

## PARA UNA HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO. LA LÓGICA POÉTICA DEL LENGUAJE

Vanna Gessa-Kurotschka



A partir al menos de 1960, diferentes interpretaciones de la ética aristotélica de la virtud han condicionado profundamente el carácter de la discusión filosófica contemporánea en torno al bien y a la justicia. De hecho, es a través de una utilización de interpretaciones diferentes de la ética de la virtud, que se han hecho valer reivindicaciones y argumentaciones contra la ética deontológica de origen kantiano. Desde presupuestos filosóficos muy similares el problema ha sido afrontado tanto en el ámbito filosófico anglosajón como en el ámbito alemán. La tesis de este trabajo es que de la *Scienza nuova* de Giambattista Vico es posible extraer el modelo de una forma del comprender (una *metafísica*) y una teoría del len-

guaje (una *lógica*) que permiten articular el *significado individual* de la experiencia de la fragmentariedad y casualidad de la vida que la interpretación debe ordenar, constituyendo de este modo el sentido del propio ser, que se realiza a través de un *comprender* que es, contemporáneamente, el proyecto de un *hacer*.

Much of the recent objections brought against some of the claims in deontologic ethics have arisen in connection with the the ethics concerning virtue. The discussion has been fruitful both in the Anglo-saxon and Germanic academies. The thesis of this paper is that Giambattista Vico's *New science* may furnish a pattern as to enable us to understanding both a *metaphysic* and a theory of language (*logic*) through which it may be constructed a conceptual frame to unify our own experiences. The problem of identity and the self is best understood when it is viewed from the Vichian claim in terms of which the meaning of the self is explained as the project of realizing.

### INTRODUCCIÓN

En 1983 Hans Kraemer publicaba un escrito que llevaba por título *Plaedoyer fuer eine Rehabilitierung der Individualethik*<sup>1</sup>, un escrito que, a diferencia de sus estudios sobre Platón, no ha tenido una gran resonancia. El problema de elaborar una ética individual, una ética renovada de la *vida buena*, se ha vuelto objeto de atención en el ámbito de la reflexión de la ética pública. En los años ochenta se había reprochado al liberalismo filosófico el hecho de que concibiese la esfera de aquello que es común a los hombres, y, por tanto, la esfera de lo que es válido universalmente, como un *lugar vacío*. Los filósofos liberales han respondido a este reproche afrontando el problema de definir reflexivamente aquello que para el individuo está bien<sup>2</sup>. La *escena pública*, kantianamente construida, quería ser pensada como el espacio en el cual venían a ser puestas en escena opiniones individuales concretas o de grupos de individuos en torno al bien, opiniones que se tenía el deber de articular filosóficamente<sup>3</sup>.

El concepto de la *buena vida* trae al pensamiento la formulación que de la ética individual ha proporcionado Aristóteles. Que ello suceda no es casual. Aristóteles, de hecho, ha elaborado aquella articulación filosófica de la ética de la *buena vida* que ha tenido su *Wirkung*) casi incontrastado dentro de nuestra tradición de pensamiento<sup>4</sup>. No es, sin embargo, éste el único motivo de equívoco que ha conducido y todavía mismo conduce a pensar unívocamente en la ética de la virtud de origen aristotélica cuando se habla de ética de la *buena vida*. Otro factor juega un papel igual de importante. A partir al menos de 1960, diferentes interpretaciones de la ética aristotélica de la virtud han condicionado profundamente el carácter de la discusión filosófica contemporánea en torno al bien y a la justicia<sup>5</sup>. De hecho, es a través de una utilización de interpretaciones diferentes de la ética de la virtud, que se han hecho valer reivindicaciones y argumentaciones contra la ética deontológica de origen kantiano.

El neoaristotelismo alemán hasta la segunda mitad de los años setenta, primero, y el comunitarismo americano hasta la segunda mitad de los años ochenta, después, han dado voz a una crítica a la deontología que denunciaba su constituirse sobre el *olvido* de todo aquello que mira el sí particular de quien actúa<sup>6</sup>. La deontología de origen kantiano, eso afirman sus críticos, se constituye *genéticamente* y *estructuralmente* haciendo abstracción de toda opinión particular en torno al bien singular. En la ética de la virtud, tanto el aristotelismo alemán como el comunitarismo americano, individualizaban una interpretación filosófica articulada de las opiniones particulares sobre el bien, interpretación que parecía eficazmente utilizable como contra-altar de la deontología. Al valor que se solidifica en un universal olvidado del sí particular la ética de la virtud permitía contraponer, de hecho, una interpretación éticamente normativa de las opiniones individuales sobre el bien.

Éstas son las condiciones teóricas dentro de las cuales se ha originado y desarrollado la discusión que ha conducido a replantear de nuevo el problema del *bien individual* objeto eminente de la reflexión filosófica. Ello ha determinado algunas consecuencias sobre los caracteres asumidos inicialmente por la teoría en mi opinión indeseables. La primera es que la ética individual, en cuanto debía jugar el papel de contra-altar de la deontología universalista, se encontraba casi naturalmente constreñida a ocupar el espacio teórico del particularismo<sup>7</sup>. La segunda consecuencia indeseable que surge de las condiciones filosóficas en la que la discusión en torno al bien individual se ha desarrollado inicialmente es que también la ética aristotélica, justo porque asumía sobre sí la tarea de sustituir a la articulación filosófica de las opiniones individuales sobre el bien, ha sido inicialmente *contrapuesta frontalmente* a la deontología universalista e interpretada, sea por el neoaristotelismo sea por el comunitarismo, como ética particularista.

Participo de la exigencia, que ha brotado de las críticas a la deontología de origen kantiano, de rehabilitar filosóficamente la investigación en torno al *bien individual*. No participo, sin embargo, de la identificación —que la ha acompañado a menudo— de la ética individual con una ética particularista contrapuesta frontalmente al universalismo ético de origen kantiano por articularse a través de la ética de la virtud de origen aristotélico<sup>8</sup>.

Intento aquí primero individualizar y reconstruir en sus líneas generales los caracteres de la particular dirección de búsqueda (diferente de aquella indicada en las páginas precedentes) en la cual la reflexión en torno al *bien individual* ha sido propuesta de nuevo *fructuosamente* a la discusión filosófica desde final de los años setenta. Intento, entonces, aclarar al menos los presupuestos filosóficos de una ética de la *buena vida* comprendida en

cuanto *hermenéutica del sí mismo* e identificar el *espacio teórico y práctico* dentro del cual se desarrolla la reflexión en torno al *bien individual* cuyo horizonte normativo se constituye a través del proyecto de una renovada *ontología de la vida*. Giambattista Vico ha elaborado una forma del comprender que llama *poética y fantástica*. Los caracteres del *universal fantástico* viquiano son tales que permiten pensar formas de unidad de lo múltiple *universalmente individuales*. La unidad del *sí mismo* pensada como *universal fantástico* se constituye como forma de unificación *ingeniosa* y dotada del valor del múltiple y fragmentario acacer individual sin ocultar la singularidad sin límites de los fragmentos múltiples en los que el valor para el individuo se ha solidificado.

## 1. OBJETIVISMO Y SUBJETIVISMO REFLEXIVO

A partir de finales de los años setenta han sido elaboradas una multiplicidad de teorías entre las cuales el problema de definir el *bien individual* ha sido nuevamente propuesto a la discusión filosófica. Pienso aquí en teorías que, siendo, sin embargo, reconducibles a cepas filosóficas diversas, convergen al criticar la arquitectónica kantiana de la razón pura. La filosofía práctica de Kant ha sido sometida a una crítica que ha mirado principalmente la delimitación del campo de los fenómenos que Kant considera objeto de la reflexión ética y, por tanto, a la restricción del ámbito de la esfera de lo ético-práctico por él realizado<sup>9</sup>. A la filosofía práctica concebida en cuanto sede de una discusión en torno a la determinación de los criterios para definir lo justo *se afianza* una concepción que, rehabilitando una antigua idea, permite identificar como tarea de la reflexión práctica además la de la búsqueda de aquello en que consiste la *buena vida* para los hombres. Se pone en discusión el valor arquitectónico del deber racionalmente fundado y los deberes que definen lo justo devienen valores junto a otros. El *sí mismo* auténtico, aquello en lo que reside la fuente del ligamen que cada uno tiene con la vida y por lo cual considera la vida como digna de ser vivida, deviene el lugar a partir del cual se pueden justificar éticamente elecciones que *pueden* estar en desacuerdo con las exigencias de la moralidad kantianamente entendida. Con estas tesis Bernard Williams criticaba la univocidad de la deontología de origen kantiano ya en los años setenta<sup>10</sup>.

Del empeño en las confrontaciones del cuidado del propio *sí mismo* auténtico, para articular a través de un lenguaje éticamente cualificado, se han ofrecido en los años ochenta interpretaciones diversas que conducen a resultados teóricos contrapuestos<sup>11</sup>. El éxito de la crítica de Williams a la deontología hacía emerger una irresoluble dilemática de las elecciones morales juntamente a la pérdida de la seguridad que derivaba del tranquilo afianzarse en la arquitectónica de las obligaciones que la razón pura está en disponibilidad de proporcionar. La insatisfacción en las confrontaciones de una deontología que constreñía a oscurecer el *sí mismo* particular del individuo en cuanto posible fuente de valores está presente en ámbitos filosóficos amplios y diversamente caracterizados. En el determinar la dirección asumida por la reflexión ha jugado un papel central la reconstrucción de la *identidad moderna* de Charles Taylor, el cual, utilizando categorías filosóficas hegelianas, radicalizaba el programa filosófico de Williams. Bernadr Williams había inaugurado un concepto de normatividad práctica éticamente cualificada entendida como fruto de la *interpretación* de lo que para cada uno es obligado si se tiene en cuenta el carácter irreductible del *sí mismo* concebido como una legitimada fuente de deberes para todos los individuos singulares. La filosofía de Taylor elabora una concepción de la norma entendida en cuanto

*reconstrucción* de los caracteres más propios del sí mismo el cual, de este modo, viene entendido como la *fuerza* de la que extraer para construir una *ontología hermenéutica de lo humano* sobre la que basar la deontología<sup>12</sup>. También en Alemania, en un ambiente filosófico y geográfico diverso de aquel que se ha desarrollado en lengua inglesa, ha sido afrontado el problema de una confrontación crítica radical no sólo con Kant sino también con la hermenéutica trascendental de la *Diskursethik*, confrontación que ha conducido a reforzar con argumentos anclados en la tradición kantiana la diagnosis de Williams y Taylor sobre el estado constitutivamente dilemático de la filosofía práctica normativa<sup>13</sup>.

El resultado al que ha conducido la crítica a la arquitectónica kantiana de las obligaciones, una crítica de orígenes filosóficos diversos —están Aristóteles, Hegel e incluso el Kant de la *Crítica del juicio* proporcionando los instrumentos teóricos para la crítica a la deontología— pero de resultados convergentes, no ha sido el rechazo de la moral universal. La deontología de origen kantiano viene reconocida como uno de los lenguajes que articulan una forma de normatividad éticamente cualificada<sup>14</sup>. Al lenguaje universal de la deontología tradicional —con el cual se intenta dar una interpretación de lo que es justo— se le añade, antes bien, un otro. Es el lenguaje que debe articular de manera éticamente calificada lo que prospectivamente está bien para el individuo. Y mientras respecto a las reglas de lo justo el problema que se debe afrontar es el de su redefinición a partir de las nuevas condiciones filosóficas dentro de las cuales se refleja, en lo que afecta al bien el problema es de naturaleza diversa. La ética de las virtudes que, ya sea para los neoaristotélicos ya sea para los comunitaristas, había disuelto la tarea de proporcionar, en los años setenta y ochenta, la interpretación filosófica del punto de vista individual sobre el bien no satisfacía de lleno las exigencias teóricas nuevas que conflúan en el intento de elaborar una concepción de la *buena vida* éticamente cualificada. Es de hecho el perspectivismo radical del punto de partida del filosofar, al que había conducido la crítica de Nietzsche a la metafísica, en representar la condición de la reflexión filosófica sobre el bien, una condición que no debe ser transcendida<sup>15</sup>. ¿Cómo salvaguardar la irrenunciable prospectividad del juicio sobre lo que individualmente vale como bien, una prospectividad reconocida como el único punto de partida del juicio válido, y, simultáneamente, *justificar como valor* lo que viene individualmente enjuiciado como *bien*?

El esclarecimiento preliminar de las condiciones filosóficas dentro de las cuales se ha constituido la reflexión en torno al bien individual que se propone es fundamental para la comprensión del carácter particular que ella asume. Este esclarecimiento permite, de hecho, ante todo definir y distinguir la aproximación aquí propuesta al problema que se quiere afrontar respecto a las opciones teóricas en torno al bien surgidas en el ámbito de la filosofía utilitarista. Significativo para definir el carácter de la investigación en torno al bien que aquí se quiere seguir es que ella tiene sus orígenes dentro del desarrollo de la filosofía de Kant y de una confrontación positiva con la tradición filosófica que se remonta a Aristóteles<sup>16</sup>. Este origen determina los caracteres de la teoría en dos direcciones. Ante todo la teoría del bien que se quiere elaborar intenta permanecer fiel a la exigencia de justificar la elección respecto a su valor ético. Secundariamente ella quiere, de manera simultánea, mantener firme el punto de vista de la autonomía individual que Kant había constituido filosóficamente. Los límites que se concretan en el concepto kantiano de autonomía están ligados al hecho de que a través de su uso no se tiene en cuenta el *complejo y denso espesor* que constituye el punto de vista individual sobre el bien a partir del cual, la reflexión sobre la

acción, toma, al contrario, la iniciativa. El subjetivismo del punto de partida del actuar, que Kant ciertamente había defendido y delimitado teóricamente en cuanto ámbito del arbitrio, quiere ser interpretado filosóficamente a fin de que pueda devenir el lugar de origen de una forma diversa de concebir el valor. Kantianamente, por tanto, la atención filosófica es resuelta en la definición de los *criterios* que permiten distinguir entre las preferencias factualmente encontradas y aquellas dotadas de valor<sup>17</sup>.

A partir de presupuestos filosóficos muy similares el problema ha sido afrontado tanto en el ámbito filosófico anglosajón como también en el ámbito alemán. En la introducción al reciente volumen intitulado *Was ist ein gutes Leben?* –una selección de participantes de orígenes filosóficos diversos– Holmer Steinfath distingue entre dos tipos de teorías en torno a la vida buena, uno que define *subjetivista reflexivo* y un otro *objetivista*<sup>18</sup>. Tanto el subjetivismo reflexivo como el objetivismo tienen en común una amplia coparticipación de los presupuestos filosóficos de la investigación en torno a la *vida buena* a la que he hecho referencia. La pregunta en torno al bien se constituye en el espacio entre el cual se desarrolla la acción de un individuo y, por tanto, a partir de sus sentimientos, deseos, voliciones y opiniones particulares. Mientras, no obstante, el subjetivismo reflexivo –que desarrolla la teoría de posiciones filosóficas kantianas– elabora una *teoría crítica* de las opiniones, de los deseos, de los sentimientos y de las voliciones a partir de la cual cada individuo pueda dirigir y corregir las propias propensiones factuales, el objetivismo –haciendo referencia a la tradición que se remonta a Aristóteles– elabora una *teoría general del bien* a partir de la cual cada uno debe luego enjuiciar las opiniones y los deseos individuales, los cuales deben ser el vehículo para expresar lo que está *verdaderamente* bien. El problema común con que el *subjetivismo reflexivo* y el *objetivismo* se enfrentan es, por tanto, el de mediar las dos exigencias que constituyen el presupuesto de la renovada filosofía de la vida buena que se quiere constituir, el perspectivismo del punto de partida de la investigación sobre el bien y el valor ético de la elección.

## 2. CRÍTICA A LA METAFÍSICA Y A LA ONTOLOGÍA

«La ética de la *buena vida* –escribe Theunissen– debe fundarse sobre una filosofía que es más fundamental que aquella del bien; inmediatamente sobre aquella filosofía que en un tiempo era llamada *antropología* [...] y mediatamente sobre la *ontología* en cuanto doctrina del *ser* en la configuración particular de la *vida*»<sup>19</sup>.

La vía filosófica sugerida por Theunissen no parece fácil de seguir a quien intenta hoy reformular una teoría individual del bien. Para encaminarse con resultado en aquella vía es de hecho necesario proveerse preliminarmente de una *antropología* que se constituya sobre una *ontología de la vida* en disposición de asumir la función de horizonte normativo del actuar individual. Son instrumentos filosóficos de sabor *antiguo* aquellos que nos vienen indicados y que vienen propuestos de nuevo como todavía hoy utilizables. Y esto por parte de un filósofo que, ciertamente, se ha aproximado al estudio de Parménides, pero cuyo camino filosófico ha tomado la iniciativa de Heidegger y Kierkegaard<sup>20</sup>. ¿Qué *antropología* y qué *ontología* de la vida pueden todavía constituirse tras la crítica a la metafísica de Nietzsche y de Heidegger, crítica que no puede ciertamente ser olvidada, cuando se quiere

identificar el origen de la definición del valor en una ética de la *buena vida* que se debe constituir sobre una filosofía más *fundamental* que aquella del bien?

El carácter específico de la experiencia individual que constituye la base de la investigación filosófica en torno al bien ha sido articulado en toda su radicalidad por Nietzsche. El disolverse de la unidad del sentido del mundo y del sí mismo que la *muerte de Dios* se ha dejado tras la espalda pone al individuo singular en confrontación con el fenómeno de la *fragmentariedad* y *casualidad* de su singular existencia y del mundo. Tras la *muerte violenta* de Dios, según Nietzsche, el sí mismo ha sobrevivido como fragmentario acaecer de momentos *horriblemente casuales* y *enigmáticos*, pero dotados en sí mismo de valor. Nietzsche ha individualizado el significado tremendo y, en conjunto, liberador de las consecuencias que la muerte de Dios ha tenido para el individuo. El valor del momento considerado en sí mismo para su significado; la pérdida de su necesario transcendimiento lograda con la aceptación de la plena responsabilidad para todo instante de la vida; el amor por sí mismo y el empeño en la vida necesario a fin de que *no se desee más alguna otra cosa que esta última eterna sensación*<sup>21</sup>. La tarea de definir el bien, si se toma la iniciativa de la experiencia individual de un sí mismo devenido casual y enigmática fragmentariedad en un mundo también él casual y fragmentario, requiere para ser absuelto que se *re-componga en uno* lo que es fragmentario, que se proyecte individualmente una *forma* de unidad del propio sí mismo en relación al mundo en cuanto *interpretación* dotada de sentido y de valor. El problema con el cual cada uno debe *directa o indirectamente* enfrentarse para definir el sentido del valor de la propia vida puede, también, ser así reformulado. *¿Cómo se puede reconstruir una comprensión unitaria –dotada individualmente de sentido y de valor– del acaecer de los múltiples momentos en los cuales la unidad de la vida individual y del mundo se ha des-compuesto tras la muerte de Dios?*<sup>22</sup>. *¿Cómo puede un individuo resolver esta tarea si toda referencia objetiva está siendo perdida liberándolo y, simultáneamente, abandonándolo a la necesidad de encontrar en sí mismo y desde sí mismo –sin referencias externas válidas– el significado del enigma de su ser y del mundo y el valor de su vida?* Y ulteriormente. *¿Qué relaciones subsisten entre el autocomprenderse a través del cual se buscan las respuestas a aquellos interrogantes y la reflexión del individuo en torno al bien?*<sup>23</sup>

La tarea de disolver el enigma de la existencia individual devenida fragmentaria y casual puede ser resuelta a través de la elaboración del *proyecto de una forma* de comprensión de sí con la cual el sí mismo interpreta individualmente su *ser* como arquitectónica de los acontecimientos singulares *dotados en sí* de valor. La *autocomprensión* opera como elemento ordenador de la multiplicidad del acaecer individual y deviene el instrumento a través del cual cada uno determina positivamente para sí una ancha zona de validez y un orden individual del múltiple bien. El *orden* de los acontecimientos en los que consiste el *ser* del sí mismo para poseer valor para el individuo no tiene el carácter del orden que puede constituirse a través de la utilización de los criterios universales y necesarios dotados por la *razón pura*. Ello tiene valor para el individuo si se arriesga a ser pensado como un orden *auténtico* en el significado que la autenticidad ha asumido en el interior del horizonte de la comprensión del valor abierto por la liberadora *diagnosis* de Nietzsche.

Reconstruir el acontecer múltiple en cuanto *experiencia individual unitaria dotada de valor*, ha llegado a ser, sin embargo, algo extremadamente problemático si de la *diagnosis* de Nietzsche se tiene radicalmente en cuenta todas las consecuencias que de ella derivan<sup>24</sup>.

Nietzsche, es sabido, asignaba a la imaginación del poeta la tarea de *recomponer en uno* los fragmentos horriblemente casuales de la experiencia des-compuesta. El comprender, de hecho, podía sólo ocultar y dejar perdido el elemento en el cual el valor se ha consolidado, el momento absolutamente individual, haciendo emerger más bien lo que es común<sup>25</sup>. Para Nietzsche no es una forma del comprender para poder resolver el problema de articular una interpretación individual y dotada de sentido de la vida que la crítica a los ideales ha revelado como enigmática y, simultáneamente, dotada de valor propio en su fragmentaria casualidad. La *comprensión* constitutiva del ser del sí mismo, para tener un valor auténtico para el individuo, debe entonces utilizar positivamente, sin transcendencias, el significado del valor que se ha consolidado en el acontecer del instante<sup>26</sup>. El conservarse del perspectivismo de la mirada individual sobre el mundo, del significado del acontecer del instante, ha devenido el *criterio* que debe operar positivamente, para enjuiciar el valor *de la comprensión del orden arquitectónico del acontecer individual* en el que la *vida buena* consiste<sup>27</sup>. Una teoría de la *vida buena* que se constituya sobre el fundamento de una *interpretación auténtica del ser del sí mismo* requiere, por consiguiente, la utilización de una *forma del comprender*— y de un lenguaje en condiciones de articularla— que permita asumir la tarea de encontrar un *modelo de orden arquitectónico de la multiplicidad fragmentaria y horriblemente casual del acontecer singular*, resolviendo el enigma y dotándolo de un sentido, a través de la articulación de aquello que Nietzsche ha definido como su carácter ilimitadamente individual<sup>28</sup>.

¿Qué *forma de comprensión* y qué lenguaje permiten *unir conjuntamente* lo múltiple del acontecer y *redimir* su casualidad y fragmentariedad, proporcionando, así, *sentido* al enigma de la vida individual sin trascender el carácter *ilimitadamente individual* del actuar en el cual el valor se ha consolidado?<sup>29</sup>

Mi tesis es que de la *Ciencia Nueva* de Giambattista Vico es posible extraer el modelo de una forma del comprender (una *metafísica*) y una teoría del lenguaje (una *lógica*) que permiten articular el *significado individual* de la experiencia de la fragmentariedad y casualidad de la vida que la interpretación debe ordenar<sup>30</sup>. Refiriendo a tiempos y lugares lejanísimos en los cuales los hombres con grandes y desproporcionados cuerpos *todavía no sabían abstraer el género inteligible*, G. Vico narra cómo ellos para resolver el problema del comprender la diversidad, multiplicidad y variedad de su experiencia, devenida riquísima, inventaron las *alegorías poéticas* y un lenguaje adaptado para articularlas, lenguaje que Vico *herméticamente* ha definido como *diversiloquio*<sup>31</sup>. ¿Cuáles son los caracteres de esta metafísica poética y del evocativo lenguaje que tiene la tarea de articularla? ¿A qué interpretación del *ser* de sí mismo y del mundo permite acceder una *ontología individual de la vida* entendida como *alegoría poético-fantástica* del acontecer individual fragmentario y casual articulada como *diversiloquio*? ¿Cómo *opera* la fantasía poética que se articula como *diversiloquio* constituyendo formas múltiples de unidad del acaecer irreductiblemente múltiple y en sí privado de orden válido?

El universal *fantástico* conjuga la unidad de lo múltiple a través del uso de una estructura lógica que no funciona subsumiendo el particular bajo la regla por siempre dada. El *diversiloquio poético* que articula el universal fantástico, según Vico es *inventado* para resolver el caos de una experiencia devenida tan variada que requiere la individuación de un proyecto de orden<sup>32</sup>. La orientación producto del operar de la fantasía poética para resolver el *enigma* de la multiplicidad en sí privada de orden del acontecer *fragmentario* y *casual* no se realiza a través de un proceso que concreta lo idéntico y elimina las diferencias específi-

cas de la variedad múltiple de la cual el orden se origina. A la base del *diversiloquio* hay allí una estructura lógica que liga lo diverso por medio del *ingenio* y *crea* nexos en lo múltiple nuevos e inusuales<sup>33</sup>. La estructura lógica que regula la ligazón de los términos por medio de un *medio* es, en el proceso que conduce a la creación del universal fantástico, similar al del silogismo. El *medio* que liga los *extremos* es, no obstante, diverso de aquel que permite ligar los extremos en el silogismo propiamente dicho. Vico en el *De antiquissima* lo llama *argumentum*, término que hace derivar *ingeniosamente* de *argumen*<sup>34</sup>. A diferencia de cuanto adviene en el silogismo, que, como dice Vico, *trae desde el seno de un género alguna cosa específica que está comprendida en el género mismo* y, por tanto, demuestra necesariamente pero no permite encontrar nada nuevo respecto a lo que ya estaba contenido en la definición de los términos que vienen conectados, aquí el término *medio*, el *argumentum*, *debe ser hallado con argumen* y permite ligar extremos entre ellos muy diversos a través de la *analogía* que encuentra lo que en lo diferente es similar sin cambiar el valor de su diferencia, sin falsificar lo que es diferente transformándolo en lo igual<sup>35</sup>.

El ingenio que inventa la forma es la *facultad* de *re-encontrar cosas nuevas*<sup>36</sup>. La forma *nueva* de la unidad *poéticamente* generada con el *ingenio* debe, de hecho, tener en cuenta eminentemente la individualidad de las imágenes diferentes que *com-prende* teniendo, por tanto, *memoria* del origen. El resultado del procedimiento dirigido a inventar el orden *operativo* en lo múltiple privado en sí de regla, justo porque no es un universal que fija lo igual en lo múltiple haciendo comparecer lo diferente sino que conjuga, manteniéndolos el uno afianzado al otro, lo *símil* y lo diferente, es una unidad que, aunque puede liberar el fragmento y el caso, no los oculta haciéndolos desaparecer. El *diversiloquio poético-fantástico* ordena sin fijar sus resultados en *índices* que ponen reparos a la posibilidad que lo múltiple diferente, de lo cual representa un intento de organización, pueda ser también conectado de otro modo a través del reencuentro de nuevas semejanzas que permiten nuevas intenciones ingeniosas en condiciones de poner en *discusión*, por medio de la individualización de un nuevo *medio* (*argumentum*), la conexión de lo diverso ya encontrada. La *com-prensión poético-fantástica*, articulada a través del lenguaje que Vico dice haber sido propio de los héroes, se constituye por tanto como un unir conjuntamente lo diferente a través de una lógica a cuya base hay ahí un tipo de inducción que ha sido llamada *inducción de lo símil*<sup>37</sup>. El *universal* del género fantástico imaginado como *sím-bolo* necesita, para ser representado, de la facultad de *re-encontrar* lo *nuevo* a través de la individualización ingeniosa de semejanza entre elementos diferentes; es, por tanto, eminentemente *singular* y ha sido ya a menudo parangonado al juicio estético kantiano en cuanto como el juicio estético viene formulado sin la utilización de una categoría que sustituye por medio del juicio<sup>38</sup>.

El *diversiloquio* de los héroes-poetas posee también otro carácter que en este contexto filosófico es de gran interés, carácter que le permite articular aquello que la filosofía analítica del lenguaje llama la *cualidad* individual de los estados mentales o, si se utiliza el lenguaje de la *Filosofía de la vida* (*Lebensphilosophie*), el carácter subjetivo del *Vivir* (*Erleben*)<sup>39</sup>. El *diversiloquio*, el lenguaje alegórico de las mitologías «[...] viene definido *diversiloquium*, en cuanto, con identidad [...] de predicabilidad» articula «las diversas especies o los diversos individuos comprendidos bajo esos géneros»<sup>40</sup>. Los predicados usados en el *diversiloquio* no son *nombres* o índices fijos que se usan para definir una *cualidad*. Lo que define una *cualidad* con una *identidad de predicabilidad* son *alegorías* o mejor



mitologías<sup>41</sup>, y esto son narraciones. Aquí la identidad de predicabilidad no indica, por consiguiente, la univocidad semántica de un nombre usado como índice fijo sino, al contrario, la capacidad de una serie de frases ordenadas en una narración individual, de «tener una *significación unívoca*, comprendiendo una *razón común*»<sup>42</sup>. El mito, usado en el *diversiloquio* para definir una *cualidad*, en cuanto es una *narración*, por un aparte tiene la posibilidad de ser comprendida porque, justo, tiene una *significación unívoca* y por otra, en cuanto es una narración (un conjunto de frases ordenadas individualmente por quien habla), permite a quien habla proporcionar a quien escucha una interpretación individual de lo que el hablante conecta creando el orden en lo múltiple, orden del cual en la narración debe dar *razón*.

También la metáfora, como el mito usado en su función predicativa, tiene la capacidad de articular lo que es específicamente individual. Lo que determina su carácter y permite a la metáfora reemplazar de forma unificadora un múltiple-diferente es la individuación de una *particular y sensible* asumido *sim-bólicamente* como transporte para *significar* el todo<sup>43</sup>. La metáfora –afirma Grassi– «expresa lo que está más allá de la capacidad de comprensión de la lógica tradicional: lo concreto y lo particular (*«individuum ineffabile»*)»<sup>44</sup>. Las metáforas son el instrumento a través de los cuales los gigantes, hijuelos de la tierra, comprenden no sólo el mundo sino también a sí mismos. Respecto a la comprensión objetiva que coliga los eventos a través de una conexión causal, la comprensión metafórica temporaliza el sí mismo y el ser en cuanto expresa el significado de un suceso o de una serie de sucesos para un individuo en un tiempo determinado. Ha sido Grassi quien ha religado la teoría viquiana de la metáfora con la concepción de la consciencia como *autotemporalización* elaborada por Medard Boss y mostrado cómo a través de la creación de la metáfora, y por consiguiente a través del uso de la fantasía y del ingenio, el individuo singular constituye y articula una realidad otra respecto a aquella mediada por los sentidos. Ella es «el instrumento necesario y apropiado para la realización del acto existencial del ser ahí humano (*Dasein*)»<sup>45</sup>. El *individuum ineffabile* tiene en el *diversiloquio* su lenguaje, un lenguaje que le permite articular su *ser* en cuanto interpretación auténtica de sí y del mundo, en cuanto proyecto dotado de un sentido y un valor individual.

¿Cuál es el *criterio* de verdad al que debe atenerse la *invención ingeniosa* que permite el actuar de la *praxis meta-fórica*? El mundo de la metáfora, de la poesía, de la fantasía y del símbolo es para Vico el mundo de la *filología* cuyo *estatuto* no es la *verdad* sino la *certeza*. La relación entre filosofía (*verdadero*) y filología (*cierto*) es para Vico una relación en la cual la filosofía debe *cerciorarse* instituyendo una ligazón positiva con lo *cierto* y la filología *verificarse* instituyendo un nexo positivo con lo *verdadero*. El riesgo, dice Vico, es sin embargo para ambas *quedarse a medias*<sup>46</sup>. Vico no consideraba que la *interpretación* (*Auslegung*) de lo verdadero de siempre existente –el verificarse de lo cierto de la interpretación– podría ser pensada como un proceso que recaba nuestro saber de la metafísica de la mente por medio de un proceso de deducción, y, por consiguiente, por medio de juicios que implicarían la *cantidad lógica*. El *diversiloquio*, el lenguaje de los héroes-poetas, descrito por Vico interpreta prospectivamente e individualmente los principios eternos y siempre iguales –*la metafísica de la mente*–, luego entonces la presupone. Para nosotros hoy es la condición de fragmentación y casualidad de la experiencia individual de sí y del mundo, con la que cada uno se enfrenta y a la que quiere encontrar un sentido auténtico, el punto de par-

tida de la interpretación que no se *verifica*, por consiguiente, y no puede *verificarse* a través de la relación con lo *verdadero* siempre igual<sup>47</sup>.

El espacio en el cual la filología se *verifica* es para Vico el del *sentido común* que individualiza como el *criterio* regulativo de la *invención ingeniosa* y, por consiguiente, como la sede en la que lo verdadero media con lo cierto<sup>48</sup>. El ámbito de lo que es *común*, es indicado por Vico como el lugar en el que se definen los confines del inventar *poético-fantástico*, confines señalados por la capacidad de individualizar nexos por parte de los *humanos*. El amplio espacio de lo múltiple y variado que la idea de *humano* comprende es el que, Vico individualiza a través de una *ingeniosa invención* etimológica. Los *humanos* son los hijos de la tierra, aquellos que no vagan ya privados de memoria en la selva, aquellos que, enterrando a sus muertos, se han *humanizado* y, conservando la *memoria* de los padres muertos y *enterrados*, mantienen –no siendo ya errantes privados de memoria– una relación con su origen, la tierra<sup>49</sup>. Prospectiva e individualmente la fantasía *poético-ingeniosa* de los *humanos* –que sigue las reglas de la *tópica sensible*– ordena la multiplicidad casual y fragmentaria, articulando su complejidad a través de un *diversiloquio* que elabora proyectos de sentido usando una lógica cuyo carácter más propio es el de unificar sin olvidar el origen múltiple que ordena<sup>50</sup>.

El *universal cierto*, el que se constituye a través de la *inducción analógica* o *inducción de lo similar*, encierra en un todo lo que la individualidad múltiple y diferente de la desmedida fantasía poética de los hijuelos de la tierra puede producir mediante la invención ingeniosa de formas de unificación que para constituirse no deben *seleccionar* y *expulsar* de la zona del valor lo que no puede ser tomado igual para ser subsumido bajo una regla común. La *verdad* que lo *cierto* producido por la fantasía de los gigantes, fantasía que *ingeniosamente* ordena el caos –*designando* por medio de la invención *poética* de metáforas, de grupos de frases, de narraciones comunicables– para nosotros hoy que formulamos las interpretaciones subjetivamente determinadas del sentido de nuestra vida no es definible por la relación de nuestra interpretación de los sentido con la verdad siempre dada. La *verdad* de nuestro singular interpretar la fragmentariedad de nuestro sí mismo y del mundo apoya sus criterios mucho más precarios y difícilmente mensurables. La seguridad de la validez de nuestra interpretación no puede venirnos ni de la relación con una verdad que está en el origen ni del fin verdadero que se perfija perseguir. El único lugar en el que lo *cierto* –individualmente articulado por medio del *diversiloquio*– del sentido de nuestra vida puede *verificarse* es en las relaciones con la *estirpe de los hijos de la tierra*, con los gigantes de grandes y desproporcionados cuerpos y de fantasía desmesurada, cuyas mentes como las nuestras están todas *enterradas en los cuerpos*<sup>51</sup>. La *verdad* de las *certezas* que cada uno encuentra singularmente articulándolo con aquel *diversiloquio* individualizante y subjetivo, pero contemporáneamente capaz de ser entendido por los *hijos de la tierra* a causa del carácter *común* de la semántica de sus *definiciones-narraciones*, está entonces toda oculta en su capacidad de convencer a los *humanos* de su sensatez.

Estos caracteres completan el modelo del comprender poético y fantástico, articulado como *diversiloquio*, extremadamente atrayente para la constitución de una interpretación del *ser* del sí mismo que debe sustituir de fundamento ontológico a una antropología post-metafísica a partir de la cual elaborar una renovada ética<sup>52</sup>. El sí mismo que interpreta el propio *ser* comprendiéndose como un universal que se constituye a través de la lógica poética del lenguaje, *genera*, de hecho, a sí mismo como interpretación *cierta*, como interpretación

capaz de individuar el *propium*, instituyendo ingeniosamente relaciones individualmente determinadas en lo múltiple<sup>53</sup>. Lo *cierto*, definido mediante grupos de frases arquitectónicamente ordenadas, articula el significado individual del sentido en un proyecto<sup>54</sup>. El orden que la imaginación *poético-fantástica* instituye en el múltiple acaecer fragmentario y casual, constituyendo de este modo el sentido del propio *ser*, se realiza a través de un *comprender* que es, contemporáneamente, el proyecto de un *hacer*. Este operar conduce a la creación de *formas* de unificación que vienen articuladas como proyectos de unidad de lo múltiple, proyectos de unidad que no ocultan lo diferente por lo que el *ser* de la *forma unitaria* se genera y que en ella viene comprendido<sup>55</sup>.

La *ontología* que constituye el horizonte del bien individual no es una, de ahora en adelante improponible metafísica *objetiva*, sino el resultado de una *interpretación individual del propio sí mismo* que *comprende* su *ser* en cuanto auténtica arquitectónica del múltiple acontecer y la articula con un lenguaje que no dispersa el significado individual del valor que se ha consolidado en el momento. Es así una forma de autocomprensión post-metafísica llamada a fundar el valor del proyecto práctico de un orden arquitectónico del acontecer en el que consiste la *vida buena*. El problema de conservar el perspectivismo radical en el cual la diagnosis de Nietzsche ha individualizado el consolidarse del valor encuentra, sobre la vía filosófica que conduce a elaborar una *ontología de la vida*, por entenderse en cuanto *interpretación poética-fantástica* del acontecer múltiple, articulada mediante el lenguaje poético, una solución que me parece consistente. Pensada como *hermenéutica del sí mismo*, la ontología de la vida no trasciende el perspectivismo y se constituye sin trascender la *ilimitada individualidad* del actuar singular, elaborando el proyecto de un hacer cuyo valor *cierto* es articulado por el *diversiloquio* en cuanto *universal fantástico* y cuya *verdad puede* –pero no debe necesariamente– ser re-conocida por el *sentido común* de los *hijos de la tierra*.

[Trad. del italiano por Miguel A. Pastor Pérez]

## NOTAS

1. H. KRAEMER, *Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik*, Amsterdam 1983. Kraemer ha dedicado al problema un importante volumen con el significativo título de *Integrative Ethik* (véase H. Kraemer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M., 1992).

2. Ha sido en particular Michael Sandel el primero en formular los argumentos de esta crítica a la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. Véase: M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982 (trad. it.: Milano, 1995) y J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971 (trad. it.: Milano, 1982). Gran parte de los ulteriores desarrollos de las teorías de Rawls representan una respuesta a las críticas que contra su teoría han sido elaboradas por los comunitaristas. Para las ulteriores posiciones de Rawls véase J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993 (trad. it.: Milano, 1994).

3. En el contexto teórico abierto por el horizonte de la individuación de lo justo el bien individual es encontrado a través de un análisis crítico de lo que factualmente queremos conducir a través de la utilización del criterio de validez proporcionado por la justificación pública. Sobre ello véase: R. DWORKIN - S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, Bari, 1996. En el volumen de Dworkin y Maffettone se pueden también encontrar referencias bibliográficas sobre el argumento, demasiado amplias, sin embargo, como para ser aquí referidas. Véase también S. MAFFETTONE, *Il valore della vita*, Milano, 1988.

4. Véase: E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Bari, 1992.

5. En 1960 era publicado, de hecho, *Wahrheit und Methode* (HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960 [trad. it.: 1972]). Para una reconstrucción del articulado camino que la adquisición del pensamiento aristotélico ha recorrido también antes de Gadamer en la cultura filosófica del diecinueve véase, ya citado, E. Berti, 1992.

6. Para un panorama de las posiciones neoaristotélicas en Alemania véase M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* I y II, Freiburg, 1972 y 1974. Sobre el comunitarismo americano veáanse: A. HONNETH,

*Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M. / NY, 1992 y A. FERRARA, *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, 1992.

7. Si la ética deontológica constituía *el valor* sobre la adquisición por parte de los individuos de la capacidad metafóricamente representable a través del acto de volver la espalda a las opiniones particulares sobre el bien, la ética que, contraponiéndose a la ética universalista, habría debido constituir *el valor* sobre las opiniones particulares en torno al bien parecía necesariamente condenada a ser articulada en cuanto ética particularista. Estos han sido en parte los éxitos filosóficos del nearistotelismo alemán y todavía más del comunitarismo americano.

8. La identificación de la ética aristotélica con una ética particularista no está separada por mí. Sobre esto véase: VANNA GESSA-KUROTSCHKA, «Il bene acquistabile per l'uomo. Una teoria non relativista della buona deliberazione. *Filosofia e questioni pubbliche*, 1, 1998, pp. 45-59. El problema, que en este lugar no afrontaré, ha sido autorizadamente tratado ya desde fines de los años setenta por Otfried Höffe en Alemania y por Enrico Berti en Italia. Véase: O. HÖFFE, «Ethik als praktische Philosophie. Die Begründung durch Aristoteles», in *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M., 1979 y *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M., 1979; E. BERTI, «Ancient Greek Dialectic as Expression of Thought and Speech», *Journal of History of Ideas*, 39, 1978, pp. 347-370 y, en particular, *Le vie della ragione*, Bologna, 1987. Por último, Martha Nussbaum, en un ambiente filosófico anglo-americano ha reinterpretado, primero en los años ochenta, pero también más autorizadamente en los años noventa, el esencialismo aristotélico y elaborado una *teoría fuerte y vaga del bien*. Véase: M.C. NUSSBAUM, «Aristotelian social Democracy», in R.B. DOUGLASS, G.M. MARA, H.S. RICHARDSON (ed.), *Liberalism and the Good*, New York, 1990; «Human Capabilities, Female Human Beings», *Political Theory*, 1992; «Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus», in BRUMLIK-BRUNKHORST 1993, pp. 323-363; «Tragische Konflikte und wohlgeordnete Gesellschaft», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1996, pp. 135-149. En el volumen *The Quality of Life* (a cargo de M.C. NUSSBAUM-A. SEN, Oxford, 1993) son recogidas, junto a otras, una serie de posiciones esencialistas diversamente formuladas que se constituyen retomando el aristotelismo y uniendo los resultados universalistas.

9. Véase I. KANT, *Kritik des Urtheilskraft, Kants Werke, Akademie Ausgabe*, Band V, Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 165-485; véase en particular la *Einleitung*, pp. 170-179.

Presupuesto de las reflexiones en torno a la ética individual en estos últimos diez años es la crítica a partir de la cual desde fines de los años setenta, ora en el ámbito filosófico lingüístico anglo-americano ora en el ámbito lingüístico alemán, ha sido subsumida la *moral pura* de Kant. Véanse en particular: B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, London, 1972; E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1983; A. WELLMER, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und die Diskursethik*, Frankfurt a.M., 1986; CH. TAYLOR, *The Sources of the Self The Making of Modern Identity*, Cambridge Mass., 1989 (trad. it.: Milano, 1993).

10. Véase B. WILLIAMS, 1972 cit.

11. La crítica que, interpretando el punto de vista del sí mismo auténtico, ha elaborado el comunitarismo conduce en cambio a la adquisición de la individualidad en lugares lejanos de la escisión, en lugares en los cuales los caracteres que expresan el *ser* de la persona reproducen inmediatamente y unívocamente los caracteres de la praxis intersubjetiva en los cuales se pierde también el eco del *sentido común* que articula la necesidad del enfrentamiento con la conflictualidad moral creciente que caracteriza nuestra época. Véase sobre esto A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Indiana), 1981, segunda edición 1984 (trad. it.: Milano, 1988); y SANDEL, 1982. Sobre esto véase V. GESSA-KUROTSCHKA, *Alisdair MacIntyre: La vita buona e i principi*, Napoli, 1995.

12. Véase TAYLOR, 1989.

13. Véase WELLMER, 1986. Otro tanto importante en estos años ha sido la crítica a Kant interna al kantismo de E. Tugendhat. Véase E. TUGENDHAT, 1983. Sobre ello véase V. GESSA-KUROTSCHKA, *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, Liguori-Napoli, 1999.

14. La crítica a la arquitectónica de las obligaciones elaborada por Kant ha abierto también el campo de investigación en torno a la re-definición de lo justo. Por citar solamente algunos de los estudiosos entre los más significativos se recuerda aquí en el ámbito lingüístico anglosajón a John Rawls, pero también a Thomas Nagel, Ronald Dworkin y Joseph Raz, y en Alemania en particular a Jürgen Habermas. Véanse: J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993 (trad. it.: Milano, 1994); T. NAGEL, *Mortal Questions*, New York, 1979 (trad. it.: Milano, 1986), *The View from Nowhere*, Oxford, 1986 (trad. it.: Milano, 1988), *Equality and Partiality*, Oxford, 1991 (trad. it.: Milano, 1994); R. DWORKIN, *Law's Empire*, London, 1986 (trad. it.: Milano, 1988), *Foundations of Liberal Equality*, The Tanner Lectures of Human Values, vol. VIII, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, «Liberal Community», *California Law Review*, 77, 1989, pp. 479-504 (trad. it.: in FERRARA, 1993). J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, *Ethics in the Public Domain*, Oxford, 1994; J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a.M., 1992. En Italia véase en particular DWORKIN - MAFFETTONE, 1996.

15. Volveré sobre esto en las páginas que siguen.

16. No puedo en este lugar profundizar posteriormente en el problema de las relaciones entre la tradición de la filosofía práctica que remite a Aristoteles y aquella que ha sido iniciada por Kant. Entre estas dos tradiciones hay una continuidad profunda no interrumpida por el trascendentalismo que ha representado el instrumento teórico elaborado por Kant para defender el valor ético encapsulado en la filosofía práctica tradicional y puesto fuertemente en peligro por el escepticismo moral. Sobre esto véase V. GESSA-KUROTSCHKA, *Il desiderio e il bene. Sulle origini della moderna filosofia pratica in Germania*, Milano, 1996.

17. He hecho referencia ya a la posición de Dworkin e Maffettone. Maffettone ha vuelto a afrontar el problema en el volumen de Mondadori *Il valore della vita* recientemente publicado. En este lugar Maffettone vuelve a exponer aquella que llama una *teoría de la elección crítica* (MAFFETTONE, 1998, cit., pp. 127-167). Aún participando del intento de Dworkin y Maffettone de pensar la ética individual y la ética pública como esferas separadas pero continuas, lo que no me convence en la teoría de la elección crítica es que los *criterios* de la elección –aquello que hace *crítica* la elección diferenciándola de la elección solo *factual* y, por tanto, no justificada respecto al valor– se constituyen sobre la base de las exigencias puestas en la esfera pública. Para Dworkin de hecho se trata de hacer funcionar mecanismos de elección que los individuos educados dentro de una cultura política liberal automáticamente utilizan (DWORKIN - MAFFETTONE, 1996 cit.). Para Maffettone es por el contrario el criterio de la justificabilidad pública –vale lo que yo quiero y los otros no pueden rechazar aceptar– lo que permite el constituirse del concepto de bien individual. El valor de la vida quiere ser aquí justificado a partir de la vida y no de lo que puede ser justificado públicamente. Que sucesivamente lo que para el individuo tiene valor deba ser de nuevo puesto en relación *críticamente* con lo que públicamente puede ser justificado no atañe en mi opinión a la necesidad de seguir preliminarmente el camino aquí indicado para definir el bien individual.

18. Véase H. STEINFATH, *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt a.M., 1998.

19. Véase M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main, 1991, p. 34. Dentro de las actuales discusiones filosóficas Ursula Wolf sostiene la tesis de que la cuestión de la *vida buena* es central para la filosofía en general y no sólo para la Ética. Ursula Wolf ha distinguido los planos diversos en los cuales el problema del bien ha sido puesto tomando como punto de partida las muchas preferencias individuales. Las teorías éticas vienen ordenadas en una escala que partiendo del utilitarismo, pasando a través de la teoría crítica del valor y las teorías éticas que ponen el problema del bien sobre la base de una interpretación de la identidad compleja de la persona, llega a definir el nivel ontológico como lo más alto en que poner el problema filosófico de la *vida buena*. El nivel de la investigación filosófica en el cual se afronta el problema ontológico, el problema de definir el ser del hombre en relación al ser del mundo, no viene indicado por Ursula Wolf como un plano de la investigación filosófica en el cual directamente se ponen problemas éticos. La investigación ética es más tarde colocada en aquella dimensión en la cual cada uno individualmente intenta definir las elecciones que caracterizan su vida personal en el horizonte de la definición de la persona que se quiere ser. Este ámbito de la investigación filosófica, que para Ursula Wolf es el específico de la investigación ética, no identificándose, no obstante, con el específicamente filosófico –que pone, por el contrario, en general el problema del sentido del ser del hombre en el mundo en una perspectiva que es la de la primera persona singular (dice Ursula Wolf)– está a ello ligado. Una de las tareas que Ursula Wolf asigna a la Ética filosófica es justo la de concretar las conexiones entre dimensiones propiamente filosóficas de la investigación en torno al sentido y ética filosófica. Véase por último U. WOLF, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben. Ueber das gute Leben im nachmetaphysischen Zeitalter*, Hamburg, 1999. Véase también M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M., 1991. Theunissen sugiere la idea de una renovada ontología de la vida como horizonte de la filosofía de la *vida buena*. También Martha Ch. Nussbaum, aunque en el ámbito anglo-sajón no es ciertamente la única, religándose al esencialismo aristotélico, propone un horizonte ontológico del bien. Véanse de M. Ch. Nussbaum los títulos ya citados.

20. Theunissen describe su camino filosófico en la *Abschiedsvorlesung* habida el 19 de junio de 1998 en la Universidad Libre de Berlín. Véase M. THEUNISSEN, «Philosophie und Philosophiegeschichte. Rueckblick eines Lehrers», *Deutsche Zeitschrift fuer die Philosophische Forschung*, 5, 1998, pp. 849-861.

21. El *sigilo* que indica el cambio habido es aquello que permite pensar como *divino* el repetirse del valor del momento y que por tanto no requiere más su trascendencia. Véase: F. NIETZSCHE, *Die froeliche Wissenschaft*, Kritische Gesamtausgabe, Fuenfte Abteilung, vol. II, Berlin-New York, 1973, pp. 250-251 (trad. it.: *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano-Adelphi, 1993, pp. 248-49). [Citado de ahora en adelante como *FWGS* y número de página].

22. En torno al contenido de la conciencia fuera de los abismos inciertos de la introspección era originariamente central en el proyecto de la filosofía analítica del lenguaje. Definir el contenido intencional de la conciencia a través de análisis proposicionales prometía resultados más fiables que aquellos a los que venían unidos, con movimientos y metas diferentes, la *Lebensphilosophie*, la fenomenología y el existencialismo (en suma, lo que con una afortunada fórmula viene indicado como «filosofía continental»). Si los conceptos son entidades lingüísticas articuladas en expresiones predicativas y si tener un concepto significa saberlo usar con competencia para elaborar frases dotadas intersubjetivamente de sentido, el análisis de un concepto se identifica con el análisis de las reglas de su uso lingüístico. La reflexión en torno a la autoconsciencia y a la subjetividad se ha desarrollado en el ámbito anglosajón a partir de este asunto que, notoria-

mente, ha puesto 'fuera de juego' cualquier búsqueda en torno al *sentido del ser*. Las investigaciones de HECTOR-NEN CASTANETA («He': A Study on the Logic of Self-consciousness», *Ratio*, 8, 1966, pp. 130-157), RODERICK CHISHOLM (*The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton, 1981), SYDNEY SHOEMAKER (*Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, 1963), ELISABETH ANSCOMBE («The First Person», in *Collected Philosophical Papers*, Oxford, 1981, vol. II, pp. 21-36), SAUL KRIPKE («Identity and Necessity», in M.K. MUNITZ, *Identity and Individuation*, NY 1971, pp. 135-164) y THOMAS NAGEL («What Is It Like to be a Bat?», *Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 434-450, y, del mismo, «The Objektive Self», en *Knowledge and Mind: Essays in Honor of Norman Malcolm*, a cargo de C. Ginet y S. Shoemaker, Ithaca, 1983, pp. 211-232) –por citar sólo algunas importantes participaciones–, profundizando el asunto de partida de la filosofía analítica del lenguaje han afirmado a.) el primado de la auto-referencia respecto a cualquier otro contenido de la consciencia; b.) la no falibilidad/no-verificabilidad de la certeza de sí que caracteriza la autoconsciencia; c.) la insuficiencia del acceso proposicional a los estados de consciencia para articular su significado específicamente individual. A la cualidad subjetiva de los estados de consciencia, a los cuales, se dedica ahora una atención que, al menos por algunos, parece poner en evidencia la insuficiencia de las respuestas que a través de las descripciones del lenguaje se encuentran para resolver este problema. Davidson ha hablado directamente de una renovación del *mito de la individualidad*. Véanse: D. DAVIDSON, «First Person Authority», *Dialectica*, 38, 1984, pp. 101-111 y, del mismo, «Knowing One's Own Mind», *Proceeding and Adresses of the American Philosophical Association* LX, pp. 441-458.

En el ámbito alemán el problema de la autoconsciencia ha sido afrontado con autoridad por Ernst Tugendhat (E. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M., 1979). Tugendhat retiene que las paradojas de la filosofía de la subjetividad a las que la filosofía de Fichte llega y de las que parten las reflexiones de Tugendhat en torno a la autoconsciencia, pueden ser superadas adoptando el paradigma lingüístico. El modelo teórico que articula la estructura de la autoconsciencia no es por tanto «yo sé p» sino «yo sé que p». El mérito de Tugendhat ha sido el de poner en relación la filosofía analítica del lenguaje y el existencialismo abriendo así el camino a otras fructíferas investigaciones. M. FRANK (*Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a.M., 1986) critica las salidas a las que la reflexión de la primera filosofía analítica en torno a la autoconsciencia ha llegado y también, en parte, Tugendhat. Unifica la posición de Strawson (P. STRAWSON, *Individuals*, London, 1957) y la de Tugendhat. Según Frank tanto Strawson como Tugendhat en sus teorías de la autoconsciencia no llegan a explicar la estructura *temporal* de la individualidad. La persona física definida a través de los predicados que ella sabe propios y que los otros le atribuyen observándola –tanto para Strawson como para Tugendhat la persona define el individuo singular– no agota según Frank el carácter específico de la individualidad. Temporalidad significa capacidad del individuo de autoproyectar el propio sentido y, por tanto, de interpretar creativamente cada vez aquellos predicados que definen la persona singular y que por el contrario para Strawson y Tugendhat son constantes semánticas que reúnen a la primera y la tercera persona. Frank propone una concepción hermenéutica de la individualidad que, remitiéndose directamente a la hermenéutica de Schleiermacher, se confronta sin embargo positivamente, aunque también críticamente, con los resultados a los que la filosofía analítica ha llegado. De Frank veanse también: M. FRANK, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a.M., 1991 (véase en particular el *Nachwort* de Frank de las páginas 415-599) y, editado por Manfred Frank, la colección de ensayos *Analytischen Theorien des Bewusstseins*, Frankfurt a.M., 1996.

Véase sobre esto también en Ursula Wolf (U. WOLF, «Was es heisst, sein Leben zu leben», *Philosophische Rundschau*, 33, 1986, pp. 242-265). «El singular viviente *Erlebnis* –dice Ursula Wolf a este propósito– se coloca en el horizonte de mi particular situación de vida, que codetermina el tipo de vivencia *Erlebnis* que yo tengo y que [...] no es directamente y explícitamente comunicable y también para mí no es directamente y explícitamente comprensible». El predicado que articula el estado de consciencia de una persona necesita ser interpretado. En esta misma dirección me parece que es comprensible el intento de Schnaedelbach (H. SCHNAEDELBACH, «...dass p. Ueber Intentionalität und Sprache», *Allgemeine Zeitschrift fuer Philosophie*, 22, 1997, pp. 223-244) de mediar en la perspectiva lingüística desde el interior de la más tradicional filosofía de la intencionalidad reinterpretada a través del recurso tanto a la teoría del lenguaje de Herder como a través de la teoría de las formas simbólicas de Cassirer. Schnaedelbach afirma que el contenido intencional de la autoconsciencia no debe ser pensado como articulable sólo a través del lenguaje natural. Se añaden (en particular pp. 237-39) las referencias a la semiótica de Pierce utilizada por Schnaedelbach para prolongar el contenido intencional de la conciencia al universo de la representación simbólica. No podemos 'entender' sin representar simbólicamente aquello que 'entendemos'. El medio a través del cual se articula la representación simbólica no es entonces para Schnaedelbach solamente el lenguaje natural (p. 243).

Los desarrollos de la discusión en torno a la estructura de la autoconsciencia, desarrollos que, partiendo del interior de la filosofía analítica, parece sin embargo poner en evidencia los límites de sus asuntos de base (las indicaciones ofrecidas en esta nota no son ciertamente exhaustivas de un debate que en el ámbito anglo-americano es muy amplio y con el que aún debo profundizar la contrastación), poseen una gran relevancia para la posición que deseo sostener. Estos desarrollos ponen efectivamente en evidencia los límites de un modelo explicativo del contenido intencional de la auto-

conciencia que se limita a *describir* su lenguaje y reclaman la atención sobre la cualidad individual de sus estados mentales que no puede ser articulada por el lenguaje proposicional.

23. El filósofo al cual necesariamente se debe hacer referencia si se propone la autocomprensión como horizonte de la ética es J.G. Fichte. La filosofía del sujeto de Fichte ha sido largamente discutida todavía en los años setenta. Dieter Henrich y sus alumnos (véanse al menos: D. HENRICH, *Fichte urspruengliche Einsicht*, Frankfurt a.M., 1967; U. Pothast, *Ueber einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt a.M., 1971 y *Etwas ueber Bewusstsein*, en *Theorie der Subjektivitaet*, editado por K. Cramer, Hans-Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt a.M. 1987; K. CRAMER, «'Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Ruecksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie», in *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, cd. por Hans-Georg Gadamer, Bonn 1974, pp. 537-603) han puesto en evidencia la paradoja —la circularidad— a la que conduce la especulación de Fichte en torno a la subjetividad. Tugendhat (TUGENDHAT, 1979) sostiene que Fichte había confundido, identificando autoconciencia y autodeterminación, la relación epistémica de su propia intimidad con la relación práctica a parte. Tugendhat observa que la autoconciencia epistémica inmediata no es relevante prácticamente, no es por tanto utilizable para responder a la pregunta «¿quién soy yo?» (TUGENDHAT, cit., p. 46). Tugendhat afirma: «Esta pregunta es polisignificativa; ella es relevante pero sólo si es interpretada en el sentido del *gnothi seauton* y en este sentido la autoconciencia epistémica inmediata no ofrece respuesta [...]» (*Ibidem*). Al definir un conocimiento de sí relevante prácticamente no es entonces al conocimiento inmediato de sí a quién se debe referir sino al conocimiento mediato, a aquel conocimiento que tiene una estructura proposicional. Si, no obstante, a la pregunta «¿quién soy yo?» se deben dar respuestas sobre la base del conocimiento mediato de sí pueden encontrarse para ella sólo respuestas que utilizan una semántica homologante y por tanto respuestas no individuales como aquellas que, por el contrario, interesan si ahí se pone la cuestión para encontrar una respuesta que ponga en juego complejamente el sentido del ser. Mi tesis en este trabajo es que autocomprenderse no significa conocerse teóricamente sino que significa autoproyectarse. La comprensión constitutiva del ser del sí mismo, entendida en cuanto arquitectónica individual dotada de valor, se coloca, así, en el *espacio teórico y, conjuntamente, práctico* comprendido entre el sí que se encuentra a sí mismo *factualmente* como multiplicidad privada de un *orden válido*, y el sí que se autocomprende como *auténticamente uno*, como *forma* de un orden unitario y dotado del valor del *acecer singular*.

Sobre ello véase también la posición de Larmore (CH. LARMORE, «Una teoría dell'io, della sua instabilità e della libertà dello spirito», *La società degli individui*, 3, 1998, pp. 5-20. La argumentación de Larmore parte de Fichte y de las críticas de Tugendhat a la filosofía de Fichte. Para Larmore la relación a sí que está implicada en el concepto de «autoconciencia» no es una relación cognoscitiva sino de atestación práctica y de empeño para el futuro. Larmore se religa positivamente a Ricoeur. Véase: P. RICOEUR, *Soi-meme comme un autre*, Paris, 1990. También yo pienso que entre saber de sí entendido como un autocomprenderse y proyección del sentido no hay sino un estrechísimo vínculo.

24. Véase: F. NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra. Em Buch fuer Alle und Keinen*, Kritische Gesamtausgabe, Sechste Abteilung, vol. I, Berlin-New York, 1968 [trad. it.: *Così parlo Zarathustra*, Milano-Adelphi, 1993]. En el conocido aforismo *Sobre la redención* Nietzsche afirma: «Y si mi ojo rehuye del presente hacia el pasado: siempre encuentra él la misma cosa: fragmentos y miembros y horrible casualidad» (p. 161). Y también: «El sentido de todo mi obrar es que yo imagine como un poeta y recomponga en uno lo que es fragmento y enigma y horrible casualidad» (*Zar.* pp. 174-75; trad. it. p. 162).

25. «Como se ve —afirma Nietzsche— mi pensamiento es que la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino sobre todo a lo que en él es naturaleza comunitaria y gregaria; [...] y que en consecuencia cada uno de nosotros, con la mejor voluntad de *comprenderse* a sí mismo del modo más individual posible, de conocerse a sí mismo, para sin embargo quedar objeto de conocimiento tan sólo lo no individual [...]. Que todas nuestras acciones son en el fondo incomparablemente personales, únicas, ilimitadamente individuales, no hay duda de ello; pero apenas las traducimos en la conciencia, *no parece que lo sean más...* Éste es el verdadero fenomenismo y perspectivismo, como yo lo entiendo [...]» (*FW*, pp. 274-5; *GS*, pp. 272-73). El juicio presupone, según Nietzsche, que nos sean casi símiles y, de este modo, quedar iguales casi en sí mismo diferentes, falsificando el carácter ilimitadamente individual del acontecer. La complejidad y variedad de lo real viene oculto por la lógica que opera procesos de universalización a través de la atribución de un predicado igual a sujetos diversos no reconociendo y más bien al contrario introduciendo así en parte el elemento individual y único. En la subsunción de lo individual/único bajo el universal/uniformante se esconde, se expresa, la voluntad de poder. No es por tanto para Nietzsche que a través de la *comprensión* se puede reconstituir auténticamente la unidad del Sí tras la fragmentación debida a la muerte de Dios.

26. La centralidad que aquí asume la tentativa de determinar lo que para el individuo en cuanto tal tiene valor no significa ni que la ética en su complejidad se resuelva en una estética de la existencia ni que la ética individual agote su tarea a través de la individuación de formas éticamente validas del autocomprenderse. De acuerdo con Hans Kraemer (H. KRAEMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M., 1992), retengo que los ámbitos de investigación de la ética social y de la ética individual no pueden ser unificados bajo el mismo título y tratados con las mismas categorías filosóficas. La misma ética individual por otra parte no es unívoca. Los problemas relativos a la autocomprensión y aquellos de la determinación de un modo individual de vivir requieren categorías filosóficas diferentes para ser articuladas adecuada-

mente. El problema de definir estos diversos planos de investigación y sus relaciones recíprocas es objeto de amplia discusión y, en parte, de controversias irresolubles.

27. Heidegger concibe la autodeterminación que se cumple a través de la *elección auténtica* como la vía que debe dejar fuera el *ser-ahí* de la fragmentariedad y casualidad del mundo factual en el que nos encontramos necesariamente expuestos. Para la *elección auténtica* Heidegger no indica ningún *criterio* excepto el *vivir para la muerte* que, como Heidegger dice, no es suficiente para permitir recabar «las posibilidades de la existencia efectivamente abiertas» (véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, I Abteilung, vol. II, Frankfurt a.M., 1977, p. 506 [trad. it.: Milano, 1976, p.459]). Para Heidegger no es tarea de la analítica proporcionar criterios que permitan elegir entre las posibilidades efectivas de la existencia. La analítica «[...] excluye la proyección existencial de posibilidades efectivas de existencia» (*Ibidem*).

28. La investigación dirigida a elaborar positivamente una *ontología* entendida como *comprensión* auténtica del propio sí no quiere hacer emerger a la superficie *algo* oculto que representaría la naturaleza auténtica de todo. Es, más bien, *el proyecto individual de una arquitectónica del múltiple acaecer singular fragmentario y horriblemente casual* que la interpretación éticamente válida quiere conseguir elaborar a través de un *comprender* que no opere como un proceso de universalización el cual pone en parte el carácter individual del evento singular a través del uso de la abstracción.

29. En los últimos quince años un particular interés ha sido reservado al modelo del juicio ofrecido por la *phronesis* y por el *juicio reflectante*. De modos diversos *phronesis* y *juicio reflectante* permiten pensar la unidad de lo múltiple sin presuponer una regla bajo la cual lo múltiple deba ser subsumido. El particular no viene por tanto trascendido en la unificación de lo múltiple pensada a través de los modelos del comprender ofrecidos por la *phronesis* y por el *juicio estético*. Véase sobre ello A. FERRARA, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, 1998, pp. 45-77 y la amplia literatura crítica sobre el tema que Ferrara proporciona y que aquí no hay espacio de citar y discutir. En una dirección diversa me parece ir Volker Gerhardt (V. GERHARDT, «Das individuelle Gesetzt. Ueber eme sokratisch-platonische Bedingung der Ethik», *Allgemeine Zeitschrift fuer Philosophie*, 22, 1997, pp. 3-21 y del mismo autor *Selbstbestimmung. Das Prinzip Individualitaet*, Reclam, 1999. Léase por ejemplo: «De este modo –afirma Gerhardt– lo individual se encuentra siempre como caso de un universal, que a su vez se refiere a otro universal» (GERHARDT, 1999, p. 39).

30. Véase G. VICO, *La scienza nuova*, editada por F. Nicolini, UL 1978, vol. I y II 1978, vol. I, pp. 171-248 (de ahora en adelante citada como *SN*).

31. *SN*, p. 112.

32. Véase *SN*, p. 112 y p. 190.

33. La bibliografía en torno a la *fantasía* y a la *sabiduría poética* es amplia también porque la *poesía* vichiana ha sido interpretada a partir de intereses teóricos ligados a disciplinas muy diversas. La recepción que aquí interesa mayormente es la ligada a los estudios sobre el origen de la lengua, sobre su función y significado en el pensamiento de Vico. Los resultados de estos estudios son muy interesantes para la utilización teórica del pensamiento de Vico dentro de la ética individual que aquí he propuesto.

Aquel que ante todo, tras el juicio de Croce, ha puesto el acento sobre la centralidad de la fantasía para la formulación de una interpretación correcta del pensamiento de Vico en su complejidad ha sido Verene. Véase D. PH. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, 1980. A partir de los años ochenta el interés por el Vico poético-fantástico ha crecido sin solución de continuidad. No puedo aquí proporcionar una bibliografía completa. Para los fines que en este lugar persigo me es útil remitir al estudio reciente de JÜRGEN TRABANT (*Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt am Main, 1994) y a la bibliografía que Trabant proporciona. Haré aquí referencia, más que al trabajo arriba citado de Trabant, al ensayo de ERNESTO GRASSI («Vom Vorrang des Gemeinsinns und der Logik der Phantasie», *Zeitschrift fuer die Philosophische Forschung*, XXX, 1976, pp. 67-94), y mas en general a los otros iluminadores trabajos de Grassi sobre Vico contenidos ahora en E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, Milano, 1992, al trabajo de G. CANTELLI (*Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, 1986) y a los ensayos contenidos en el volumen a cargo de Jürgen Trabant que contiene las intervenciones del congreso internacional de estudios habido en Berlín en septiembre de 1993 dedicado a los *Zeichen* (a cargo de J. TRABANT, *Vico und die Zeichen*, Tübingen-Narr, 1995). En particular véanse las contribuciones de M. SANNA (*ibid.*, pp. 3-17), E. COSERIU (*ibid*, pp. 73-81), D. DI CESARE (*ivi*, pp. 81-93), D. PH. VERENE (*ibid*, pp. 93-101), S. ROIC (*ibid*, pp. 101-113), y P. CRISTOFOLINI (*ibid*, pp. 145-157).

34. Utilizo aquí cuanto ha escrito DONATELLA DI CESARE (en TRABANT, 1995, cit., p. 82) que individualiza en el *tropo retórico* la génesis del universal fantástico viquiano. De Donatella Di Cesare véase sobre el mismo argumento también: D. DI CESARE, «De Tropis. Funktion und Relevanz der Tropen in Vicos sprachphilosophie», in H. MUELLER-SIEVERS & J. TRABANT (a cargo de), *Poetik-Humboldt-Hermeneutik*, Studien fuer K. Mueller-Voilmer zum 60. Geburtstag, Tübingen-Philadelphia-Amsterdam, 1988, pp. 7-22 y D. DI CESARE, «Parola, Logos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXII-XXIII, 1993, pp. 251-289. Donatella Di Cesare, acogiéndose estrechamente a la interpretación de Vico de Ernesto Grassi, evidencia la pre-



sencia en el pensamiento de Vico de dos tipos de inducción. Una tradicional que, enumerando los giros similares a lo múltiple, constituye el orden unitario poniendo en parte lo *propio* de la singularidad múltiple que ordena. La inducción que está a la base de la analogía es por el contrario constituida a través de las individuaciones de una semejanza. Mientras que en la primera forma de inducción las diferencias vienen ocultadas en ventaja de la identidad, en la segunda forma de inducción, en la inducción analógica, *lo mismo* y *lo diferente quedan entre ellos opuestos en la hipótesis de unificación que ordena lo múltiple*. Resumiendo, Di Cesare dice: «[...] la inducción analógica es una predicación que se realiza entre géneros y especies más allá y fuera de los límites de un orden categorial. Capaz de correlacionar lo que es distante [...], ella es el resultado del trabajo de la semejanza [...] que se explica en una contradicción nunca resuelta entre identidad y diferencia» (DI CESARE, 1995, cit., p. 84). Justo este aspecto, subrayado así claramente por Di Cesare, es lo que en mi opinión hace la estructura lógica que está en la base de la formación del universal fantástico eminentemente utilizable dentro de la ética individual que aquí se intenta constituir.

35. Véase G. VICO, *Dell'antichissima sapienza italica*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. 243-307, en particular p. 301. Véase también en la *Scienza Nuova*: [...] Aristóteles [...] enseñó el silogismo, el cual es un método que rápidamente explica los universales en los particulares que uno los particulares para reunir los universales» (SN p. 247).

36. Manuela Sanna hace notar cómo *memoria*, *ingenio* y *fantasía* son para Vico una única facultad dotada de tres caras diversas (en TRABANT, 1995, cit., p. 25). Es también Sanna quién ha evidenciado (en TRABANT, 1995, cit., p. 21) un pasaje de Vico en el que el filósofo afirma: «El ingenio por los latinos fue aún llamado *memoria* [...]. Aquello que por nosotros es llamado 'imaginar', 'imaginación', no obstante por los latinos decíase *memorare e memoria* [...] Y sin embargo el ingenio es el encontrar cosas nuevas [...]» (G. VICO, *Risposta di Giambattista Vico al articolo X del tomo VIII del «Giornale de' Letterati d'Italia*, in *Opere* a cargo di F. Nicolini, cit., pp. 340-341). Véanse sobre las relaciones entre memoria, fantasía e ingenio las páginas que al problema dedica Jürgen Trabant (TRABANT, 1994, cit., pp. 172-180). También Trabant pone en evidencia el estrecho ligamen entre *memoria* y *fantasía* e indica la *Scienza Nuova* como el lugar textual en el que Vico individua el *ingenio* en cuanto aquella facultad que permite comprender la productividad de la poesía.

37. Véase GRASSI, 1976, cit., p. 503 ss. y DI CESARE, 1993, cit., p. 281. Sobre el estrecho ligamen que Vico instituye entre fantasía, *memoria e ingenio* véase SN p. 379. Aquí Vico afirma que las tres facultades *provienen del cuerpo*. Ellas «pertenecen a la primera operación de la mente, cuya arte reguladora es la tópica» (*ibidem*). Para los lugares textuales viquianos que aquí han sido parafraseados y no citados por extenso, para no hacer pesada la argumentación, véase SN, pp. 13-15, pp. 32-33; pp. 97-102; p. 107; pp. 104-05; p. 112; pp. 166-69. Véase toda la «Lógica Poética» en SN, pp. 187-224.

38. A este propósito quiero señalar un parentesco entre lo que sostengo aquí en torno a la forma de comprensión de sí articulada en cuanto *diversiloquio* y la definición de Wittgenstein de la *Uebersichtliche Darstellung*. «La representación perspicua hace posible la comprensión —dice Wittgenstein— que consiste justo en el hecho de que nosotros veamos conexiones. De aquí la importancia del encontrar y del inventar miembros intermedios» (L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe vol. 1, Frankfurt a.M., 1984, par. 122). La esencia de la cosa misma es una forma de la representación que se inventa individualmente a través del encuentro de miembros intermedios que permiten elaborar una clara representación *uebersichtliche Darstellung*.

39. Sobre la capacidad del lenguaje poético de articular lo individual ha atraído la atención en particular Ernesto Grassi. Véase GRASSI, 1992, cit., pp. 142-150.

40. SN, p. 190.

41. Léase la etimología del mito en SN, p. 188.

42. *Ibidem*.

43. Los corolarios del lenguaje poético son, dice Vico, «todos los primeros tropos, de los cuales la más luminosa y, porque más luminosa, más necesaria y más frecuente es la metáfora, que desde entonces es bastante más loada cuanto a las cosas insensatas ella da sentido y pasión» (SN, p. 191). Junto a la metáfora Vico individua la sinécdoque, la metonimia y la ironía como las reglas de la lógica que regula el diversiloquio. Véase SN, p. 192-94. También sobre esto véase TRABANT, 1994, cit., en particular pp. 82-85 y L. CATANA, *Vico and Literary Mannerism. A Study in the Early Vico and His Idea of Rethoric and Ingenuity*, New York, 1999, en particular pp. 1-69 en las que Catana reconstruye las fuentes del humanismo viquiano y en concreto la relación con Tesauro y Peregrini.

44. Véase Grassi, 1992, cit., pp. 149-50.

45. *Ibidem*.

46. SN, p. 95. No puedo afrontar en este lugar en toda su complejidad el problema de la relación que Vico instituye entre la metafísica de la mente, los principios eternos y siempre iguales que Vico pone a la base de las diversas épocas/saberes/lenguas, y las diversas épocas/saberes/lenguas, que aquellos principios tienen la tarea de interpretar *indivudualmente y prospectivamente*.

47. Véase sobre el concepto de interpretación también aquí propuesto A. WELLMER, «Zur Kritik der herme-

neutischen Vernunft», in *Vernunft und Lebenpraxis. Philosophischen Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*, Frankfurt a.M., 1995, pp. 123-157. Confrontándose con la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, Wellmer propone un concepto crítico de interpretación y una hermenéutica post-hermenéutica. Los criterios que miden la validez de la interpretación no se fundan según Wellmer sobre relaciones con la verdad originaria que se ha de interpretar siempre de nuevo sino que por siempre es dada (véase en particular WELLMER, cit., p. 150). La interpretación no tiene para Wellmer ni en el pasado ni en el futuro una medida objetiva y le es congénita una insuperable falibilidad. Ella es definida ulteriormente por Wellmer como la capacidad de proyectar en el futuro el pasado mientras su relación con la verdad está estrechamente ligada a su capacidad de ser *convincente*.

48. Sobre el sentido común en Vico existe una amplia literatura crítica de la que aquí no puedo dar cuenta. Reenvío sobre ello a los «Supplementi» bibliográficos editados por el Centro di Studi Vichiani del CNR de Nápoles.

49. *SN*, p. 13. Recordamos que Vico distingue dos estirpes de gigantes, una que llama la de los hijuelos de la tierra y la otra de los gigantes señoriales. Es la estirpe de los gigantes hijos de la tierra la que será para Vico la originaria del mundo de la poesía. Véase *SN*, pp. 166-170.

50. La tópica sensible es el método a través del cual la fantasía poética elabora el universal fantástico. «[...] los primeros autores de la humanidad atendieron a una tópica sensible, con la cual unían las propiedades o cualidades o relaciones, por así decir concretas de los individuos o de las especies, y de ahí formaban los géneros sus poetas» (*SN* p. 244). Sobre la tópica sensible véase ROIC (1995), en TRABANT, 1995, cit., pp. 101-110.

51. *SN*, pp. 174-75.

52. No he hecho aún referencia a un carácter de la sabiduría poética que define mejor el ligamen que se instituye entre interpretación y ética. Cito a Vico. «De tal guisa los primeros hombres de las naciones gentiles, como juvenuelos del naciente género humano [...] de su idea creaban ellos mismos las cosas [...]; ellos, por su robusta ignorancia, fuertemente dotados de una corpulentísima fantasía, y, porque era corpulentísima, lo hacían con una maravillosa sublimidad, tal y tanta que perturbaba con exceso a ellos mismos que fingiéndolas se creaban, de donde fueron llamados 'poetas', que en griego suena lo mismo que 'criador'. Que son tres los trabajos que debe hacer la gran poesía, esto es el recontrar fabulas sublimes apropiadas al entendimiento popular [...] para conseguir el fin [...] de enseñar al vulgo a *operar virtuosamente, como ellos se lo enseñan a sí mismos*» (*SN*, pp. 172-73). La narración poética no es por tanto sólo interpretación sino eminentemente proyecto práctico.

Ciertamente la filosofía de Vico no puede ser reducida unívocamente a filosofía práctica. Ella tiene, aunque indirectamente, un significado eminentemente práctico que quizás si no es inmediatamente hallable debe ser extrapolado de ella. Giuseppe Cacciatore ha dedicado mucha atención en los últimos años al intento de hacer explícito el significado práctico de la filosofía de Vico. Véanse: G. CACCIATORE, «Vico e la filosofia pratica», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXVI-XXVII (1996-97), pp. 77-85; «L'ermeneutica di Vico fra filosofia e filologia», intervención al Congreso «L'ermeneutica nel '700» (Halle, 1996), en curso de impresión; «Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico», manuscrito en curso de edición, pp. 1-14, 1997. Sobre Vico y la filosofía práctica véanse los importantes estudios de Francesco Botturi. Véase: F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio, azione: Le strutture vichiane della «Storia ideale eterna»*, Napoli, 1996. Cfr. en Botturi y Cacciatore una bibliografía exhaustiva en torno al problema de la práctica en Vico.

53. «[...] cierto [...] en buen latín significa particularizado o, como las escuelas dicen, 'individualizado'; en cuyo sentido *certum y commune* [...] son opuestos entre ellos» (*SN*, p. 139).

54. «Esta dignidad es el principio de las sentencias poéticas, que son formadas con sentidos de pasiones y de afectos, a diferencia de las sentencias filosóficas que se forman de la reflexión con raciocinios: donde éstas más se acercan a lo verdadero cuanto más se alzan a los universales, y aquéllas son más ciertas cuanto más se apropian a los particulares» (*SN*, p. 114 pero también *SN*, pp.95-96)

55. «Naturaleza de cosas -dice Vico- no es otra cosa que su nacimiento en ciertos tiempos y de ciertas guisas, las cuales siempre que son tales, en seguimiento de tales y no otras nacen las cosas» (*SN* p. 97). La fantasía en cuanto sinónimo de memoria recuerda constitutivamente a la *guisa* del *ser* que pone en obra su *nacimiento*.

\* \* \*

