

VERDAD ACRITICA Y VERDAD CRITICA: VIQUIANISMO DIADICO

Jose M. Sevilla

1. Constructivismo eidético y trascendentismo hiperrealista

Aunque personalmente no comparto ni la línea interpretativa del autor ni las principales argumentaciones sostenedoras de su exposición sobre el pensamiento de Vico, no viniendo al caso tener que justificarme aquí¹, considero que historiográficamente la obra *Hombre e historia en Vico*, de Juan Cruz Cruz publicada en 1982², posee el mérito, y en tal manera el oportuno interés, de haber sido la primera monografía sobre Vico publicada en España -que no en castellano- desde aquella última de George Uscatescu, *J. B. Vico y el mundo histórico* editada por el C.S.I.C. en 1956, y si exceptuamos la nueva edición en 1982 de la obra de José Ferrater *Cuatro visiones sobre la historia universal*, que dedica uno de los cuatro ensayos a Vico. La obra de Cruz C., publicada veintiséis años después, aunque adoleciendo de no pocos flancos descubiertos propicios a la crítica -como los agudamente señalados p.e. por Gustavo Costa³-, emergió en un momento raso de publicaciones monográficas viquianas asumiendo para sí la línea más clásica de interpretación «católica» sobre Vico, renovando en cierto modo la que fuera dominante por mucho tiempo en España, y desempolvando el esquema dualista interpretativo definido entre las dos tendencias teologizante/laica y neo-idealista, trascendentalista/

1. Para mi propia exposición e interpretación vid. J. M. Sevilla, *G. Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988.

2. J. Cruz Cruz, *Hombre e historia en Vico*, Eunsa, Pamplona, 1982, 388 páginas.

Estando el presente estudio bibliográfico ya concluido y preparado para imprenta, ha sido publicada esta obra de Cruz Cruz en una nueva edición revisada con el título *La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico* (Eunsa, Pamplona, 1991, 327 páginas). En la nueva edición se ha cambiado el orden de los capítulos, y se han realizado presumibles modificaciones. Ante la imposibilidad material de integrar esta nueva edición revisada en el presente estudio, queda emplazada para su revisión en una reseña en un próximo número de *Cuadernos sobre Vico*.

3. G. Costa, «Un Vico navarrese e un Vico italoamericano», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV, 1984-85, pp. 333-337.

inmanentista o sencillamente ameriana/crociana, apostando por la primera -lo cual, como opción por un punto de vista no tiene nada de criticable dentro de una pluralidad de estudios y perspectivas- pero luciendo esta interpretación -y eso sí puede ser censurable- a base de desconsiderar o rechazar las demás sin entrar en debate, adoptando un particular maniqueísmo hermenéutico (p.e., para Cruz C., el ensayo de Ferrater destaca «en un pensamiento que los inmanentistas exageran»). Lo cual resulta criticable radicalmente en un estudio -como es el caso- enfocado a la exposición del pensamiento viquiano y por tanto también de su historización, y que no se presenta ni lo pretende innovador en sus tesis sino sustentado en un particular punto de vista -y la existencia de puntos de vista es una coexistencia⁴- invocado viquiano. Como hemos indicado, Gustavo Costa ha dado ilustrativa y crítica cuenta de estos aspectos para los que no hay espacio aquí para incidir.

Vamos a tratar por tanto de seguir el esquema temático de la obra de Cruz C. describiendo el diseño que se articula en torno a la noción «diádica» impuesta por la interpretación de Franco Amerio, y que constituye el esqueleto de la obra, de la que no se puede negar sin embargo que viene formalmente bien estructurada y engarzada. Esta visión mantiene un esquema definidamente antiinmanentista, contrahistoricista y anticrociano, y anímicamente ameriano: «en honor a la verdad, hay que decir que el libro de Amerio ha planteado en sus justos términos el enfoque de Vico y ha desmontado pieza por pieza el artificioso andamiaje de Croce y Gentile» (J. Cruz C., *op. cit.*, p. 25).

El libro consta de once capítulos, además de una Introducción y un Epílogo, a través de los cuales, según el autor, se «pretende exponer la intención que Vico tenía de construir una doctrina fundamental de la historia» (p. 13), por lo que aquello que se hace en verdad es apostillar la *Scienza Nuova* como «la culminación de un esfuerzo historiológico previo», cuyo sentido es lo que se trata de explicar a través del recorrido por las obras viquianas. El dominante esquema diádico se afirma desde el comienzo en la consideración de que la *Scienza Nuova* está «regida por la ley de la primacía ontológica de lo ideal-genético sobre lo fáctico y la precedencia psicológica de la espontaneidad sobre la reflexión» (*ibid.*) en el ámbito de la poesía, del mito, de la retórica, de la praxis y de la historia. La mostración del autor se sostiene en la consideración de que el acto espontáneo (directo, inmediato) es anterior al reflejo; que la actividad de la fantasía precede a la reflexiva; y que la verificación de esta realidad no sólo aparece en los individuos concretos sino, «por repercusión y ampliación», en la sociedad como entidad moral y colectiva. Esta «precedencia» constituiría «la clave hermenéutica que permite a Vico comprender y explicar no sólo la aparición de las expresiones culturales más esencialmente humanas -como lenguaje, arte y técnicas-, sino las mismas transformaciones histórico-sociales» (*ibid.*). El otro cabo de la cuerda sostiene la tesis de que *la verdad* está presente a la mente en sus más rudos, primitivos e irreflexivos estados, debido a la primacía ontológica de lo ideal-genético, por lo que la mente queda convertida en mera actividad mediadora. Cruz C. entiende que la actividad de la mente es una fundación mediadora: la mente produce un saber en función de su índole reificada, catalizándose con la construcción mental y convirtiéndose

4. Como bien ha delimitado José Ferrater Mora en «Punto de vista y tolerancia» (*Las palabras y los hombres*, Nexos, Barcelona, 1991), p. 81 y p. 82.

en actividad mediadora. O sea, «la fundación mental de las cosas es fundación mediante la mente, pero no por y desde la mente» (p. 18).

Siguiendo la mencionada línea interpretativa de Chiocchetti, Amerio, Bellofiore, Candela, y otros quienes destacan «la unidad» del pensamiento viquiano y postulan que entre el *De Antiquissima* y la *Scienza Nuova* «no habría divergencias esenciales» sino más bien «una progresiva profundización», Cruz C. se apoya y desarrolla principalmente tesis de Amerio y de Bellofiore para mostrar un Vico filosóficamente de corte platónico e históricamente «un metafísico del barroco», categoría esta última que no se entiende (si no es ajustada en la confrontación histórica de Vico con su época). En esta situación, tras plantearse la caponigrina cuestión de Escila y Caribdis en el horizonte investigador sobre Vico -ya caduca-: amerianismo o crocianismo, su opción por la primera es incuestionable, aunque se reviste con la pretensión de no interpretar «ortodoxamente» (en dicha línea) a Vico, aunque en realidad constituye la estructura ósea y nerviosa de su monografía gracias a la cual se mueve, «sino de seguirlo congruentemente en su totalidad» (p. 25). La plataforma intelectual en la que sitúa a Vico el autor se define por sí sola: «Vico intenta aunar dos direcciones especulativas aparentemente irreconciliables: el constructivismo eidético, propio de muchos pensadores modernos, y el trascendentalismo hiperrealista, desarrollado en las corrientes neoplatónicas» (*ibid.*). La primera le aportaría a Vico la idea de la realidad como sistema, cuyo criterio es el *verum ipsum factum*; aunque eso sí, sin peligro de admitir el idealismo, porque el de Vico sería un «mero constructivismo eidético, que en nada afecta a la realidad de las cosas en sí mismas» (p. 29). Así para Cruz C. adquiriría sentido el «trascendentalismo hiperrealista»; entiéndase con ello fundamentación de lo real: el fundamento de la realidad «está por encima». Para Cruz C., el eidetismo rebasa siempre a la facticidad, es «el inteligible fontal (hiperrealismo)». Esta neoplatonización que se insufla a Vico permite marcar no sólo el ámbito de la reflexión sino también el de la espontaneidad con la «ley» de la primacía ideal-genética: el axioma *verum-factum* «rige como principio de *constructividad eidética* en el nivel reflejo y como ley de *transposición metafórica* en el espontáneo» (p. 34).

Sintetizando las tesis principales que animan la obra de Cruz C., pueden resumirse en las siguientes: la articulación diádica (básicamente espontaneidad-reflexión) de los temas de Vico (reduccionismo bipolar ameriano); la regencia de la ley de la primacía ontológica de lo «ideal-genético» sobre lo fáctico y la psicológica de la espontaneidad sobre la reflexión; el neoplatonismo-viquismo; y en referencia a éste (pp. 148-149), la fundamentación y expresión del «hiperrealismo genético» atribuido a Vico: con «hiperrealismo» se afirma la «primacía de la realidad ideal sobre la realidad fáctica», con el «criterio genético» se indica la «concepción operativa de la verdad» (p. 103); y el «humanismo básico del cristianismo» (p. 190). Cruz C. sitúa toda su monografía amerianamente sobre la articulación diádica de dos órdenes: realidad-idealidad (hip. gen.) -cap. I-; intuir-pensar (const. eid.) -cap. II-; ciencia matematizada-ciencia histórica (los planos del saber fáctico) -cap. III-; espontaneidad-reflexión (la poesía, creatividad originaria) -cap. IV-; tópica-crítica («la primacía de la actividad sintética e inductiva») -cap. V-; mito-razón («la precedencia genética del mito») -cap. VI-; palabra-escritura («la prioridad expresiva del lenguaje silente») -cap. VII-; decir-hacer («las exigencias retóricas de la praxis») -cap. VIII-; verdad-utilidad («la autoridad básica del sentido común») -cap. IX-;

libertad-providencia (la heterogénesis de los fines) -cap. X-; confinamiento de la libertad-extensión de la libertad («la marcha socio-política de la libertad») -cap. XI-; y, resolutoriamente, inmediatez pura (*corso*)-reflexión pura (*ricorso*)-Epílogo-. Como hemos reconocido al principio, formalmente toda la articulación se muestra bien estructurada desde el comienzo al final, pero su fuerza real, es decir teórica y práctica -sin dicotomizar-, se mantiene sólo sobre el peso del postulado «hiperrealista» inicial cuyo sustrato es un trascendentismo metafísico cristiano (Dios-Ser-Verdad).

Si abordamos el capítulo I vemos cómo se nos presenta a un Vico presuntamente adoptando el innatismo y con aspiraciones neoplatonizantes cristianas, que obviamente habrán de remitir a un Vico agustiniano para quien la «existencia de la verdad en la mente remite a la existencia del Absoluto» (p. 37). El tema de fondo para Cruz C. es la referida precedencia ontológica de la verdad en la mente supuestamente precedente como un «orden ideal eterno», que deja a la mente humana relegada a un papel meramente *mediador* en su actividad fundante y nunca verdaderamente productivo, ya que la mente humana -¡el gran descubrimiento de Vico!- parece no poseer actividad autónoma sino «mediadora» cuyo límite esencial se fija en «la fuerza de la verdad (*vis veri*) de las verdades eternas» (p. 19). La idea universal se presentaría para Vico en una doble realidad, como *forma* -como estructura esencial- y como «genus» o «modus» (guisa, como arquetipo genético), distinguiéndose dos ámbitos: el *genérico*, «que coincide con las ideas universales aristotélicas» (p. 38), y el *genético*, «productor de las cosas concretas» (p. 39); distinguiéndose que la forma sería «forma formante y no forma formada», considerando así dos tipos de formas -formantes y formadas- entre las formadas: aquellas del proceso genético de la «forma formante» y las del proceso «extractivo» de la mente. Dentro del proceso genético, la «forma formante» es igual a la «forma metafísica» y la «forma formada» a la «forma física», siendo constitutivo el paso procesual «de la realidad de lo ideal metafísico a la realidad de lo fáctico físico» (p. 41). Aquí sitúa el axioma de convertibilidad *verum-factum*, esgrimiéndose que al no ser el espíritu finito creador absoluto del objeto, sucede que: 1) «este espíritu no crea, sino que contiene en sí, en concomitancia ontológica con su propia naturaleza, los elementos inteligibles con los cuales puede configurar los objetos (*hiperrealismo*)»; y que 2) «al reunir dichos momentos de una manera o guisa determinada conoce los objetos (*genetismo*)» (p. 44). Los ámbitos, reconocidos en términos escolásticos, viquianos (*De Antiquissima*) de *virtualidad* y *actualidad*, coincidiendo la virtualidad con el nivel metafísico y la actualidad con el nivel físico, se mantienen conteniendo y sosteniendo el primero al segundo. Por el carácter «indefinible de lo metafísico» la mente humana no puede conocer la realidad en sí, sino sólo como fenoménica. Se sitúa aquí la crítica viquiana a Descartes, incidiéndose ya en el capítulo II en que «el criterio genético de verdad» hay que buscarlo en «el conocimiento de la producción o reproducción del proceso causal» (p. 63), su «evidencia es genética». El conocimiento perfecto es posesión tanto del fundamento como del proceso hacia lo fundado; la mente es por tanto «causa eficiente de la estructura ideal construida»; el proceso cognoscitivo «se convierte» con el proceso de producción del objeto, y la «verdad críticamente fundada se da en la génesis de lo hecho por la mente» (*ibid.*). La orientación que da Cruz C. al criterio *verum-factum* no deja de ser más que versión de la *adaequatio* tomista. Para Vico son sinónimas las formulaciones «*verum ipsum factum*» y «*verum factum*»

convertuntur» -y otras más⁵-; y el sentido del «facere» es primordial, así como la identidad o reciprocidad de lo verdadero y lo hecho: «Latinis *verum et factum idem*».- «Latinis *verum et factum reciprocantur, seu, ut Scholarum vulgus loquitur, convertuntur*». En latín *verum* y *factum* son la misma cosa.- En latín «*verum*» y «*factum*» son recíprocos, o, en el lenguaje corriente de la Escuela, se convierten. Y justamente no hay dependencia del criterio de operatividad divina, en cuanto las «ciencias más ciertas» son aquellas que «se asemejan» a la ciencia divina, donde «verdadero y hecho se convierten». La prioridad radica en el hacer para conocer, y no en el conocer para hacer, pues este «conocer para hacer» ya implica el hacer. El principio de identidad es tanto válido para Dios como para el hombre, ahí radica la fuerza ontológica del criterio. Pero Cruz C. en cambio diferencia entre «identidad» y «convertibilidad» en el criterio *verum-factum*: identidad en la «mente absoluta» (Dios) pero nunca en la «contingente» (hombre); de tal modo que, siguiendo siempre a Amerio, Cruz C. plantea que la congruencia genética viquiana es de índole «estrictamente ideal o mental de una razón abocada a las estructuras»; no acontece en el plano existencial o real; y, de acuerdo con Bellofiore, que entender «algo como verdadero equivale así a construirlo eidéticamente» (el «*factum*» viquiano = un «*eidōs*», un «*positum*» o hecho eidético) (p. 68). Se interpreta el axioma viquiano como expresión de un principio de razón suficiente, no similar ni al de identidad ni al de causalidad, por lo que no puede poseer un valor trascendental de estos axiomas: es un principio categorial, no trascendental» (p. 70). Ajeno a radicalidades hermenéuticas considera Cruz C. que el problema de las interpretaciones del axioma viquiano deriva de la cuestión en que se suponga esté la relación de la verdad con el hacer, casi una cuestión de fe, una apuesta pascaliana. Así el autor afianza su apuesta del «hiperrealismo genético» criticando las interpretaciones positivista, idealista y marxista; la apuesta de que el criterio es «manifestación genética» de la «realidad supraempírica», conductor fenomenológico (conocimiento «de la *aparición* misma de lo que hay»). En la posibilidad del criterio no está la producción efectiva o existencia del objeto, sino su «factura mental». El principio se explica como un criterio operativo mental que funciona en los dos planos de despliegue genético de la mente: el espontáneo y el reflejo (p. 78), rehaciendo estructuralmente el objeto, reconstruyéndolo idealmente: «La mente no hace la verdad del objeto, sino el objeto verdadero» (p. 79); y la verdad, como se acuerda nuevamente con Amerio, está en relación a un orden ontológico; la posibilidad de la mente se sitúa en la intensidad de su adecuación con una forma que la trasciende. Este Vico, desde luego, no puede ser visto por Cruz C. como un idealista subjetivo, ni tampoco en la línea de la trascendentalidad kantiana (Otto, Viechtbauer), sino en la línea de la metafísica platónica. No es ni un realista empírico ni un idealista trascendental; es, según la aportación del autor, «un hiperrealista» (p. 87).

En la reflexión sobre los planos del saber fáctico (ideal -nivel matemático-, natural real -nivel físico-, y humano real -cultural humano-), tratamiento propio del capítulo III, la historia se considera una ciencia porque cumple los requisitos viquianos al efecto: tener como principio

5. Cfr. José M. Sevilla, «L'argomentazione storica del criterio *verum-factum*. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche», Bollettino del Centro di Studi Vichiani, XVI, 1986, pp. 307-323; pp. 307-308. Vid. en el *De Antiquissima*: «*verum ipsum factum*», «*verum et factum convertuntur*», «*verum ipsum fecisse*», «*verum esse ipsum factum*», «*verare et facere idem*», «*nosse et fecisse idem*» o «*veri criterium est ipsum fecisse*», «*ut demonstratio eadem ac operatio sit, et verum idem ac factum*»

universal y necesario la mente humana, de la que el historiador investiga sus modificaciones y manifestaciones; y la posibilidad de construir mediante esos elementos que la mente posee (p. 107). Según Cruz C. el historiador hace la historia como «ciencia» (la piensa) y no como realidad; de tal modo, «el proceso ontológico de constitución existencial no es el mismo que el proceso de constitución veritativa». La posibilidad de hacer la historia como ciencia está en el hecho de hacer la historia como realidad. El historiador encuentra en sí mismo los elementos con los que construye idealmente el relato histórico; la descripción de los hechos es tarea filológica, la conceptualización del orden lo es filosófica. El mutuo sometimiento de experiencia y teoría constituye el método sintético de Vico (p. 119). Para Cruz C., si se es viquiano se es «hiperrealista». Así plantea que «el auténtico criterio *objetivo* de verdad es la verdad misma presente a la mente, incluso en el estado que adopta como 'sentido común'» (p. 120), a pesar de que el criterio *científico* de verdad sea el *verum-factum*. El criterio en la *Scienza Nuova* para Vico se ve en el «sentido común», que se dice es el de *contenido*, mientras el *verum-factum* es criterio de *forma*. Respecto a la configuración temática de la historia, el autor expone que el cuadro temático de la *Scienza Nuova* se reduce a una Teodicea (histórica ->teología civil razonada-) y a una Antropología (aplicada ->filosofía de la autoridad-). De tal modo, la «historia ideal eterna» se tendrá que ver *hiperrealistamente* como la lógica interna, formalizada en una ley universal que sea expresión de las últimas causas que son la naturaleza humana y la Providencia. En esta cuestión de la «historia ideal eterna» también se nos ofrece la perspectiva platonizante de Vico: es «forma formante», recuérdese, «guisa genética». Constituye una necesidad *ideal*, no «del hecho» sino «para el hecho»; el lugar del hecho histórico se ajusta en una estructura ideal, que obviamente para Cruz C. constituye esa primacía ontológica de lo ideal sobre lo fáctico, aunque para Vico la «historia ideal eterna» está sacada de las historias particulares, y entonces, sí, como un esquema ideal, sirva para describir las etapas procesuales por las que pasa cada nación particular en su propia historia real. ¿Es que no se puede ser viquiano, o al menos más modestamente «pensar en Vico» sin ser «hiperrealista? Pues claro que sí; Vico mismo ofrece la clave de alternativas: «el orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas». Igualmente que se puede ser «hiperrealista» sin ser viquiano, basta con sostener una supravertad fundadora, ordenadora y garante universal. Ocurre con Vico, como con otros grandes pensadores, que con sus ideas todos podemos hacernos de nuestra capa un sayo; como también sucede que esas ideas a veces nos dejen al momento *in púribus*.

Si aceptamos la tesis de que en la consideración viquiana de la *Scienza Nuova* se instituye la posibilidad de una ciencia de la mente que es idéntica con la historia de su desarrollo y crecimiento, es decir, la fundamentación de una ciencia de la mente que es la historia de su desarrollo, y cuyos principios pueden descubrirse *dentro* de las modificaciones de ella (y que cada modificación, sea sentidos, fantasía o razón, es verdadera en sí misma y en su facticidad histórica, porque la naturaleza humana es constante «nacimiento» y desarrollo, porque la historicidad es el carácter constitutivo de la naturaleza humana -su «naturaleza» es historia-), como es el caso del que suscribe⁶, no podremos asumir tampoco desde una perspectiva

6. Vid. G. Vico: *metafísica de la mente e historicismo antropológico*, cit. ; y cfr. p.e. I. Berlín, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, trad. ital. de A. Verri, Armando Armando Ed., Roma, 1978; Id., *Contra la corriente*, trad. esp. de H. Rodríguez Toro, FCE, México, 1983; etc.

inmanentista -historicista o no- las interpretaciones fundamentales de la parte siguiente, que pasamos no obstante a reseñar.

Bajo la díada instrumental operativa de espontaneidad-reflexión, en el capítulo IV se describe la creatividad originaria de la poesía, considerándose a la *fantasía* como un estado «espontáneo y prerreflexivo» de la mente y a la *poesía* como «su producto», fruto de un «orden subracional de la mente» (p. 135). A juicio del autor, los tres elementos o facultades que constituyen de forma principal la mente para Vico (sentidos, fantasía, razón) son inseparables ontológicamente y también dinámicamente, siendo la mente «toda» en cada momento de su desarrollo. Desde su posicionamiento de reduccionismo bipolar ameriano, Cruz Cruz plantea que el paso del «despliegue estructural de la mente» no lo es de «inhumanidad» a «humanidad» (ya que la mente está abierta a la verdad desde el primer momento), porque «la raíz profunda del espíritu, (...) es el centro y el sentido de toda la vida mental» (p. 138); de manera que «ontológicamente» (por naturaleza) las facultades «superiores» son primeras y dan sentido a las «inferiores», y «temporalmente» (en cuanto ejercicio) las «inferiores» preceden a las «superiores», constituyendo estas últimas por tanto «fin y principio activo de las inferiores». Si tal distinción y su consecuente argumentación pudiesen sostenerse viquianamente, la razón que el autor esgrime para explicar la primacía de «una actividad que viene de arriba y vuelve hacia arriba» sería menos difícil de creer: «el intelecto, como ápice del espíritu, penetra pasivamente en el ser, la razón le confiere una forma conceptual y la imaginación lo representa con signos y símbolos» (p. 139). Así, según se explica, en el nivel espontáneo de la mente la energía espiritual primaria (el ingenio) configura los *caracteres poéticos* (operatividad poética), como en el nivel reflexivo configura los conceptos. Ha de suponerse para ello, como así se hace, que la «verdad es una», pero presente en dos formas, igual que «la mente es una, pero con dos usos distintos» (p. 140) -razón que justifica que en los dos niveles pueda haber «verdadera sabiduría»; y que, por ejemplo, el «ingenio», aspecto creador de la mente, se despliegue también en los dos órdenes: «precientífico» (imaginativo y espontáneo) y «científico» (racional y reflexivo), y en ambos conoce el «verum» (p. 146). Enfiladas frente al «*verum* ideal y universal» la «razón poética» y la «razón teórica» también coinciden, y presencian a la verdad bajo la forma gnoseológica de un universal (fantástico o reflejo).

El esquema se aplica igualmente al método. En el capítulo V se expone la primacía de la actividad sintética en el método y la prioridad genética de la inducción. La tópica viquiana se presenta como modo de aproximación del pensamiento a la realidad y descubrimiento de lo «verosímil inmediato». Por la tópica la mente sintetiza y por la crítica analiza. Este proceder sintético, generativo, está enraizado al postulado *verum-factum*. En explicación del autor: «Hay un realismo de alto nivel en este planteamiento; para distinguirlo del realismo sensista, podía llamarse *ideal-realismo*; porque lo realizado por la actividad constructiva de la mente traduce de algún modo el proceso ontológico de constitución real de las cosas» (p. 185). El proceso mental se afirma pues como «reconstrucción» (génesis o síntesis) del objeto. Fellman ha visto un «realismo empirista» en Vico cuyo planteamiento anula el de un «idealismo absoluto»; y Cruz Cruz se sirve coyunturalmente de este planteamiento para afianzar su concepción del «ideal-realismo» sobre los dos.

Al capítulo VI dedica la precedencia genética ahora del mito, como una «verdad originaria poética y una forma viviente de experiencia» (p. 189), descrito como «estructura vital» y caracterizado desde una doble dimensión: a) objetiva: el mito responde a una realidad (sacra); b) subjetiva: el mito responde a las fuerzas sentimentales e imaginativas del hombre. En la primera dimensión, se otorga al mito una «intencionalidad objetiva» y por su función de «universalidad concreta» un «aspecto ejemplar» (pp. 201-2), además, por esa dimensión sagrada se caracteriza su «ejemplaridad»; como ya expusiera Eliade, se entiende que «es una historia sagrada verdadera» que habla de cosas reales y que en esa ejemplaridad «revela un misterio» primigenio (los mitos vienen entroncados con la religión natural). Relacionando la teoría del mito con la doctrina de la Providencia Cruz C. se mueve en un plano totalmente teológico de la historia: por medio del universal fantástico (mito), dice, «pasa a la historia el universal divino» (p. 207). El mito narra el evento sobrehumano en el mundo; es una verdad originaria poética y la orientación existencial del hombre primitivo, «prerreflexivo». En la segunda dimensión, el autor muestra nuevamente su evidente anticrocianismo y su afectividad por la visión ameriana, desplegado sobre un substrato estructuralógico eliadeano: identifica mito y poesía como productos de la imaginación, arraigado al sentimiento humano -de ahí que en el proceso de simbolización se produzca «una proyección» que implica para el poeta primitivo la creencia de lo que él mismo ha creado (el «imposible creíble») (pp. 212-214). Esta dimensión «subjetiva» explica el carácter vivencial del mito, su «aspecto activo»: el ritual, que reactualiza ese acontecimiento ejemplar y mantiene al hombre en la realidad mediante esa imitación de lo sagrado. Ahí incluye hasta el origen del lenguaje, que «es una confirmación de este aspecto ritual de la vida humana» (p. 220). Más concretamente, este aspecto de la teoría del lenguaje también es atendido -en el cap. VII- destacándose la prioridad expresiva del lenguaje mudo, y afirmándose en Vico la génesis espontánea del lenguaje y la primacía semántica sobre la sintáctica y fonética: «la lengua es antes significado que signo y sonido» (p. 225). La división tripartita de las lenguas queda forzada de nuevo a la bipartita, en correlación a espontaneidad-reflexión, basada en la distinción entre conexión natural y convencional de signo y significado; a la que se adjunta la tesis sobre las *unidades sustanciales* de las que se generan distintos lenguajes, en cierta relación con la generatividad chomskyana (pp. 239-241).

En el plano de la praxis, que en el cap. VIII se plantea en términos aristotélicos, la praxis «como núcleo ontológico del hombre» (p. 256 y p. 258), se vuelve a situar la reacción de Vico frente a Descartes. La filosofía práctica de Vico parte y retoma a un *hombre integral*, en tanto que es su idea también la de que «el saber es un todo integral» (p. 259); la sabiduría no sólo es expresión de intelectualidad sino también conocimiento de la acción práctica y moral, es manifestación de *un todo integral*; una manera humana de penetrar la realidad para integrarse a ella vitalmente; sabiduría como prudencia y como retórica. Por la tópica pueden hallarse los guiones de la praxis, vectores «verosímiles». Moviéndose el hombre en la praxis en lo verosímil, la prudencia ofrece los parámetros de la acción. Es la *phrónesis* dentro del *saber práctico*, que no puede ser calculada sino experienciada por el sujeto (como indica Gadamer, a quien cita el autor). La teoría se entiende teoría para la acción, conocimiento de ordenación praxica. La sabiduría espontánea o «prerreflexiva» es también un conocimiento para la ordenación praxica, que se fundamenta en el «sentido común». Este, constituye el ámbito en

el que se mueve la retórica: el ámbito de lo verosímil. En dicho ámbito práctico del hombre la misión de la Retórica es *integrar* la vida de la comunidad. De tal modo, según el autor, Vico asume así el ideal humanista de la Retórica como exigencia de la praxis, como *sabiduría civil* (ideal quintilianiano), que tendrá una posterior traducción epistemológica: «Esta sabiduría civil es una fundamentación de lo que a partir de finales del XIX se llamó ‘Ciencias del Espíritu’» (p. 269).

El capítulo IX trata de ese «sentido común», cuya reivindicación viquiana constituye para el autor «la aceptación del valor propio de la tradición y de la autoridad como vehículos de la verdad; la admisión del pensamiento como facultad históricamente condicionada a su uso» (p. 275), y que constituye «el criterio de sabiduría espontánea del género humano, en el que el pensamiento solitario y reflexivo debe abreviar, porque es el criterio de la mente que espontáneamente se despliega en la vida de las comunidades» (*ibid.*). Cruz C. distingue estructuralmente dos dimensiones en el «sentido común»: una «jurídico-política» (en el sentido que los hombres poseen de lo justo y del bien común dentro de la estructura comunal) y otra «psicológica» (carácter de facultad subjetiva o «inteligencia natural», conocimiento espontáneo). Las dos quedan atadas en un nudo singular en cuanto el «sentido común» es expresión de la unidad de la naturaleza humana, por lo que el autor lo considera definible como «la unidad de la conciencia humana en sus contenidos básicos»: conciencia indiscutible de la «sensatez» (p. 277). En cuanto «sentido», conoce sus contenidos espontáneamente (prerreflexivo). Contra E. Leach, el autor interpreta que el «sentido común» viquiano es prerreflexivo pero no irracional - «pensamiento inconsciente» de Lévy-Strauss- ni inconsciente (es «una conciencia prerreflexiva» -p. 278-), constituyente cultural desde «una actividad consciente concreta» aunque no reflexiva: es un «juicio» (SN, 142). En cuanto «común», es universal y objetivo. La conciencia («principio de unidad de los humanos») no se entiende aquí como el resultado de un progreso histórico, sino que «se tiene ya como supuesto gnoseológico fundamental del contacto con el mundo de la vida» (p. 279). De tal modo interpretado, el «sentido común», como criterio seguro de verdad, «es el fundamento de la conciencia civil o sociocultural». En cuanto a su *función* es la de fijar o moderar la movilidad del arbitrio individual (p. 280), y en cuanto a sus contenidos propios -la religión (natural), los matrimonios y los enterramientos- éstos constituyen los tres elementos de despliegue inicial de la libertad.

En relación con el elemento de prerreflexión y este criterio de verdad, el autor hace notar desde su posicionamiento que Vico no plantea una teoría de la génesis de la *hominitas* («del paso del no-hombre al hombre») sino de la *humanitas* (del hombre cuyas facultades están dadas pero sepultadas, al hombre de facultades desarrolladas). El supuesto fontal es igualmente evidente que desde el principio: verdad acrítica y verdad crítica son las dos caras de la misma moneda: Verdad presente. Es el *Verum* trascendente protagonista verdadero de todo: del *factum*, del *certum*, de la mente, del hombre, de la historia. En este caso la explicación de Cruz C. distingue un doble uso de la expresión «naturaleza humana» en Vico: 1) un concepto «ontológico» de «naturaleza»: significando «esencia específica» y por tanto considerando inmutable esa «naturaleza» (el primitivo es hombre con «gérmenes de verdad»); 2) un concepto «cultural» de «naturaleza»: significa la «esencia específica» junto con sus «propiedades necesarias», y en tal caso podría decirse que la «naturaleza» puede ir cambiando históricamente

(pp. 289-290). De fondo nuevamente la «primacía» ontológica tiene su imposición sobre la «precedencia» histórica. De hecho es tan evidente que según Cruz C. tomar sólo el segundo significado sería lo mismo que dar una interpretación de Vico historicista, lo que a juicio del autor es algo que «ha despistado» a quienes lo han seguido (p. 290). Igual que ocurre con quienes defienden que el «sentido común» tiene una significación utilitarista.

Por ello, siempre acomodado idealmente el autor define el principio constitutivo de su interpretación (extensible en toda la obra), y que para nosotros ilustra todo lo anteriormente expuesto: «El núcleo constitutivo del sentido común es pues, un mundo ideal que reviste, con su conato, las tendencias disgregadoras de nuestra naturaleza humana viciada. De nuevo es el platonismo el que explica la postura central de Vico: su defensa del valor de la inteligencia frente al empirismo y al materialismo, su apoyo al idealismo objetivo (hiperrealismo) frente al subjetivo. La realidad de la idea se hace operativa en nuestra mente genéticamente. Lo universal o inteligible no es abstraído por nuestra inteligencia de las cosas singulares. En ella, más bien, se dan las nociones comunes de verdad eterna, por lo que es una 'potencia pasiva sujeta a la verdad'. Pero el hombre no podría tener estas nociones de verdad en común con los demás hombres si no tuviera con ellos en común también la idea de orden» (p. 239). La razón sería «conformación» de la mente al orden de las cosas; y la «mente íntegra», «mediación de la verdad»: «ella», dice apoyado en Candela, «es mediación de las cosas por conocer y de las cosas por hacer al ámbito ideal, hiperreal, de las verdades eternas» (p. 296).

Queda pues sólo explicar la interpretación viquiana del devenir histórico para terminar, la cual Cruz C. aprecia hiperrealmente. Se explica en el capítulo X la historia como paso de «la coartación» a la marcha de la libertad humana en sociedad, siendo la estructura socio-política de la libertad «la clave hermenéutica». Con ella, el autor aprecia una doble consideración de la libertad: 1) *esencial*: desde la que se explica el grado de perfección de los regímenes políticos por referencia al extremo de libertad (se supone que ideal) que establecen (pp. 303-308); 2) *genética*: formas sociopolíticas concretas derivadas genéticamente de otras «según un orden determinado» (p. 303, 308-315). Igual que en los restantes temas tratados, para Cruz C. la ordenación socio-política no responde a exigencias de un esquema estructural tripartito (como Vico utiliza), sino a una «ordenación bipolar básica» de la libertad: «confinamiento clasista de la libertad»-«extensión universal de esa libertad», en correspondencia con aquella del conocimiento entre espontaneidad y reflexión (pp. 311 y 315). Porque esta «dicotomía estructural de la mente» funda primero la división de la historia por edades y, segundo, «la polaridad dinámica de la historia», sintetizada en los «*corsi-ricorsi*» (p. 312). O lo que es igual, y recordamos aquí la «crítica» de Amerio a Croce⁷, que «el esquema triádico es expresión de algo más profundo, a saber, la polaridad funcional de la mente (espontaneidad-reflexión)» (p. 313). La díada constituye para Cruz C. el núcleo sustancial en el sistema de Vico, donde el esquema triádico posee un carácter meramente instrumental. Por tal esquema dicotómico se explica

7. Franco Amerio, «Sulla vichiana dialettica della storia», en *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli, 1968, pp. 113-140. Cfr. en español, Id., «Vico, G.», en *Diccionario de Filósofos*, Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, Eds. Rioduero, Madrid, 1986, pp. 1363-1373.

americanamente también la dialéctica de la libertad y la Providencia, de los fines utilitarios y las consecuciones superiores, de los objetivos particulares y los fines universales, por medio de la teoría de la *heterogénesis de los fines* (pp. 315-319); haciendo Cruz C. de la historia para Vico «un proceso teleológico» y de la Providencia una «actividad adecuadora» de ambos tipos de «fines»: «los fines particulares quedan convertidos en medios para un fin más elevado: del espíritu absoluto surge la adecuación general de fines particulares a fines universales» (p. 319). Así, la ley del despliegue histórico (*corsi-ricorsi*) tiene para Cruz C. tres «características fundamentales»: 1) no es triádica; 2) no es una ley de necesidad metafísica sino histórica; 3) no es una ley material sino formal (pp. 321-325). El papel de la Providencia en la historia lo canaliza el autor distinguiendo a través de un dualismo axiológico dos interpretaciones básicas: a) «teologizante» (católica): Providencia como Dios cristiano; b) «secularizante» (inmanentista: positivista, idealista, marxista, existencialista y culturalista): Providencia como ley inmanente de la historia. El autor obviamente sólo se muestra crítico con la segunda interpretación, como es de suponer por su visión providencialista, alineándose nuevamente contra los «exégetas del inmanentismo», con el vector teologizante tradicional: la Providencia viquiana como acción divina. No obstante, parece que Cruz C. intuye que no es tan fácil resolver desde la ortodoxia religiosa-asociada a Vico- un elemento viquiano fundamental como es éste para la comprensión histórica y que en Vico, como expusiera Richard Peters en su laboriosa monografía en español del año 1939⁸ -que no merece la atención del autor en cuanto «acepta la visión inmanentista de la Providencia»-, funciona como ley de regularidad histórica, designándose con un término antiguo (de la teología de la historia) una categoría nueva (de la filosofía de la historia). Así, sin salirse de su esquema teológico de la historia, el autor matiza que en la historia esta Providencia de Vico, pudiendo ser «natural» o «sobrenatural» en sus acciones, no es sobrenatural pero sí trascendente, así como sería natural pero no inmanente: «se trata de una Providencia a la vez natural y trascendente», aunque de todos modos se entiende suprahumana y suprahistórica y divina ordenadora en definitiva: «Providencia es el ordenamiento de todas las cosas desde la eternidad y que se actúa de una manera progresiva y libre en el tiempo» (p. 333). A este «ordenamiento» se dedica el capítulo XI, donde se expone el despliegue socio-político de la libertad como el paso del «confinamiento clasista» a su «extensión universal». De la ordenación estructural histórica viquiana, funde en el primer estadio dos niveles conformantes, el de la sociedad familiar (el Estado familiar y el famular) y el de la sociedad aristocrática. El primer nivel de la libertad se aprecia en «una institucionalización de las clases sociales» (p. 354). La oposición origina lucha de clases y en esta lucha se funda el despliegue de la libertad. En el mismo origen de la sociedad se produciría la escisión social, por lo que Vico entendería la primera evolución socio-política por la dialéctica de clases (órdenes) y por la oposición relacional entre «dominantes» y «dominados». En el segundo nivel se nos presenta la formación del orden nobiliario y con ella el paso de la relación al de «opresores» y «oprimidos» y a la «lucha de masas por la libertad» (las plebes obtienen sus derechos sólo a través de la lucha). Aquí se presenta bajo dos factores concretos el innegable sentido comunal de la historia

8. R. Peters, *La estructura de la historia universal en J. B. Vico*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.

para Vico: 1) las luchas no son individuales sino colectivas; 2) el motor de la historia no es la clase dominante-opresora sino la dominada-oprimida. Y no es que el autor sea marxista, ni su interpretación dialéctica. El conflicto de los «muchos» contra los «pocos» se aprecia como el estímulo del avance histórico y la conquista de la libertad (p. 360). Afirma Cruz C. que Vico «al margen del materialismo y de la dialéctica, ha planteado con toda crudeza la posibilidad de interpretar la génesis histórica de todas las libertades morales y civiles desde una perspectiva de lucha social entre clases u órdenes» (p. 356). La dinámica de la plebe empuja el cambio histórico; la lucha de clases desemboca en una extensión de la libertad que configura un tercer nivel (la sociedad republicana o popular) con dos momentos: la consecución de la igualdad general y la contienda final como humanización de las masas. La conquista de la libertad la muestra el autor como conquista de masas a través de las «contese» y el proceso de humanización como el de conquista de la libertad. Esta marcha de la libertad desemboca en un último nivel que es la sociedad monárquica.

La obra termina con una recapitulación y una explicación que subsume el hilo de todo el trabajo: el destino de la inmediatez pura: el *corso*; y el de la reflexión pura: el «*ricorso*». En el plano teórico o en el plano prático, en el del conocimiento o en el del desarrollo histórico, la verdad es siempre una y la mente tiene constante acceso a ella, según el grado evolutivo de sus facultades. En esta bondad objetiva la estructura subjetiva de la mente pasa de la inadecuación primitiva de la inmediatez irreflexiva a la inadecuación posterior de la reflexión sin espontaneidad (p. 379). Nuevamente en un texto de Amerio citado por el autor puede resumirse la idea matriz de esta obra: «El paso del mito a la filosofía *no es más* que el paso de la verdad poseída *acríticamente a la misma verdad críticamente* poseída» (v. p. 378, subr. n.).

Asumir un esquema triádico -como el que gusta ejercitar Vico- de las facultades, de la mente, del movimiento histórico, etc., o tetrádico, o poliádico, da igual, en definitiva, no diádico, implica interpretar en claves de cambio constante, de posibilidades, de historicidad; una hermenéutica problemática y de tensión, de mutabilidades y concreciones; en vez de un monismo bipolar semejante a una pista de tenis donde jugadores distintos y con diferentes estilos juegan a lo mismo con la misma pelota y unas reglas fijas e inmutables. Y no es que haya que empecinarse por elegir entre tríadas o díadas, las cuales -como ha indicado acertadamente Bobbio⁹, valen lo que valen instrumentalmente, al modo de contenedores conceptuales móviles e integrables-, la cuestión está en cuando se fija una previa valorización ontológica de unicidad del «deber ser» a la que se convierte todo lo que «es», y que como es el caso sustenta una hermenéutica pendular simple y repetitiva del pensamiento de Vico entre dos polos de un mismo y único eje, que fuerza a la conversión de Vico mismo. El propósito inicial de la obra parece no cumplirse: «explicar a Vico con Vico» (p. 14), ni historiográficamente ni metódicamente, pues la interpretación viene impuesta por un patrón definido y conocido, que no plantea a Vico como problema ni va de Vico a Vico (ya decía Vico que la naturaleza de los principios es tal que empezando las cosas por ellos van a terminar en ellos» -SN, 1093) sino que se sustenta

9. Norberto Bobbio, «Vico y las teorías de las formas de gobierno», en Id., *Estudios de historia de la filosofía de Hobbes a Gramsci*, Ed. Debate, Madrid, 1985; cfr. p. 196.

sobre unos supuestos en los que se criba el pensamiento de Vico, y que funcionan a modo de una metametodología: una primacía ontológica ideal sobre las ideas concretas de Vico. Lo cual no significa sin embargo que esta interpretación resultante, al igual que sus mecanismos de realización, no sea aceptada por otros intérpretes e incluso permita un mayor despliegue de sus planteamientos.

2. La verdad de lo hecho y el hecho de la verdad (desvelamiento de la verdad)

Partiendo del análisis del principio viquiano de la verdad de lo hecho, se presenta la monografía de Monserrat Negre *Poiesis y verdad en G. Vico*, publicación del trabajo con el que la autora se doctoró en 1985¹⁰. La obra intenta abordar desde la perspectiva de una *ontología de la cultura* los contenidos del pensamiento viquiano que han sido tratados desde otras disciplinas científicas y filosóficas; si bien el área de tratamiento se esfuerza por extenderse además desde el plano de la ontología al de la gnoseología, la teoría de la sociedad y la cultura. Centrando la línea de seguimiento en la indagación del análisis de la verdad de lo hecho (y del *hacer* humano en general), la dirección dominante se sitúa en «mostrar el modo en que la verdad de lo real acontece y es desvelada en el hacer humano, y el modo en que también ahí acontece la verdad del hombre mismo»; por ello se trata de cercar el tema, que a juicio de la autora «no se ha tratado suficientemente», de la noción de «poiesis» en relación con la cuestión de la verdad, o como se entiende en la obra: de la verdad de la «poiesis». Como ya se avisa en la Introducción de la obra, la intención del trabajo viene a ser fundamentalmente mostrativa y clarificadora (*Op. cit.*, p. 12: «Su cometido es esclarecer qué trata de decir el autor acerca de la poiesis y de la verdad, así como mostrar la fecundidad de la noción viquiana de poiesis para la puesta en marcha de la sociedad y de la historia, por su parte, y en orden a la fundamentación de las ciencias del espíritu por otra.»)

En el diálogo con los intérpretes de Vico seguidos por la autora resultan claras las influencias de J. Cruz Cruz (al que en buena parte sigue y cuya interpretación parece asumir), a cuya interpretación general sin embargo la autora no se obliga en tanto se concreta originalmente en su temática particular; también se reconoce cierta linealidad con V. Mathieu, la directriz viquiana de J. Chozas, y las connotaciones indirectas de H. G. Gadamer. Como claramente denota, su interpretación del pensamiento viquiano es de impronta cristiano-neoplatonizante, si bien circula con el tema de investigación a través de otras distintas visiones, clásicas unas y más cercanas en el tiempo otras, amasándose una perspectiva ontológica de la antropología. De tal modo se explica en la obra -por otro lado constituye el perfil definido de ésta- la interpretación viquiana de los mitos como conciencia religiosa y autoconciencia social del hombre. A través de esta categorización del mito y del análisis de la «poiesis» vista cual

10. M. Negre, *Poiesis y verdad en G. Vico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986, 196 págs.

mediación hacia «la verdad», quedan esbozadas una serie de categorías que, en términos míticos, formularían la autoconciencia social de la antigüedad: la «sabiduría poética». Con ello, para Negre, sólo queda un paso ontológico para identificar esta autoconciencia social con la conciencia de la acción providente; lo que a nivel de «certeza» se presentaría, a decir de Negre, como «conciencia religiosa».

En la configuración de la concepción mítico-poética, donde se sitúa su interpretación de la «conciencia religiosa», la *verdad* se examina a través de la «certeza» que alcanza el «certum». Reivindica la autora, en consonancia con los otros autores antes citados, el valor de la «phrónesis» aristotélica, atendiendo especialmente al lenguaje como medio de la «sabiduría poética» que se funda en el «sensus communis», el cual, en su despliegue, según se interpreta, tiende a afirmar la «conciencia religiosa».

Con mayor dosis de intencionalidad metafísica que fundamentación radical, la autora apunta su flecha hacia el eje ontológico de la *verdad*, núcleo desde el que se quiere significar el título del trabajo (cap. IV); aunque resulta una flecha que, como diría Ortega, una vez disparada se olvida del arco. Desde un esbozado plotinismo, queda colocada la «poiesis» en un grado inferior del «status» ontológico de «la verdad», el cual se hace coincidir -a nivel antropológico y cultural- con el proceso de humanización y socialidad del hombre (proceso de desvelamiento de la verdad parejo al proceso de humanización espiritual). La «poiesis» se nos presenta más que como «praxis» como un puro «desvelamiento» (Heidegger), donde la historia -y la verdad de ésta como «adecuación del conocimiento a lo real acontecido» (p. 149)- es el resultado. Buscando «un saber acerca de la realización de la esencia del arte, historia, mito y lenguaje», cuya «realización la lleva a cabo la acción humana libre con la intervención de la Providencia», Negre plantea una doble vertiente en torno a la interrogante del «tema de verdad e historia en Vico»: por un lado, la consideración de la historia como «aletheia», manifestación y poiesis; «la verdad del hombre en la historia como desocultamiento, y como desocultamiento de la totalidad de lo real, a ritmo de la auto-poiesis-manifestación del hombre y de la sociedad»; y por otro, la vertiente de equivalencia con la «fundamentación de las ciencias del espíritu» donde es posible un «conocimiento verdadero» (*Ibid.*). Al hilo de Heidegger, se sigue que «la poiesis viquiana es un acontecimiento al que más bien compete algo parecido a lo que Heidegger llama *aletheia*, o sea, al desvelamiento y patentización del ser»; el ser se dá para el hombre cuando éste lo descubre. Tal modo de entender la verdad como desocultamiento «permite comprender lo que en Vico viene a ser la expresión y configuración del universal singular de tipo plotiniano» (citas p. 138 y p. 139). La historia, el mito y el lenguaje constituyen las realidades poiéticas primordiales, donde tiene lugar el «despliegue poiético» (p. 165) y donde se muestra la conexión entre saber y vida; «la historia es un saber que se obtiene desde la vida para aplicarlo a la vida, lo cual nos ayuda a entender qué es el hombre» desde una base experiencial; el mito, en cuanto realidad poiética desvela una verdad, «en la que el primitivo se reconoce a sí mismo y comprende su mundo desde una perspectiva más ajustada» (p. 159), en lo cual, siempre para la autora, «precisamente radica la verdad del mito»: que es el mito el que le explica al hombre todo su primigenio mundo experiencial; por último, el lenguaje (a cuyo origen y evolución según «la teoría viquiana» se dedica el cap. III), como expresión poiética humana -siendo *expresiones* humanas la historia y el mito, y considerando que «toda expresión

es lenguaje», éste desvelará de modo más patente una relación con la verdad: heideggerianamente, se entiende el lenguaje como poiesis de la verdad («aletheia»), la palabra desvela el ser (p. 166).

La «poiesis» mítica se puede entender, según tesis, como desvelamiento del ser y desvelamiento de la verdad: la autoconciencia. La verdad del mito no puede ser especulativa sino práctica; la poiesis, así, es interpretada como una creación espiritual a partir de unas «semillas de verdad». Si en el «status» ontológico la poiesis vendría fundamentada por la verdad ontológica, en el orden antropológico la poiesis cumplirá la mediación de la animalidad a la espiritualidad.

A esta breve reseña del contenido hecha cabe añadir el diseño del proceso estructural que sigue la narrativa monográfica a través de su división en cuatro capítulos: 1) tratamiento de la gnoseología viquiana (donde para Negre la interpretación de Mathieu¹¹ «constituye una forma plausible de entender el axioma» *verum factum* (*Ibid.*, p. 23.)) a objeto de categorizar los temas del mito y del lenguaje; 2) planteamiento de la «metafísica poética», vertido a la atención sobre el valor creador de la «poiesis imaginativa» y la interpretación del mito (configuración poética del mundo), donde la verdad aflora a través de la certeza, estableciéndose un paralelismo de «completa afinidad» entre la concepción viquiana de certeza y la certeza irracional explicada por Gehlen; 3) tratamiento de la «lógica poética» a fin de indagar el tema del origen del lenguaje (conectado con el mito, en cuanto formas de expresión) y exponer «la teoría viquiana del lenguaje» (p. 122): «La teoría viquiana del lenguaje es poiesis, creación del entendimiento práctico que a su vez supone el entendimiento teórico, y la resultante es que el lenguaje es una actividad libre del hombre» (p. 134). «Desde el punto de vista antropológico, en la teoría del lenguaje viquiano hay una convicción absoluta de que es todo el hombre el que interviene en la comunicación humana. La fantasía, el corazón, la razón,...» (p. 136)); 4) recapitulación y puesta en examen de los conceptos de «poiesis» y «verdad», verdad de las expresiones poéticas y verdad que hay en el lenguaje, verdad que genera la poiesis y poiesis que se fundamenta en una verdad ontológica; acercamiento de Vico a Heidegger y a tesis de Gadamer y oposición frente a la Ilustración y el Romanticismo: «la verdad» (ontológica) se desvela en el lenguaje y a lo largo de la historia (*Ibid.*, p. 169. El último capítulo lleva significativamente el título de la obra, o a la inversa). Esta interpretación que pretende la apreciación de un planteamiento ontológico y hermenéutico análogo entre Heidegger y Vico (vid., p.e., p. 153 y p. 165) aunque más bien se resuelve entre Vico y Heidegger (v. p. 141: «La caracterización de la verdad que se acaba de describir está hecha obviamente en términos heideggerianos por una parte, y por otra en términos platónicos o, mejor dicho, neoplatónicos. Una interpretación plotiniana de Heidegger no es quizá legítima, pero sí una interpretación plotiniana de Vico, tal como se ha intentado probar al inicio de este trabajo»), y que viene a concluir la exposición general, plantea en otros términos que existe una verdad en la poiesis (la verdad «prerreflexiva» del mito) y una verdad en la reflexión filosófica, constituyendo ambas dos «modos» de «la verdad» que se va mostrando en las creaciones y pensamientos (civilización, cultura, sociedad) deviniendo

11. Vittorio Mathieu, «Vico neoplatónico», en AA.VV., «*Campanella e Vico*», *Archivio de Filosofia* (Cedam, Padova), 1969, n. 1, pp. 97-108.

históricamente. La verdad que se va conquistando es «propia significación» del hombre y de su mundo humano, y este desvelamiento de la verdad que se da a través de varios niveles sería el concebido por Vico en el sentido de verdad como desvelamiento. Tal concepción «prioritaria de la verdad como desvelamiento» se da según Vico, a juicio de la autora, en los tres niveles del lenguaje (los tres géneros que distingue Vico) y a lo largo de la historia. En el lenguaje original (mítico-poético o primitivo) «hay verdad como desvelamiento», que en el proceso a través del desarrollo va predominando ya la calidad de verdad como adecuación. Una vez se llega a la -¿inevitable?- «decadencia» tras la filosofía se empieza «una vuelta a lo *original*» («ricorso») que debe ser descubierto al «comenzar», porque en la viquiana «decadencia» («pérdida de todas las certezas inmediatas, también del *verum*», que la conciencia experimenta como «distanciamiento progresivo entre realidad, expresión y existencia humana <o conciencia>»), la decadencia se caracteriza como una ausencia de desvelamiento de la «realidad-verdad», «se da un olvido del ser, una lexicalización de la palabra original, hay una pérdida del sentido inmediato (del *certum*) de lo real y de la existencia misma» (*Ibid.*, pp. 168-69).

* * *