

CREAR CONCEPTOS: PRESENCIAS DEL “UNIVERSAL FANTÁSTICO” VIQUIANO EN EL PENSAMIENTO ITALIANO DEL SIGLO XXI

Davide Luglio
Universidad Sorbona-París IV

RESUMEN: El artículo analiza la herencia viquiana en el pensamiento moderno, en particular en el pensamiento moderno italiano. A partir de una periodización de esta herencia, según la cual el XIX es el siglo del Vico filósofo de la historia, el XX corresponde al Vico filósofo del lenguaje y el XXI pone en relieve al pensador del cuerpo y se reconoce en el “universale fantastico” (universal fantástico) el legado más relevante del pensamiento viquiano. Este legado actúa críticamente dentro del pensamiento de autores como Agamben, Deleuze y Esposito e influye también en escritores como Pasolini.

PALABRAS LLAVE: *universale fantastico*, cuerpo, *zoé/bíos*, Pasolini, Agamben, Davide Luglio.

ABSTRACT: The aim of this article is to analyse the Vico’s inheritance in modern thought, especially in modern Italian thought. Starting from a division of this inheritance into periods, where the 19th cent. focuses on the vichian philosophy of history, the 20th pays attention to Vico as philosopher of language and the 21st shows up the thinker of the body, the article recognises in the “universale fantastico” (phantastic universal) the most relevant legacy of the Vico’s thought. This legacy has a critical influence on thinkers like Agamben, Deleuze and Esposito, as like as on writers as Pasolini.

KEYWORDS: *universale fantastico*, Body, *zoé/bíos*, Pasolini, Agamben, Davide Luglio.

Recibido: 05/10/2023. Aceptado: 13/11/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[133]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Davide Luglio – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.08>

© de la traducción: María Rodríguez Lorca.

Interrogarse sobre Vico y la modernidad, si por modernidad entendemos la presencia del pensamiento viquiano en la contemporaneidad, enfrenta fatalmente a dos tipologías de presencia. Por una parte, están los autores que escriben sobre Vico, para los cuales este es un objeto de estudio, y por otra, están los autores que se refieren a Vico, directa o indirectamente, por su valor simbólico, en cuanto representante de un conjunto de temas, de perspectivas culturales, de “emblemas”, por usar una referencia familiar con el filósofo napolitano, que su obra ha sedimentado en el saber y en la cultura a través de los siglos.

Sería interesante catalogar todos los *emblemata* viquianos del siglo XX. Poco basta para darse cuenta de que no son aquellos que el siglo XIX ha puesto en evidencia. El siglo XIX ha sido respecto a Vico el siglo de la historia a comenzar, naturalmente, por la obra del redescubrimiento del filósofo llevada a cabo por Jules Michelet. El siglo XX ha sido el siglo del lenguaje. Y también aquí hay un punto de inicio y un autor de referencia: Benedetto Croce y su *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. En cuanto al siglo XXI es quizás un poco pronto para decirlo, pero, como querría intentar sugerir hoy, algunos elementos existen para pensar que Vico está todavía presente a través de algunos conceptos que han sido reactivados en el ámbito de un giro que ve como protagonista, ya no el lenguaje, sino la vida entendida tanto como realidad biológica, como realidad política y como la articulación entre estas dos dimensiones. En particular, me gustaría detenerme sobre un concepto, a través del cual la fuerza del pensamiento viquiano sobrevive en el ámbito de una revisión en acto desde más partes del significado de racionalidad y del valor de este término en particular en la caracterización del pensamiento científico y filosófico.

Por lo demás, si quisiéramos individuar un emblema del pensamiento viquiano que atravesase los siglos y que esté presente en filigrana en las distintas valoraciones de su obra, este es aquel, me parece, de una distinta concepción de la racionalidad a menudo recuperada de manera un poco simplista en la oposición Vico-Descartes. Detrás de este tópico, como frecuentemente sucede, hay sin embargo algo de verdad. Vico, que de todos modos pensaba en la *Ciencia nueva* como en una ciencia que «procede precisamente como la geometría» (SN44, § 349), es el defensor de una forma de racionalidad inclusiva. Conocer racionalmente para él no significa excluir o subordinar en el ámbito del saber aquello que no es reconducible a una idea clara y distinta sino que significa, por el contrario, incluir todo aquello que contribuye al

desarrollo de la actividad o de la creación humana. El ámbito de la filosofía debe por tanto mantener unidos y poner en el mismo plano aquello que entra en el orden racional y aquello que se escapa del mismo, y dado que se considera que sale del ámbito racional lo que no es reconducible, en última estancia, a un procedimiento lógico, se trata de encontrar un modo para dar forma, y forma científica, a aquello que no es posible reconducir a las leyes de la lógica. El modo individuado por Vico es la narración, la *fabula*, el mito. Ahora el siglo XX, puede que más que cualquier otro, ha sido un siglo que ha alargado los confines de la racionalidad interesándose por aquello que precedentemente había sido relegado al ámbito de lo “irracional”. El psicoanálisis es sin duda el ejemplo más elocuente. Y seguramente, en el éxito que la obra de Vico conoce en el siglo XX, es fundamental la defensa de una forma de racionalidad inclusiva con sus implicaciones lingüísticas. Es significativo, desde este punto de vista, que el filósofo napolitano haya seducido a no pocos literatos del siglo XX para los cuales constituye una referencia constante.

En tal contexto el caso de Pasolini asume un valor simbólico. Pasolini pertenece a ese grupo de artistas y pensadores para los cuales Vico es más un emblema que un objeto preciso de estudio. Pero es una figura emblemática a la cual recurre a menudo precisamente en relación con estas dos vertientes: aquella lingüística y aquella de la defensa y valorización de una forma de racionalidad no excluyente. Dos vertientes que podríamos considerar como las dos caras de una misma moneda cuya acuñación está moldeada por un intento al mismo tiempo ideológico y poético. Ideológico, en cuanto que se da en Pasolini la convicción de que la inteligencia está necesariamente en conflicto con la razón, y poético, en cuanto que aquello que supera los límites de la razón hacia la plena inteligencia pertenece al ámbito de la poesía. En una entrevista de 1967, concedida a Manlio Cancogni, Pasolini hace una serie de afirmaciones que ofrecen un cuadro bastante preciso de las razones ideológico-poéticas en nombre de las cuales opone una forma de racionalidad no excluyente, que llama inteligencia, a la razón. Él parte de la idea de que la razón, el mito de la razón, es un mito burgués¹. Después de todo, burguesía, razón o racionalidad y poder son términos estrechamente ligados al léxico pasoliniano. La razón es el instrumento de poder de la burguesía que tacha de irracional todo aquello que de algún modo se opone al propio poder y que

1. Cfr. P.P. PASOLINI, «Se nasci in un piccolo paese sei fregato», en *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori, “I Meridiani”, Milán, pp. 1612-1622, en concreto pp. 1614-15.

pretende hacer objeto del propio dominio. Precisamente porque instrumental al ejercicio del poder, el racionalismo burgués es esencialmente pragmático y utilitario. Celebra el triunfo de la técnica pero no de la ciencia. Esta, al igual que el arte, no pertenece al orden de la racionalidad burguesa sino a aquel de lo irracional y de lo religioso. El científico, declara Pasolini, «es un hombre religioso, no tiene sentido práctico, es desinteresado; es a su manera un místico, que supera, con la intuición, con la fantasía, con la totalidad de su poder cognoscitivo la simple razón»². Por una parte, por tanto, la inteligencia, entendida como poesía, sabiduría, fantasía, intuición, capacidad de entender. Por otra, la razón que la limita porque excluye todo aquello que no puede utilizar y por tanto comprender desechándolo en lo incognoscible. El palimpsesto viquiano en el pensamiento pasoliniano es particularmente evidente pero se encuentra en diversa medida en todo el antimodernismo italiano que desde el siglo XVIII llega al XX y que delinea una especie de “categoría italiana” no carente de implicaciones políticas. En esta perspectiva, de hecho, ninguna verdadera forma de oposición al poder puede situarse en la parte de la razón ya que, precisamente, en las modernas sociedades burguesas el uno y la otra fatalmente coinciden. La oposición está siempre en la vertiente de lo religioso y del irracionalismo y por tanto de lo poético entendido como aquella forma de pensamiento y de discurso que rechaza la existencia pragmática característica del racionalismo moderno. Se deduce que en el ámbito de esta “categoría italiana” la poesía es intrínsecamente política en cuanto que la escatología del ser poeta y del hacer poesía es la superación de una sociedad fundada sobre el poder así como es concebido por la sociedad burguesa.

En este momento, sin embargo, no es en la vertiente política del antimodernismo de matriz viquiana en lo que querría detenerme sino, más profundamente, en la vitalidad que posee todavía hoy, en el pensamiento filosófico italiano del siglo XXI, una forma de racionalidad no excluyente e incluso más perfectamente inclusiva que está en la raíz de la creación filosófica viquiana y que tanto ha contribuido, osaría decir hasta la actualidad, a definir los contornos de aquella “categoría italiana” precedentemente evocada. Ahora, en el tentativo de demostrar tal vitalidad querría detenerme en un concepto viquiano en particular, el de “universal fantástico”, que creo que se puede considerar perfectamente representativo del tipo de racionalidad a la cual el filósofo napolitano recurre al crear su propio pensamiento.

2. *Ibid.*, p. 1615.

Comenzaré, entonces, por señalar la importancia poética de tal concepto a partir de la definición que dan Deleuze y Guattari en su famoso ensayo titulado *Qu'est-ce que la philosophie?*³ en el cual se aventuran en la definición de la filosofía como unos años antes Sartre lo había hecho con la literatura. Una pregunta que retoma tal cual Giorgio Agamben en un ensayo de 2016 titulado, precisamente, *¿Qué es la filosofía?*⁴ y sobre el cual volveré al final de esta intervención.

Deleuze y Guattari a la pregunta de “¿qué es la filosofía?” responden encuadrándola como práctica, como actividad y afirmando que esta es *creación* de conceptos. La filosofía, escriben,

no es un simple arte de formar, de inventar o de fabricar conceptos, porque los conceptos no son necesariamente formas, artilugios o productos. La filosofía más rigurosamente es la disciplina que consiste en crear conceptos⁵.

Crear siempre nuevos conceptos es su tarea y los dos filósofos insisten en el verbo ‘crear’ precisamente para asimilar la práctica filosófica a la práctica artística. El concepto, al igual que la obra de arte, no solo no preexiste a su creador sino que es específicamente la obra de aquel creador y de ningún otro. Conocerse a sí mismo, aprender a pensar, sorprenderse, son determinaciones de la filosofía interesantes a su manera, pero no individualizan una actividad precisa, también desde un punto de vista pedagógico. Mientras que decisiva es, según Deleuze y Guattari, la definición de la filosofía como: «conocimiento a través de puros conceptos»⁶. Pero en realidad es un tipo de conocimiento que presupone la creación. No se conoce por conceptos si no se es creador de estos mismos conceptos, precisan citando a Nietzsche, que es el principal inspirador de su discurso y que además en un fragmento de la primavera de 1885 escribe:

los filósofos no deben limitarse a recibir los conceptos, a purificarlos y aclararlos, sino que deben comenzar con hacerlos, con crearlos, con proponerlos, con intentar inculcarlos⁷.

3. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les éditions de Minuit, París, 1991.

4. G. AGAMBEN, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata, 2016.

5. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., p. 10.

6. *Ibid.*, p. 12.

7. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, VII, 3, Adelphi, Milán, 1975, p. 164. La cita continúa así: «Hasta ahora se ha confiado en los mismos conceptos, como en una dote milagrosa

Esto significa por tanto que todo filósofo es identificable a través del concepto o de los conceptos que ha creado y a la inversa. Y, además, a cada filósofo atribuimos fácilmente al menos un concepto: el de sustancia a Aristóteles, el *cogito* a Descartes, la mónada a Leibniz, la condición a Kant, la potencia a Schelling, la duración a Bergson, etc. Pero si pensamos en Vico, ¿cuál es el concepto que asociamos a su pensamiento? Partiendo de que un filósofo no es nunca creador de un solo concepto, diría que el concepto que mejor identifica a Vico, su más perfecta y significativa creación, es el de «universal fantástico». Enunciado como tal, en singular, encontramos una sola aparición en la *Ciencia nueva*, pero la fuerza de este concepto es tal que a este parece casi reducible la obra completa viquiana. Este es recurrente naturalmente en la *Metafísica poética*:

Así, por aquello que se ha dicho en los Axiomas en torno a los principios de los caracteres poéticos, Júpiter nació en la poesía naturalmente como un carácter divino, o más bien como universal fantástico, al que reconducían todas las cosas relacionadas con los augurios todas las antiguas naciones gentiles, ya que todas entonces debían ser por naturaleza poéticas. (SN44, § 381)

El axioma al cual hace referencia es el XLIX, donde leemos:

puesto que los primeros hombres, en tanto que retoños del género humano, no siendo capaces de formar los géneros inteligibles de las cosas, tuvieron la necesidad natural de inventar los caracteres poéticos, que son géneros o universales fantásticos, de reducir como a ciertos modelos, o incluso retratos ideales, todas las especies particulares a cada género suyo semejantes. (SN44, § 209)

El concepto de *universal fantástico* es naturalmente compuesto. Esta, como explican Deleuze y Guattari, es la característica misma del concepto filosófico, el cual es siempre una multiplicidad. No existe un concepto que posea un solo componente, es más, este tiene un contorno irregular, definido por el conjunto de sus componentes y consiste en la articulación de estos. Si

proveniente de un mundo milagroso, pero se trataba al final de los conceptos heredados de nuestros antepasados más remotos, los más estúpidos y los más sabios al mismo tiempo. Esta piedad por aquello que se encuentra en nosotros constituye quizás el ELEMENTO moral del CONOCER. Antes que nada, es necesaria una *scepsis* absoluta respecto a todos los conceptos heredados (como tal vez ya la ha poseído una vez un filósofo – Platón: naturalmente <ha> enseñado lo contrario)».

nos concentramos entonces en la articulación de los componentes del universal fantástico aquello que rápidamente nos sorprende es el hecho que une, compone y articula, dos elementos que en la acepción viquiana constituyen si no un verdadero oxímoron al menos una genérica oposición. La fantasía es de hecho la facultad cognoscitiva propia de los retoños del género humano que por definición son incapaces de universalidad en cuanto que no poseen todavía la facultad de la abstracción. Las mentes de estos primeros hombres, explica Vico, «en absoluto eran abstractas, en absoluto eran refinadas, en absoluto espiritualizadas, porque estaban todas inmersas en los sentidos, todas encendidas por las pasiones, todas sepultadas en los cuerpos».

Y a pesar de ello, estos son capaces de generar, o mejor de «inventar» una «primera fábula divina», es decir, Júpiter, a la cual, como recita el axioma XXXIV, «consultamos todo aquello que estos imaginan, ven y también hacen» (*SN44*, § 183).

Una entidad que desempeña por tanto la función del género o como escribe Vico del universal: «Así Júpiter nació en la poesía, o más bien en un universal fantástico, al cual reconducían todas las cosas relacionadas con los augurios todas las antiguas naciones gentiles». En definitiva, aunque esté claro que Júpiter no es, en este estadio, el producto de una abstracción, desempeña esa función, es de alguna manera el embrión y la eficaz alternativa. No es necesario en definitiva confundir racionalidad y capacidad de abstracción así como no se confunde el conocimiento con la sabiduría.

Este carácter divino no es solo «corpulentísima fantasía» (*SN44*, § 376) es también algo más, es decir, una primera forma de conocimiento, un primer producto espiritual (entre muchas comillas). En otros términos, el universal fantástico es un puente entre dos mundos, el del cuerpo (o de la animalidad e incluso de la bestialidad) y el del espíritu, el de lo irracional (o aquello que convencionalmente la historia de la filosofía ha considerado como tal) y el de lo racional. Se trata, indudablemente, de una singularidad y osaría decir que en este está la originalidad y, como veremos, también la contemporaneidad del pensamiento viquiano. En plena modernidad, Vico da vida a un concepto que mantiene unidos lo irracional y lo racional, finito e infinito. Naturalmente no sorprende que esta creación se dé en una de las más grandes, por no decir la más importante capital barroca de Europa y sería bastante fácil remontarse al contexto cultural que hace posible tal creación conceptual. Pero esto nos alejaría del núcleo de nuestro discurso que apunta a señalar por el contrario la

fuerza y la presencia, en la contemporaneidad, del concepto viquiano. Fuerza y presencia que se inscriben, por tanto, como ya reconocía Pasolini, en la capacidad que tenía de mantener unidos aquellos que consideraba como dos componentes inseparables del conocimiento y de la inteligencia, es decir, racional e irracional, espíritu y cuerpo y de mantenerlos unidos en su insuperable contrariedad como lo demuestra en su máximo grado precisamente el concepto de universal fantástico.

Ahora, siempre a partir de *Qu'est-ce que la philosophie*, podemos observar que la creación del concepto generalmente no agota la capacidad creativa de la filosofía. El filósofo muy a menudo además de crear concepto crea también lo que Deleuze y Guattari llaman personajes conceptuales. Sócrates es el principal personaje conceptual del platonismo, por ejemplo, pero podemos pensar también en Nietzsche, que es otro gran inventor de personajes conceptuales desde Dioniso hasta Zaratustra.

Ahora bien, si nos preguntamos qué personaje conceptual ha inventado Vico, la respuesta a mí me parece que es inevitablemente el “bestión”. El personaje conceptual no es un símbolo, una alegoría o una personificación abstracta, este es más bien la traducción viviente de un pensamiento, su sujeto e intérprete. Y el intérprete del universal fantástico es precisamente el bestión. El problema, por así decirlo, es que el bestión, literalmente hablando, en la *Ciencia nueva* no existe. Y realmente me pregunto cuántos lectores de Vico, interrogados a quemarropa, saben que del bestión existe una sola aparición en la obra de 1744 y que además aparece no en singular sino en plural. La encontramos al inicio de la metafísica poética donde leemos:

De estos así hechos primeros hombres, estúpidos, insensatos y horribles bestiones, todos los filósofos y filólogos debían comenzar a razonar sobre la sabiduría de los antiguos gentiles. (SN44, § 374)

Personajes conceptuales, los bestiones son también aquellos que Deleuze y Guattari llaman «figuras estéticas». Es realmente una pena que los dos pensadores franceses no tuvieran familiaridad con el pensamiento viquiano (no me consta que se hayan ocupado alguna vez de Vico) porque si el personaje conceptual es, como escriben, «potencia de concepto», la figura estética es en cambio «potencia de afecto y de percepción». El personaje conceptual es propio de la filosofía mientras que la figura estética lo es del arte, pero esto no quita, precisan, que estas dos entidades pasen a menudo la una por la otra, en

un devenir que las arrastra a ambas con una intensidad que las codetermina. Y los bestiones o gigantes viquianos son precisamente esto.

Los bestiones o gigantes son la traducción viviente del universal fantástico en la medida en la que mantienen unidos el cuerpo, un cuerpo preponderante hecho de violentísimas pasiones, y el espíritu que es *pietas*, cierto, pero también una capacidad representativa, poética o simbólica que es racionalidad, una racionalidad completamente falsa, pero una racionalidad ya que no hay duda de que tiene la capacidad simbólica y por tanto narrativa, por más falsa que sea, presupone o incluso coincide con la racionalidad. El bestión o gigante viquiano es por tanto una figura en la cual conviven la violencia de las pasiones y la potencia simbólica y tanto la una como la otra, violencia de lo irracional y potencia de lo racional contribuyen conjuntamente no solo a definir el origen del hombre sino también el origen del conocimiento y con este el origen de la historia gentil.

Al atractivo de esta coexistencia, como he recordado antes, han sido sensibles los literatos del siglo XX que se han interesado en Vico, desde Pirandello hasta Ungaretti, de Pavese a Pasolini. Pero esta misma coexistencia ha sido reactivada en el siglo XXI, siglo con una atención vuelta no tanto al lenguaje como al nuevo paradigma dominante en el pensamiento italiano, me refiero al de “vida”.

En *Pensiero vivente*, un libro del 2010, Roberto Esposito observaba precisamente que el paso al siglo XXI ha progresivamente trasladado el centro de la atención filosófica italiana del lenguaje (que sin embargo había dominado el siglo XX) a la vida: «Es como si, a un cierto punto, se comenzara a percibir, o se produjese, un nuevo giro, sucesivo al lingüístico, y en algunos aspectos inclusivo del mismo, que, en su conjunto, remite al paradigma de la vida»⁸.

Para Esposito las premisas de tal giro pueden ser captadas de modo absolutamente precoz en Foucault, que problematiza el primado transcendental del lenguaje individuando, en el interior de la episteme postclásica, otros dos a priori constituidos respectivamente desde el trabajo y desde la vida. La tesis de Esposito es conocida: la tradición de pensamiento italiana está marcada por el interés por la vida, y por la vida en su organización política e histórica. Y este reconstruye esta tradición a partir de Maquiavelo hasta el siglo XXI, siglo respecto al cual afirma:

8. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, Einaudi, Turín, p. 10.

La fuerza de impacto de la actual investigación filosófica italiana nace también del arraigo profundo en una tradición ya desde el inicio construida en torno a las categorías a las cuales se ha hecho referencia. Desde su creación –entre el inicio del siglo XVI y la primera mitad del XVIII– vida, política e historia constituyen los ejes de deslizamiento de un pensamiento en buena parte externo al pliegue transcendental en el cual se mantiene, en cambio, enganchada la sección más conspicua e influente de la filosofía moderna. A diferencia de la tradición que, entre Descartes y Kant, se instituye en la constitución de la subjetividad o en la teoría del conocimiento, la reflexión italiana se presenta del revés, y como invertida, en el mundo de la vida histórica y política⁹.

Característica de este pensamiento italiano, desde Bruno a Leopardi hasta Croce y a sus más recientes expresiones, es buscar en la reflexión sobre el origen, o sobre aquella que un tiempo solía llamarse la sabiduría de los antiguos, las claves de interpretación del presente:

Que también la reflexión italiana más reciente trabaje sobre categorías y dispositivos –como los de imperio, sacralidad o persona– extraídos del mundo antiguo es una prueba ulterior de la vocación genealógica de una línea de pensamiento que, a través de todo su recorrido, tiende a entrar en sintonía con los rasgos constitutivos del presente interrogándolo a la luz de su raíz profunda. Naturalmente aquello no tiene nada que ver con una mitología del origen, es decir, con la identificación de un momento originario identificable en cuanto tal, a partir del cual la historia, o también una cierta historia, habría tenido inicio y al cual podría regresar. La postura genealógica parte del presupuesto, contrario, de la ausencia estructural de similar momento fundador. Solo eso –la in-originalidad constitutiva de la historia– hace el origen siempre coetáneo, de manera latente, a todo momento histórico, y por ello reactivable como fuente energética, más que padecida como retorno espectral¹⁰.

Si Maquiavelo es la referencia para el pensamiento italiano sobre la política, Vico es en cambio la referencia tanto para la reflexión sobre la historia como para aquella sobre la vida, dos categorías que se articulan precisamente en torno aquella del origen, o más bien:

la *ingens sylva* de los “bestiones”, de la cual, a través de un tortuoso proceso de civilización, descienden los hombres, tiene el aspecto, infor-

9. *Ibid.*, p. 12.

10. *Ibid.*, p. 25.

me y deforme, de un conjunto bioantrópico indistinto, enteramente ocupado, y precisamente deformado, por la comunión de los cuerpos, desbordantes y amontonados, de sus habitantes. Para que la historia específicamente humana pueda tener inicio, este mundo común, al volverse indistinto de la superposición de los cuerpos, debe ceder el paso a una forma de vida distinta progresivamente gobernada por la mente y por aquellos dispositivos inmunitarios que hacen posible una humanidad totalmente histórica¹¹.

Es fácil reconocer en esta cita los dos conceptos básicos de la reflexión biopolítica de Esposito, es decir, aquellos de *communitas* y de *immunitas*. Y Vico asume un rol central en la articulación de estos dos conceptos y en particular al evidenciar la permanencia y al mismo tiempo la exterioridad del paradigma comunitario –que coincide con el origen– respecto al inmunitario representado por la historia. La reflexión de Esposito se concentra en particular en la representación que ofrece Vico del momento del origen. La insistencia en la dimensión corpórea y en el gigantismo de los primeros hombres es para Esposito significativa del tentativo de dar expresión a aquello que es inexpressable y de representar lo irrepresentable, es decir, aquel momento originario en el cual inmundo y mundo¹², impolítico y político, común e inmune¹³ coexisten en una perfecta indistinción. Aquello que me gustaría subrayar es cómo el personaje conceptual creado por Vico, el bestión, el gigante, es para Esposito productivo en el plano del pensamiento, precisamente porque mantiene unidos dos opuestos, esos mismos que encontramos por lo demás en el concepto de universal fantástico que es la potencia de la vida y su expansión simbólica, que toman de vez en cuando el nombre de origen e historia, de *communitas* o de *immunitas*, o incluso, como en este pasaje, de *Zoé* y de *Bíos*:

11. *Ibid.*, p. 28.

12. «Todos los elementos del cuadro, a partir del gigantismo, tienen la función de romperlo, proyectándolo más allá de los límites de su marco, hacia un horizonte sin límites, literalmente “exterminado”, más que un mundo, un “inmundo”, en el sentido al mismo tiempo ético y espacial de la expresión» (R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, cit., p. 78).

13. «A diferencia de la *civitas*, pero también de la *societas* de las familias arcaicas, la *communitas* de los hombres-bestias es confusión de semillas, de mujeres, de sangre. Es ahí –en esa no pertenencia de cada uno respecto a todos, en esa indistinción que sobrepone los cuerpos y mezcla sus humores– que la vida tiene inicio expresándose al máximo de su potencia expansiva» (R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, cit., p. 79).

Si, al final, la comunidad originaria carecía de forma –como una *zoé* que todavía no ha alcanzado la determinación del *bíos*– la autoridad pone la vida en forma, enseñando, y aquí es Vico quien habla, «a sacar de un cierto modo la forma del alma humana, que en los vastos cuerpos de los gigantes estaba totalmente sepultada por la materia»¹⁴.

La referencia a *Zoé* y a *Bíos* me ofrece la ocasión de una transición hacia otro filósofo que reactiva de algún modo tanto el concepto como el personaje conceptual creados por Vico. Me refiero, naturalmente, a Agamben.

En 2016 Agamben publica un libro titulado *Che cos'è la filosofia?* que imita, al menos en el título, al de Deleuze y Guattari y hoy podríamos decir también, inconscientemente, al último y póstumo libro de Foucault, publicado precisamente en estos días y titulado *Le discours philosophique*¹⁵ también este construido en torno a la pregunta ¿qué es la filosofía?

La respuesta que da Agamben a esta pregunta es reflexión sobre antropogénesis o más precisamente, escribe, la filosofía rememora, custodia e incessantemente reactualiza la antropogénesis. Agamben, lo decimos ya, no cita nunca a Vico en este texto suyo que se abre con un capítulo titulado *experimentum vocis* en el cual solamente me detendré ahora. No es este el lugar para comentar de cerca el ensayo de Agamben, procederé por tanto de modo resumido para dar la idea de lo que entiendo cuando digo que reactiva el concepto y el personaje conceptual viquianos. Concentrándose en el lenguaje, como punto privilegiado de observación de la antropogénesis, Agamben observa que si el animal y el hombre comparten la capacidad de emitir sonidos, eso que podríamos llamar la voz, en el hombre, a diferencia del animal, la voz es también el lugar del lenguaje en un conjunto que hace indistinguibles el uno del otro. Así el lenguaje está en la voz, pero no es la voz: está en el lugar y en lugar de esa. Por esto Aristóteles, en la *Política*, opone la *phonè* animal al *lógos* humano. Y, escribe Agamben:

La antropogénesis ha coincidido con una escisión de la voz animal y con el situarse del *lógos* en el lugar mismo de la *phonè*. El lenguaje tiene lugar en el no-lugar de la voz y esta situación aporética es la que lo vuelve muy cercano al viviente y, a su vez, separado de este por una insalvable distancia¹⁶.

14. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, cit., p. 81. La cita es de G.B. Vico, *SN44*, § 520.

15. M. FOUCAULT, *Le discours philosophique*, Seuil/Gallimard, París, 2023.

16. G. AGAMBEN, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 30.

Reflexionar sobre aquello que ha ocurrido con esta escisión, sobre el evento que representa esta escisión es propiamente el trabajo filosófico, un paciente, secular y obstinado proceso de análisis, interpretación y construcción de aquello que está en cuestión en aquel evento. Y lo que ha ocurrido es que el primate del género *homo* a un cierto punto, que coincide con la antropogénesis, se ha vuelto consciente de tener una lengua. En otros términos, este la ha separado de sí y exteriorizado fuera de sí como un objeto para después, con el tiempo, comenzar a considerarla, analizarla y elaborarla en un proceso incesante. No hace falta mucho para ver la analogía con el proceso descrito por Vico y la reactivación de aquella condición particular de coexistencia inextricable de aquello que se pone de la parte del animal, y aquello que es precisamente característico del hombre, una coexistencia que expresa significativamente la indistinguibilidad de voz y lenguaje. No solo, para Agamben la cuestión de la antropogénesis está revestida filosóficamente porque en el hombre «humano e inhumano se enfrentan sin ninguna articulación natural y que algo como una civilización puede nacer solo a partir de la invención y de la construcción de una articulación histórica entre estos»¹⁷. Parece, convendréis conmigo, la descripción del programa de la *Ciencia nueva*. Para Vico tal articulación la proporciona el universal fantástico. Para Agamben, la vida natural del hombre está incluida en la política a través de su misma exclusión en la forma de la vida desnuda, así el lenguaje humano (que funda la comunidad política) tiene lugar a través de una exclusión-inclusión de la “voz desnuda” (*phonè aplos*) en el *lógos*.

Cierto, Vico no habla de voz desnuda, pero el sonido del trueno y el ruido del rayo en el origen del primer universal fantástico son de alguna manera la voz de la naturaleza y el universal fantástico es precisamente aquello a través de lo cual la voz de la naturaleza está incluida en el *lógos*. De este modo, como escribe Agamben, la historia se arraiga en la naturaleza, la tradición exosomática en aquella endosomática, la comunidad política en aquella natural.

Traducción del italiano por María Rodríguez Lorca

17. *Ibid.*, p. 29.

