad de los fenómenos por un repertorio finito de ideas»<sup>8</sup>. Esa idea es la pura radicalidad teórica, el único poder capaz de «aislar y definir» un *hecho radical*, la raíz de todas las modificaciones pasadas y presentes. El hecho radical que Ibn Jaldún aprecia en la historia africana viene dado en los *Prolegómenos* como la clave imaginativa, comprensiva e interpretativa de todos sus eventos históricos: «he hecho comprender las causas de los acontecimientos», escribe no sin satisfacción y algo de presuntuosidad el historiador cuando prologa su obra<sup>9</sup>. Es, en parangón con Vico, el *vero* filosófico en el que se conciertan las modificaciones espirituales, los modos históricos, las expresiones y combinaciones de los acontecimientos (el *certo* filológico). El hervidero de acontecimientos «se reduce a uno sólo», nos dice Ortega, a saber:

«la coexistencia de dos modos de vida –la vida nómada y la vida sedentaria. Éste es el hecho radical, básico, inagotable, de que brota toda la historia africana»<sup>10</sup>.

Esta dialéctica entre ambos tipos de vida es la que conforma y caracteriza propiamente, y de modo original y exclusivo para Ortega, la realidad norteafricana. En todos los pueblos historiados la vida se tipifica como nómada o como sedentaria. Sólo en esa realidad

tan extraña a la mirada del europeo la tipificación es bipolar, el movimiento histórico radica en la indeleble coexistencia de ambas formas de vida: nomadismo-sedentarismo. Y es esa característica definitoria, esa categoría de racionalidad histórica el secreto que Ibn Jaldún ha descubierto al mundo, y el motivo para que Ortega se sienta, a través del atractivo misterio, prendido de su teoría.

Es innegable que el tunecino resulta en la práctica un historiador parcial, cuya mirada sólo cubre la extensión del mundo islámico y, especialmente, aunque no de modo exclusivo, acotado en su orbe africano. Pero la grandeza está en que esa mirada amplía entonces su visión de «ese» mundo a la del «mundo», se eleva a lo universal desde lo particular, genera a tenor de la historia la necesidad de una metahistoria. Ibn Jaldún se ciñe realmente —en la indagación y en la narración— a su propia historia norteafricana<sup>11</sup>, la que vive y quiere comprender e interpretar como universo histórico. Para Ortega no hay duda de que es un historiador original y visionario que desde su ubicación medieval (a nuestros ojos europeos) da con las claves de su propia historia; pero que además no se contenta con quedarse ahí, en el papel ya de por sí relevante que ha logrado como historiador, sino que se postula hasta llegar a ejercer también como «filósofo de la historia».

En verdad nos parece que, aunque de manera limitada (por ser generalizador y extensivo), Ibn Jaldún pretende y consigue elevar su modelo a una especie de *historia ideal eterna*: A pesar de que filológicamente se limita a los hechos de una «historia particular» —que diría Vico—, para él *toda la historia humana* nace de ese principio filológico-filosófico dual, de la *idea radical* que ha destilado del *hecho radical* que es la tensión vital-histórica de vida nómada y vida sedentaria. La tentación filosófico-histórica de universalizar la historia africana es, por tanto, tan fuerte como el intento filológico-historiográfico de concretar particularmente el mundo histórico a su mundo norteafricano: pero lo que importa realmente es que él quiere hacer ver que ha descubierto las leyes generales de la historia. Puede pecar de ingenuo, si eso puede referirse a un intento de ciencia histórica en pleno siglo XIV de la era cristiana, pero el autor establece también sus principios y axiomas, tendentes a elaborar una historia universal e incluso una imagen, aunque pálida, de «*storia ideale eterna*», sobre la base de creer ciertamente el haber comprendido los mecanismos del proceso histórico.

### 3. RADICALIDAD Y «METAHISTORIA»

No nos cansaremos de mostrar nuestra perplejidad ante el hecho de que Ortega no se interesase por Vico, más aún cuando sus concepciones filosófico-históricas son tan cercanas, y en algunos aspectos esencialmente gemelas. Puede que tal vez se debiera a cierto escrúpulo intelectual por acercarse a un «caótico» (según lo vio) pensamiento que no es registrable ni como teología de la historia ni como filosofía de la historia. El caso es que no supo o no quiso verlo vinculado a la propia tradición historicista en la que él mismo puede ser inserto (más cuando, curiosamente, casi un siglo antes, Juan Donoso Cortés ya vislumbraba en España esta conexión de Vico con la ciencia histórica alemana), pues si bien Ortega llega también a apuntar esta alineación de Vico con los precursores de la moderna ciencia histórica, sin embargo no llega nunca a advertir plenamente su radical potencialidad (o al menos no da constancia de ello)<sup>12</sup>. Ortega no es seducido por las ideas de Vico, a no ser que esta seducción sea considerada kierkegaardianamente como un atrapar su pensamiento sin dejarse atrapar en él, como un arte de seducir (a estas ideas) sin ser seducido (por ellas)<sup>13</sup>.

Como fuere, lo cierto es que –a pesar de la clara afinidad de ideas entre ambos– Vico no ha llamado la atención de Ortega como para resultar merecedor de una dedicación sobresaliente, no ya un ensayo sino un apartado en propiedad. Sin embargo, Ortega no tiene escrúpulos en cortejar el pensamiento del historiador magrebí, a quien considera cronológicamente el primer componedor de una «filosofía de la historia» (ya que San Agustín no cuenta, en cuanto éste habría elaborado una «teología de la historia»).

Admira en Ibn Jaldún –a diferencia de Vico– su apariencia de mente clara y geométrica como la de un griego; una «mente clara» y «pulidora», «toda luz»<sup>14</sup>. Una «potencia luminosa» que se le antojaría, extrañamente –teniendo en cuenta que habla de un pensador mediterráneo–, comparable a la de los historiadores germanos. En cambio, Vico le parecía un exceso de «mediterraneidad», un ejemplo de la característica propia de «nuestros pensadores latinos»: un pensamiento ingenioso, con destellos luminosos, pero oscuro y caótico al acercarnos a él:

«Una figura representativa del intelecto mediterráneo es Juan Bautista Vico; no puede negársele genio ideológico, pero quien haya entrado en su obra aprende de cerca lo que es un caos»,

leemos en las *Meditaciones del Quijote*<sup>15</sup>. Tan «genial como sonambúlica» le parece al madrileño la «entrevisión» que de «la nueva realidad» histórica tiene Vico. Así lo expresa en *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, al reconocer en Vico el precedente de quienes advertirán que la vida humana es la realidad histórica: «De un golpe –dice Ortega– [Vico] se anticipa a todos sus sucesores en el siglo XVIII y se coloca más allá de ellos, pero como en ensueño o pesadilla»<sup>16</sup>.

En cambio, Ortega interpreta a Ibn Jaldún como un modelo germánico, como un precedente de la ciencia histórica. Así nos hace saber que Ibn Jaldún:

«Quiere comprender, saber claramente, como Ranke, ‘qué es lo que pasa realmente’ en la historia»<sup>17</sup>.

Se evidencia en ello una actitud de rechazo hacia el exclusivo relatar de los historiadores y su cháchara insufrible: éstos relatan cuentos insustanciales, anécdotas, chismes,..., «vanos simulacros», dice Ibn Jaldún, no se interesan por *comprender* lo que subyace a los hechos, el sentido y la propiedad de la historia. Pero, ¿qué decir entonces de Vico, cuando él mismo denunciaba a los historiadores por cronistas y «vanidosos», y anunciaba que nos hiciésemos a la idea de que no existieran libros en el mundo? ¿Supone esta actitud un «defecto de elegancia mental», «gentileza aparente» –por usar expresiones conferidas por Ortega–? ¿Qué es la *Scienza nuova* (ese presunto «caos») si no la ciencia del ejercicio de la comprensión histórica desde la experiencia de la conciencia histórica?: ¿«grotescas combinaciones de conceptos, una radical imprecisión»<sup>18</sup>?

Por otro lado, no está falta de razón Ortega cuando advierte en Ibn Jaldún que: «Su filosofía de la historia es al propio tiempo la primera sociología»<sup>19</sup>. Así podría decirse, en perspectiva cronológica. Desde una perspectiva metodológica y epistemológica, ¿no es Vico, también, previo al mismo Comte, el padre de la sociología y, a más abundancia, inclu-

so de la sociología comparada, como –entre otros muchos– reconoce por ejemplo Isaiah Berlin? Más aún: ¿no es Vico el primero en concebir la sociología y la historia como realidades indisolubles y disciplinas indesligables?

Más consonancias aún entre Ibn Jaldún y Vico son las que se perciben en los aspectos de ciencia histórica que Ortega reconoce sólo al primero: la crítica histórica. La historia debe ser crítica para –en palabras del africano– no «apartarse constantemente de la verdad», y ha de evitar el historiador los errores derivados de pensar el pasado con los ojos y los modos del presente, sin tener en cuenta «los cambios que la diferencia de los tiempos y las épocas acarrea al estado de naciones y pueblos» –recrea nuevamente Ortega citando a su expuesto–: «No hay nunca uniformidad, sino una *transición continua de un estado a otro*»<sup>20</sup>.

Estas concepciones son también, en espíritu y en letra, compartidas por el propio Vico y se hallan como principios fundamentales no sólo en la *Scienza nuova* sino también en el rastro del *Diritto universale*. Son concepciones por las cuales, entre otras más, por ejemplo el antes citado Berlin se ha sentido profundamente atraído por la originalidad del napolitano. ¿Por qué no Ortega, cuando ésa es la idea sobre la que él mismo vertebra su propio pensamiento? Y son cuestiones que, para advertirlas, no hace falta haber leído completamente la *Scienza nuova*, ya que se hallan expresadas de forma incuestionable en la sección «Del método», tanto en las «pruebas filosóficas» cuanto más aún en las «pruebas filológicas»<sup>21</sup>. Y más, cuando Vico supo prever y evitar, y así lo tuvo en cuenta en su Ciencia, lo que sería el decimonónico error (denunciado también por Ortega) de confundir la historia con la crítica histórica y filológica. Porque la *ciencia nueva* celebra el maridaje de la filología y la filosofía, de *il vero* e *il certo*. ¡Aquello que reclama el propio Ortega, y que descubre vislumbrado en cambio en el genio del historiador magrebí! Así escribe Ortega citándolo:

«El pensamiento histórico no es el pensamiento filológico, ni sus métodos, ni cosa que tal valga. Con todo eso no obtenemos la regla fundamental del criterio histórico, la que determina ‘lo que es posible e imposible y nos permite distinguir la verdad y el error por un método demostrativo’ [...]. Esa regla y ese método demostrativo ‘consiste en examinar la esencia y la naturaleza de la sociedad humana’. Así, con esta rigurosa precisión, ve hacia 1373 Abenjaldún el problema técnico de la historia, que hoy empieza de nuevo a conquistar nuestra preocupación»<sup>22</sup>.

Ni relatos pseudoliterarios carentes de razón histórica, ni puras especulaciones trascendentalizadoras ajenas a la realidad humana concreta. La historia –citando a Ortega– necesita «la regla fundamental del criterio histórico» y «el método demostrativo». Pero, para la ciencia, las cosas no son en historia como en naturaleza. No es una razón pura o abstracta, ni física ni matemática ni demostrativa en esos términos, la encargada de mostrar la verdad histórica. Es una *razón narrativa*<sup>23</sup>. Es necesario aprehender la razón histórica para poder narrarla; necesitamos, dice Ortega, «conocer la estructura esencial de la realidad histórica para poder hacer historias de ella». Y esta estructura es la que puede proporcionarnos la «sociología», o sea, una ciencia de la sociedad humana. «No hay historia, hablando en serio, si no hay una doctrina genérica de la sociedad humana, una sociología». Más precisamente –señala Ortega– «diremos que no hay historia sin *metahistoria*»<sup>24</sup>. Es decir, sin la precisión del concepto gozne sobre el que la historia «ejecuta sus movimientos»<sup>25</sup>. Esta cien-

cia, para Ortega, tiene necesidad de una visión simple y profunda, de un «*film* metahistórico» que nos permite *visionar* el argumento general de la historia, el plano estructural arquitectónico, que nos permite entonces hacer historias de la realidad histórica. Sin ese conocimiento, y sin «el tipo de hombre» capaz de poseerlo y ejercitarlo, el nombre de «ciencia histórica» será tomado en vano, quedando solamente afán coleccionista filológico y gestos archivísticos. Se aboga, pues, por una línea de indagación metahistórica que, conforme a la propuesta, estaría destinada a descubrir los grandes ritmos históricos, el ritmo de las épocas en la historia.

Ortega delata a esa nueva disciplina científica al exponer en *El tema de nuestro tiempo* (1923) su teoría de las *generaciones* como pulsaciones de la potencia histórica de los pueblos; teoría de las generaciones que, hay que reconocer, halla un buen precedente en la doctrina de los *Prolegómenos*<sup>26</sup>. A decir de Ortega:

«[El] ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica»<sup>27</sup>.

#### 4. LA LENGUA CON LA QUE HABLA LA HISTORIA IDEAL ETERNA

Curiosamente, ésa es una de las lecturas que puede obtenerse de la viquiana «*storia ideale eterna*», cuyos «principios» se derivan en parte de precisas «dignidades» o axiomas sociológicos<sup>28</sup>, y que como «historia» es la idealización, el razonamiento, de la estructura rítmica o de proceso en el tiempo de «todas las historias particulares».

Así, pues, esa misma inquietud orteguiana es la que, a nuestro juicio, deposita Vico sobre su «historia ideal eterna»: la visión metahistórica necesaria para una efectiva ciencia histórica. Por otro lado, esta «*storia ideale eterna*» es el recurso filosófico, la *verdad de razón* por la que se *prueba* la «naturaleza común de las naciones» (su obra se titula «*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*», y en la edición de 1725 se especificaba «*per la quale si ritruovano i principii di altro sistema del diritto naturale delle genti*», o sea, de la teoría de la sociedad), que antes previamente ha sido *advertida de hecho* (la *verdad de hecho* o «il certo») en una configuración de la doctrina del *sentido común*, en la teoría sobre el origen de las lenguas, del derecho, etc., que atañe a «todas las naciones particulares». Y para mostrar eso se elabora un *diseño* del ritmo de las épocas que siguen las naciones independientemente unas de otras y en cada tiempo y lugar, al cual se acomoda además una teoría general de los ciclos históricos (*corsi y ricorsi*), que no nos parece que venga de una inspiración plagiaría de Polibio sino que más bien responde a la certeza ineludible de que *una teoría del proceso social es algo indesligable de la historia misma* (idea que también, en consonancia, ciertamente resulta apreciable en Ibn Jaldún): todos los pueblos, todas las naciones, se mueven entre el origen y el final, a través de progresos y decadencias, y al igual que nacen también fenecen.

El modelo «recursivo» de Vico (más bien que cíclico, según hemos propuesto), imaginado ondulatorio o espiral pero no circular, como hemos ilustrado<sup>29</sup>, viene impelido por

las categorías de progreso y de decadencia. Si Vico hubiese admitido la fe en el progreso indefinido, el diseño habría sido lineal (como impera en el fideísmo optimista occidental); si hubiese admitido sólo la decadencia como categoría fundamental, entonces el modelo habría sido cíclico circular y repetitivo (un eterno retorno puro y duro, en versión estoica o en versión jalduniana); mas, al advertir que el proceso, la vida, es tanto generación como destrucción, avance y retroceso, progreso y decadencia, el diseño producto de la indagación metahistórica se convierte en una teorización del movimiento constante a través de cursos y recursos (el final de un curso es el comienzo de otro curso distinto). No es determinismo, sino estructura rítmica inteligible (hecha por una *mente*); no es «puro azar indócil», que diría Ortega, porque cada época o estadio de desarrollo posee una *contextura* típica e inequívoca, en la que además se va preformando la siguiente.

Conociendo –como dice Ortega– la «estructura esencial de la historia», su razón o idealidad, se puede entonces narrar las historias. ¡Eso es justamente lo que propone Vico en el párrafo 349 de su *Scienza nuova* ! Para Vico, la *razón narrativa* (que es *razón histórica*) conjuga desde la narración la diversidad y la individualidad de lo concreto, «las historias de todas las naciones», con la idealidad que se narra como proceso:

«Esta Ciencia –dice Vico en el citado párrafo– *describe a la vez una historia ideal eterna*, sobre la cual transcurren en el tiempo *las historias* de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines\*. Así nos adelantamos ya a afirmar que en tanto quien *medita* esta Ciencia *se narra a sí mismo* esta *historia ideal eterna*, tanto en cuanto –habiendo sido este mundo de naciones ciertamente hecho por los hombres (que es el primer principio indudable que se ha afirmado más arriba\*\*, y por eso debiéndose hallar el modo *dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana*–, mediante la prueba del ‘debió, debe, deberá’, *él mismo se la hace*; ya que, cuando se da el caso de que quien *hace* las cosas es el mismo que *cuenta*, la historia no puede ser más cierta. Así, esta Ciencia procede igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sobre sus elementos, *ella misma produce el mundo de las dimensiones*; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la realidad de los órdenes referentes a los asuntos de los hombres, que la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras. Y esto mismo es el argumento de que tales pruebas son de una especie divina y que deben, oh, lector, proporcionarte un placer divino, ya que en Dios *el conocer y el hacer son una misma cosa*.»<sup>30</sup>.

La *historia ideal eterna* juega el papel de esa *estructura esencial de la historia* que demanda Ortega y que éste busca en Ibn Jaldún, el orden de la razón, ideal, que nos permite narrar el transcurso de las historias particulares. No como un *resultado* idealizado al que se aspire, ya que cada historia sigue su propio curso, sino como el patrón mismo que cada una –por sí misma y desde sí misma– desarrolla, el esquema procesual del movimiento que va desde el nacimiento (o «surgimiento») hasta la decadencia (y «fin»). Un orden «ideal» para Vico porque es *meditado* en el ámbito de la razón y es lo que permite una *visión* de «toda la historia» y no ya «la particular de una época»; y un orden de *eternidad* de «leyes», perpetuo, porque refiere cómo «debieron, deben y deberán ocurrir las cosas de las nacio-

nes», leyes que pueden y deben ser narradas: como proceso de cambio («surgimientos, progresos, estados, decadencias y finales»), curso de modificaciones de la mente (sentidos, fantasía, razón), ciclos de las tres edades (divina, heroica y humana), etc.; en el fondo, refiere el *orden eterno* de lo humano como cambio y desarrollo constantes, como proceso antropohistórico (infancia, juventud, madurez, vejez). La naturaleza de los hombres, la naturaleza de los pueblos, «son los principios de la historia ideal eterna»<sup>31</sup>, postulados en las Dignidades LXVI-XCVI.

La «historia ideal eterna» es el ámbito estructuralógico en el que se aprehende la «naturaleza común de las naciones»; es el diseño donde se conjugan los planos descriptivos (filológicos) y normativos (filosóficos), indelible en la Ciencia de Vico, que permiten la visión de «lo común» en la diversidad y pluriversalidad de las historias, posibilitan la *narración*. De ahí que Vico establezca la necesidad de realizar un «*vocabulario mental*» común o «léxico» que «se muestra necesario para conocer la lengua con la que habla la historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones». De tal modo que esta *storia ideale eterna*, que en su obra «se reflexiona y se descubre», sirve también de modelo probador (prueba o ensayo: «*saggio*») gracias al cual una historia meditada y conocida puede servir para proporcionar otras historias desconocidas («lo que –en palabras de Vico– constituye un ensayo de una historia ideal eterna»)<sup>32</sup>.

Ése es un tipo de ejercicio de la «*metahistoria*» que reclama Ortega. El relato «metahistórico» proyecta la visión de una razón, de una lógica interna comprendida por el historiador. También para Ibn Jaldún «el historiador», el testigo y narrador, debe poseer ese conocimiento (metahistórico) para poder narrar en términos de ciencia histórica y no dedicarse sólo a la recolección de hechos particulares aislados.

¿Hay entonces alguna razón que justifique el silenciamiento de Vico que practica Ortega, o tal vez nos hallamos con este silencio ante un modo más profundo de *decir*, conforme argumentara el propio filósofo español? Únicamente en el momento de señalar esta necesaria disciplina, denominada «*metahistoria*», Ortega vincula a Ibn Jaldún (que cree detentar, textualmente dicho, una «nueva ciencia») y Vico en la línea configuradora de una «ciencia nueva»:

«Abenaldún nos lo dice con todas sus letras: ‘es una ciencia nueva’, ‘instrumento que permite apreciar los hechos con exactitud y que servirá a los historiadores resueltos a marchar en sus escritos por la senda de la verdad’ [...]. El razonamiento, el concepto y hasta el vocablo coinciden con la Ciencia Nueva, de Vico»<sup>33</sup>.

Hasta aquí la breve pero afinada referencia que hace Ortega; un filósofo dotado con el don y la capacidad de poder pensar a través de otros, de *re-pensar*, de ser «*espectador*» y viajero de y entre las ideas, y que también lo hace con Ibn Jaldún, aunque quien emerge del fondo y en la *contextura* es Vico: *en término, concepto y razonamiento*. A nuestro juicio, la perspectiva *viquiana* que apreciamos en Ortega (lo que no significa decir que Ortega sea «viquiano», sino que su perspectiva es similar a la de Vico) es lo que realmente enriquece su propia interpretación de Ibn Jaldún. Nos reafirmamos, pues, en la sensibilidad *viquiana* que aflora en Ortega, sin ser éste un declarado seguidor de las ideas de Vico, tal vez –inclu-

so— sin haberlo leído en profundidad nunca, pero que se hace evidente y manifiesta en su mirada despierta y comprensiva respecto a la historia. Son Vico y Ortega quienes se prestan a escuchar «la lengua con la que habla la historia ideal eterna», quienes, como el sabio griego, quieren «oír» *la raíz de todas las cosas humanas*, la lengua que es la historia, *etimología* como razón histórica, razón narrativa como desvelamiento comprensivo.

## NOTAS

1. J.M. SEVILLA, «Ibn Jaldún y Vico: Afinidades y contrastes. Apuntes para una confrontación (I)», *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 1998, pp. 191-214. En esa primera parte del estudio se han tratado los temas contenidos bajo los siguientes apartados: 1. Ibn Jaldún, «el filósofo de la historia africana» (pp. 192-193); 2. Supuesto «precursorismo» (pp. 193-195); 3. Los *Prolegómenos* a la Historia Universal (pp. 195-197); 4. La «ciencia nueva» (pp. 197-200); 5. Dialéctica del proceso histórico. Doctrina de los ciclos (pp. 200-202). 6. «Nómada» y «sedentario». El principio de *asabiya* (pp. 202-204); 7. La barbarie de la civilización. Filosofía de la decadencia y pesimismo histórico (pp. 204-211).

Los *Prolegómenos (Al-Muqaddimah)* fueron traducidos al francés y editados en París por W.M. Slane durante la segunda mitad del s. XIX (1863-1865); y más recientemente traducidos al inglés y editados por F. Rosenthal a mitad del s. XX (N.Y., 1959). De IBN JALDÚN hay traducción completa en castellano de los *Prolegómenos* con el título *Introducción a la historia universal* (trad. de J. Feres y «Estudio preliminar» de E. Trabulse, FCE, México, 1977), y una «Antología» en el vol. 44 de la Biblioteca de la Cultura Andaluza (selecc., trad. y prol. de R. Valencia, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985). Para más información cfr. la Nota 1 en p. 211 de nuestra antecitada primera entrega.

2. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, «AbenJaldún nos revela el secreto» [1928], en *El espectador*, VIII, 1934 (*Obras Completas*, Alianza Editorial - Revista de Occidente, Madrid, 1983 reimpr., 12 vols. [I-XI y ed. del XII]; II, pp. 667-685). FRANCESCO GABRIELI, «Ibn Khaldun, il Vico dell'Islam», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, V, 1975, pp. 122-126. ROBERT E. LANA, «Ibn Khaldun and Vico: The Universality of Social History», *Journal of Mind and Behavior* (NY), VIII, 1987, 1, pp. 153-166. HAYDEN WHITE, «Ibn Kaldún in World Philosophy of History», *Comparatives Studies in Society and History*, 2, 1989, pp. 110-125. MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, «Ibn Jaldún», en *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Universidad, Madrid, II, 1981, pp. 293-325. R. ALTAMIRA, *Proceso histórico de la historiografía humana*, El Colegio de México, México, 1948, p. 33. Vid. pp. 191-195 de la primera parte de nuestro estudio y cfr. nuestra Notas 2 y 3 en p. 211 del mismo.

3. Hemos tratado acerca de esta recepción en nuestro estudio «La presencia de Giambattista Vico en la cultura española (II)», *Cuadernos sobre Vico*, pp. 97-132, vid. pp. 97-100 (estudio también publicado —más abreviado— en italiano en el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIX, 1989, pp. 169-192. Más recientemente: en nuestro trabajo «Vico y Ortega. Razón narrativa y razón histórica», expuesto en el «Congreso Internacional *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*» (Sevilla, 4-9 octubre 1999), y recogido en E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla y J. Villalobos (eds.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Edizioni La Città del Sole (Colecc. Studia Humanitatis), Napoli, (e.p.).

4. Cfr., además de nuestros dos ensayos citados en la Nota anterior, también nuestros: «Ortega en 'El tema de nuestro tiempo', aún. (Razón, modernidad y crisis)», en G. Acciariatore, M. Martirano, E. Massimilla (cur.), *Filosofia e Storia della Cultura*. Studi in onore di Fulvio Tessitore, Morano Ed., Napoli, 3 vols., 1998, vol. 2, pp. 661-678; «El filósofo es un decidor. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viqueiana)», en J.M. Sevilla y M. Barrios Casares (Eds.), *Metáfora y discurso filosófico*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, pp. 109-166; y en nuestra «Introducción» en A. Damiani, *La dimensión política de la 'Scienza nuova' y otros ensayos* (Eudeba, Buenos Aires, 1988, pp. 11-33).

5. IBN JALDÚN, «Introducción» en los *Prolegómenos*, en *Introducción a la historia universal*, ed. esp. cit., pp. 136-137.

6. Los ocho libros de *El Espectador* están reunidos en el tomo II de las *Obras Completas* de Ortega (ed. cit.).

7. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, «AbenJaldún nos revela el secreto», en *OC*, cit., II, p. 669.

8. *Ibid.*, p. 670.

9. IBN JALDÚN, *Introducción a la Historia Universal*, ed. esp. cit., p. 96.

10. J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, *OC*, II, p. 670. Ortega contrasta la *visión* histórica de Ibn Jaldún con las propias europeas, destacando este parangón en torno a las dos categorías históricas: Estado y Civilización, que en Ibn Jaldún estarían asumidas como las dos realidades que dan sentido a la historia: el gobierno y la cultura. El

hecho diferencial que halla Ortega es que en el ámbito europeo ambas realidades han persistido siempre intrínsecamente *mezcladas*, mientras que en el ámbito africano, como enseña Ibn Jaldún, ambas se muestran radicalmente *separadas*.

11. Cfr. *Introducción...*, ed. esp. cit., p. 136. Aunque después de haber terminado la historia del Magreb y de los berberes, y de componer sus *Prolegómenos*, escribió a continuación su historia del Oriente (cfr. nota 87 en *loc. cit.*).

12. Cfr. José M. SEVILLA, «Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica», cit., apdo. I y nota 5.

13. En el fondo, no es extraño que el estudioso de Vico se sienta atraído por Ortega, del mismo modo que Ortega nos lleva a Vico. En cualquiera de los dos casos, resulta siempre un viaje de ida y vuelta. El sentido kierkegaardiano (*Diario de un seductor*) de seducción de las ideas al que nos referimos, tiene que ver tanto con el carácter de seductor pensamiento que suele ejercer Ortega, cuanto con el talante con que Ortega atrapa ideas de otros pensadores sin sentirse obligado a endeudarse intelectualmente con ellos.

14. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *OC*, cit., II, pp. 669, 672, 673 y 677.

15. *OC*., cit., I, p. 345. Cfr. nuestro «Giambattista Vico en la cultura española», cit. supra.

16. *OC*., cit., VI, p. 178.

17. *OC*., cit., II, p. 673.

18. Cfr. *OC*., cit., I, p. 345; son expresiones de Ortega referidas a Vico.

19. *OC*., cit., II, 673.

20. *Ibidem*.

21. Cfr. *SN1744*, §§ 351-360.

22. J. ORTEGA Y GASSET, *OC*, II, p. 674.

23. Cfr. nuestros «Ortega en 'El tema de nuestro tiempo', aún», cit.; «El filósofo es un *decidor...*», cit.; y nuestro también ya citado «Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica».

24. J. ORTEGA Y GASSET, *OC*, II, 674.

25. *ID.*, *OC*, III, 147.

26. «La generación —escribe Ortega—, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos» (*OC*, III, p. 147). Cfr., p.e., el cap. XIV del libro III de los *Prolegómenos*, sobre la doctrina de las generaciones y de cómo la vida de los imperios es de tres generaciones (en *Introducción...*, ed. esp. cit., pp. 348-350): «La duración de tres generaciones es de ciento veinte años, como acabamos de ver en lo que precede, lapso que las dinastías ordinariamente no exceden. [...] Así pues, los imperios, como los individuos, tienen una existencia, una vida determinada que les es propia; crecen, llegan a la edad de la madurez, luego comienzan a declinar» (*ibid.*, pp. 349-350).

27. J. ORTEGA Y GASSET, *OC*, III, p. 149.

28. Cfr. *SN1744*, §§ 241-245, p.e.

29. Vid. nuestro anteriormente citado «Ibn Jaldún y Vico: Afinidades y contrastes. Apuntes para una confrontación (I)».

30. *SN1744*, § 349 (la cursiva es nuestra). \*Cfr § 245; \*\*cfr. § 331, vid. § 374.

31. *SN1744*, § 245 y § 249. Vid. el § 1096: «[...] y se tendrá explicada toda la historia, no ya la particular de una época de las leyes o los hechos de romanos o de griegos, sino que (bajo la identidad sustancial a entender y la diversidad de sus modos de explicarse) se tendrá la historia ideal de las leyes eternas, sobre las cuales transcurren los hechos de todas las naciones, en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines, aunque sucediera (lo cual es ciertamente falso) que de tiempo en tiempo nacieran de la eternidad mundos infinitos. De ahí que no podamos dejar de dar a esta obra el envidioso título de *Ciencia nueva*».

32. *SN1744*, § 35 y § 114. Cfr. § 163; §§ 385-399 —especialmente § 393— y § 915.

33. J. ORTEGA Y GASSET, *OC*, II, pp. 674-675.

\* \* \*

