

GGN 45309:1

PENSAR PARA EL NUEVO SIGLO
GIAMBATTISTA VICO
Y LA CULTURA EUROPEA

EMILIO HIDALGO-SERNA, MASSIMO MARASSI
JOSE M. SEVILLA, JOSÉ VILLALOBOS
(Editores)

VOLUMEN I

LENGUAJE, RETÓRICA
Y POÉTICA FILOSÓFICA



LA CITTÀ DEL SOLE
2001

ÍNDICE
VOLUMEN I

<i>Presentación</i>	VII
CESARE VASOLI, <i>Saluto</i>	XVII
MARIO AGRIMI, <i>Saluto inaugurale</i>	XIX
EUGENIO COSERIU <i>El lugar de los universales fantásticos en la filosofía de Vico</i>	3
LEONARDO AMOROSO <i>Vico e la "nascita" dell'estetica</i>	23
MANUEL BARRIOS CASARES <i>Hölderlin (tras Vico): la lógica poética de la revolución</i>	37
ANDREA BATTISTINI <i>Il granito e l'arcobaleno. La biografia vichiana di Antonio Carafa tra verità storica e ragioni epidittiche</i>	57
GIANFRANCO CANTELLI <i>Ancora qualche considerazione sul "parlare scrivendo" di Vico. Una premessa alla sua "semiologia"</i>	87
MARCEL DANESI <i>L'interconnessione dei sistemi della rappresentazione umana: verso una visione vichiana della semiotica</i>	111
DONATELLA DI CESARE <i>I fiumi e il mare. La lingua poetica e i parlari volgari</i>	137
BENJAMÍN GARCÍA-HERNÁNDEZ <i>Vico acerca del cogito de Descartes y Plauto. Mucho más que una simple analogía</i>	155
HUMBERTO APARECIDO DE OLIVEIRA GUIDO <i>Vico e l'emancipazione delle belle arti: l'arte come creazione ed espressione della mente umana</i>	175

JÜRGEN TRABANT	
<i>La lingua di questa Scienza: lingua antica - scienza nuova</i>	189
DONALD PHILLIP VERENE	
<i>Poetic Wisdom</i>	219
RITA VERDIRAME	
<i>Vico, Pirandello e il mito dei Giganti (con sparse osservazioni sul "vichismo" di alcuni scrittori del Novecento)</i>	235
GUSTAVO COSTA	
<i>Vico e la Sacra Scrittura alla luce di un fascicolo dell'Inquisizione</i>	253
FRANCESCO BOTTURI	
<i>Ermeneutica del mito ed esperienza etica in Giambattista Vico</i>	275
JOSEP MARTÍNEZ BISBAL	
<i>Vico antes de la SN25, según Vico. Notas sobre el primer subtexto de la Vita</i>	295
MARIO PAPINI	
<i>L'etimologico universale vichiano: una linea interpretativa</i>	321

EL LUGAR DE LOS UNIVERSALES FANTÁSTICOS EN LA FILOSOFÍA DE VICO

EUGENIO COSERIU
Universität Tübingen

1.1. En esta ponencia entiendo proponer una vez más dos interpretaciones de los “universales fantásticos”, y, ello, en el marco y desde la perspectiva de mi concepción de la objetividad hermenéutica. En esto, procedo un poco como el propio Vico. En rigor, Vico escribió tres o cuatro versiones de su *Ciencia Nueva*, ya que el núcleo más novedoso y original de su pensamiento se encuentra ya en el tratado *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), al que siguen, ampliando y precisando ese núcleo inicial, la *Ciencia Nueva* de 1725, la *Ciencia Nueva* “segunda”, de 1730, y, finalmente, la edición revisada de ésta, publicada póstuma en 1744. Y yo vuelvo, al menos, por segunda vez a precisar, ampliar y revisar mi interpretación de Vico presentada por primera vez en mis lecciones de historia de la filosofía del lenguaje de 1970-71 (*Geschichte der Sprachphilosophie*, II, 1972). Pero ¿por qué lo hago precisamente con referencia a los “universales fantásticos”? Porque considero que la doctrina de los universales fantásticos es una clave importante, quizás *la* clave del pensamiento de Vico.

1.2. En cuanto a la concepción que me sirve de marco, considero que los principios fundamentales de la hermenéutica – de *toda* hermenéutica – son dos: el principio de la *objetividad* y el principio de la *actitud generosa* o, mejor, si se me permite este neologismo, “simpatética”. A su vez, la objetividad hermenéutica (que puede también entenderse como “identificación con el interpretado”) se presenta idealmente bajo dos formas extremas opuestas (*tipos de objetividad*). El primer

tipo es el de la objetividad *estática*, “fáctica” o “relatante”. En este caso, se trata de la interpretación que intenta (y aspira a) referir con exactitud lo efectivamente dicho por el interpretado, esto es, a interpretar a éste en el sentido en que él mismo se ha entendido; o sea, que acepta como sentido de lo dicho por el interpretado el sentido que éste quiso expresamente darle. El otro tipo es el de la objetividad *dinámica*, que se propone poner de manifiesto y desarrollar lo implícito en lo dicho por el interpretado y que, por ello, va siempre más allá del simple relato empíricamente “objetivo”. En este caso, se trata de la interpretación que aspira a decir lo que el interpretado *quería* “en el fondo” decir y a identificar en lo relatado un sentido más hondo, eventualmente incluso en contra del sentido expresamente declarado por el interpretado: es la interpretación que, para decirlo con una fórmula clásica, pretende entender al interpretado mejor de lo que él mismo pudo entenderse. Y no hay duda de que la objetividad más adecuada y más proficua es ésta segunda. Así, en el caso del pensamiento de Sócrates (dejando, por supuesto, de lado la caricatura de Aristófanes), la interpretación más adecuada no es la modesta, aunque seguramente honrada, interpretación objetiva “estática” de Jenofonte, sino la interpretación dinámica de Platón.

El segundo principio de la hermenéutica significa que, en ambos casos, ha de adoptarse una actitud “simpatética” frente a lo interpretado, o sea, que hay que tratar de establecer en qué sentido lo dicho por el interpretado puede aceptarse como cierto y cuál es la “verdad” de sus asertos; ello, teniendo en cuenta que ningún error es sólo error, que los errores, en el pensamiento serio, suelen proceder de parcializaciones o de desviaciones con respecto a intuiciones originariamente ciertas. Tal actitud “simpatética” se impone como necesaria, muy en particular, en el caso de Vico que, de otro modo, nos haría desesperar con sus frecuentes incoherencias, sus oscuridades, nebulosidades, interpretaciones forzadas o arbitrarias, argu-

mentos deducidos de hechos imaginarios. Y es necesaria también en relación con el gran tema de nuestro Congreso: "Vico y la cultura contemporánea". Porque, para la cultura contemporánea, Vico es mucho más importante por las exigencias que tan hondamente sintió que por el modo como supo corresponder a tales exigencias. Su grandeza no está propiamente en lo que explícitamente dijo sino en lo que sugirió; no está tanto en lo efectivamente realizado por él mismo como en las vías que abrió a la meditación y a la ciencia: en aquel "conócete a ti mismo" tan peculiar suyo, o sea, conócete, no simplemente como individuo empírico, sino como especie singular en el universo; conócete en tus obras, en tus actividades libres, en tus instituciones, en todo aquello que abarca el objeto de esa antropología cultural filosófica y científica que es su "ciencia nueva". Por otra parte, el Vico ideal que se ha venido delineando gracias a la casi trisecular hermenéutica viquiana significa para la cultura contemporánea mucho más que el Vico *empíricamente "real"*, en muchos aspectos hombre de su época. Y, en cierto sentido, el Vico ideal es también el Vico *históricamente real*, ya que, en rigor, la historia explica el pasado por el porvenir, los hechos por sus efectos y desarrollos, y no al revés, como comúnmente se cree.

2.0. Entre las muchas interpretaciones de los universales fantásticos, examinaré aquí brevemente sólo dos: la de Benedetto Croce y la de Antonino Pagliaro, para hacer resaltar por comparación con ambas lo característico y distintivo de mi propia interpretación. Pero no puedo dejar de referirme, al menos de paso, también a Leibniz.

2.1. En la introducción a su edición de G. B. Vico, *Opere* (Ed. Ricciardi, pág. XLIII), Fausto Nicolini rechaza, sin más argumentos, como "mediocre" y "poco spiritosa invenzione" la interpretación que de Vico da N. Abbagnano. En tal interpretación hay, sin embargo, un aspecto que me parece esencial, y es el de la comprobación y justificación del paralelismo entre Vico y Leibniz:

Dopo di Leibniz, Vico rappresenta la seconda grande affermazione della *ragione problematica* nel mondo moderno. Leibniz aveva spiegato e interpretato in termini di ragione problematica ogni realtà fisica e metafisica; Vico interpreta in termini di ragione problematica il mondo della storia. Le personalità e le dottrine dei due filosofi sono diverse e indipendenti l'una dall'altra; ma la loro ispirazione fondamentale è comune e la loro opera rispettiva è complementare in modo da rendere storicamente significativa la loro vicinanza cronologica (*Storia della filosofia*, II, 1, pág. 202).

En efecto, ambos filósofos toman posición contra Descartes para destacar el valor del conocimiento intuitivo, y ambos atribuyen a este conocimiento la *certeza*. Es cierto que Leibniz lo hace distinguiendo escalones en el conocimiento (su *cognitio clara confusa* es un conocimiento intuitivo seguro pero no motivado, no justificado racionalmente, y, en este sentido, de nivel inferior), mientras que Vico lo hace para sostener la autonomía y el valor propio del conocimiento característico del hombre. Lo cual se revela también en la actitud de los dos filósofos con respecto a las lenguas. Leibniz se interesa por las lenguas históricas (y afirma incluso la autonomía de las “especies civiles” o idiomáticas), pero, al mismo tiempo, aspira a una *ars characteristic universalis*: a una lengua construida racionalmente. Vico, en cambio, quiere establecer el “vocabulario mental común de las naciones”. Con todo, se observará que, precisamente a partir de Leibniz, Baumgarten funda la estética como disciplina autónoma, reconociendo una perfección propia a la *cognitio clara confusa*. Y que Vico justifica el saber intuitivo y la opción por este saber por la insuficiencia de la razón humana con respecto a todo aquello que no esté hecho por el hombre. Véanse las “degnità” 9 y 10:

Gli uomini che non fanno il vero delle cose procurano d'attenersi al certo, perché, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza

y

La filosofía contempla la razón, onde viene la ciencia del verdadero; la filología observa la autoridad del humano arbitrio, onde viene la conciencia del cierto.

Y obsérvese que “filólogos” son para Vico “todos los gramáticos, históricos, críticos, que son ocupados de alrededor a la cognición de las lenguas y de los hechos de los pueblos”: de todas las instituciones y acciones humanas.

2.2. Benedetto Croce adopta, sin duda, con respecto a Vico – en general y en lo que concierne a los principios básicos – la segunda forma de objetividad hermenéutica. Al mismo tiempo, procede constantemente de manera “simpatética”, con lo cual, como es sabido, reduce toda la *Ciencia Nueva* a unos pocos asertos, que corresponden a su propia “filosofía dello spirito”. O sea: hay dos formas básicas del conocimiento y/o del espíritu teórico: la “estética” y la “lógica” (o la “fantástica” y la “conceptual”); y Vico, oponiéndose al intelectualismo de Descartes, habría dedicado su atención sobre todo a la primera:

Sotto l'aspetto filosofico, la Scienza nuova, per questa preponderanza che vi ha l'indagine delle forme individualizzanti e in ispecie della fantasia [...], si potrebbe non troppo paradossalmente definire una *filosofía dello spirito con particolare riguardo alla filosofía della fantasia, cioè all'Estética* (*La filosofía di Giambattista Vico, 1933*³, pág. 47).

Pero – después de haber reducido toda la filosofía de Vico a esos pocos asertos (lo demás sería o bien desarrollo equivocado, o bien desviación, error, incoherencia, etc.) –, precisamente en el caso de los universales fantásticos, Croce deja de adoptar la misma actitud “simpatética”. En efecto, incluye los universales fantásticos entre las incoherencias de Vico. Así, sobre todo, en *La filosofía di Giambattista Vico*, donde emite sobre esos universales un juicio radicalmente negativo (en la *Estética*, que, como es sabido, surgió de una presentación de la estética de Vico, el juicio es algo menos negativo, pero tampoco llega a ser francamente positivo):

Il concetto dell'*universale fantastico* come anteriore all'universale ragionato concentra in sé la duplice contradizione della dottrina. (*La filosofia di Giambattista Vico*, pág. 58).

Ello, porque ese universal debería, por un lado, ser “fantástico” pero, por otro lado, y a pesar de ser “fantástico”, también “universal” y, por tanto, un “universal razonado”, o sea, no propiamente “fantástico”: “donde una *petitio principii* per la quale la genesi degli universali ragionati, che dovrebbe essere spiegata, viene presupposta” (*ibidem*). En la *Estética*, en cambio, Croce concede, al menos, que, en el caso de los universales fantásticos, Vico destaca en tal medida el “individualizamiento” y su “natura afilosofica” que “il loro significato di forme puramente fantastiche si può dire prevalente” (*Estetica*, 1945⁸, pág. 275). Pero, evidentemente, un sentido que sólo “prevalece” no es sentido exclusivo.

2.3. En su bien conocido estudio sobre Vico, Antonino Pagliaro aplica el principio de la objetividad hermenéutica ante todo en su primera forma. En efecto, trata de establecer con exactitud lo efectivamente dicho y entendido por Vico, y, por consiguiente, considera también los universales fantásticos de manera “simpatética”, o sea, en el sentido declarado por el propio Vico. Para Pagliaro, la filosofía de Vico no es, como para Croce, esencialmente una estética, sino, en primer lugar, una filosofía del lenguaje o, más exactamente, una filosofía elaborada a partir del lenguaje: el “eje” de esta filosofía es, precisamente, el problema del lenguaje, ante todo y en particular, del lenguaje en su forma originaria, es decir, en el momento de su surgir como tal, momento propiamente “creativo” de la actividad lingüística, aunque, por supuesto, no en un momento determinado en sentido cronológico y referido a una época histórica determinada, sino (y en esto Pagliaro coincide con Croce) en el marco de una *storia universale eterna*, esto es, en el permanente desarrollo racional del espíritu y, por ende, también del lenguaje. En esta perspectiva, Pagliaro interpreta el “universal fantástico” como la forma primitiva u

originaria del significado o, mejor, como una forma de lo lingüístico previa al significado propiamente dicho:

Il significato per il Vico non è propriamente "idea", ma è bensí quello che egli denominava un "quasi-genere intelligibile" e, all'origine, un "universale fantastico" (*Altri saggi di critica semantica*, 1961, pág. 329).

"All'origine", se encontraría pues, como forma primitiva del (o previa al) significado, una representación: una *imagen*; y, precisamente, una imagen que sería al mismo tiempo modelo ejemplar:

l'universale fantastico del Vico altro non è se non una immagine di realtà, assunta sul piano della fantasia e divenuta portatrice di affetti potenti, alla quale si collegano, come a tipo rappresentativo, tutte le cose del medesimo genere (*ibidem*, pág. 402).

Así, dice Pagliaro, Vico entiende una fuente determinada, por ejemplo, la *Fontana di Trevi*, como modelo ideal y, en cierto sentido, nombre primitivo (o "pre-nombre") para todas las fuentes (*ibidem*, pág. 401). El significado es para él significado e imagen al mismo tiempo; de aquí la dificultad racional en lo que concierne al paso de este "significado-imagen" al significado propiamente dicho, puesto que el significado en las *lingue dei popoli* o *lingue volgari* ya no es imagen sino "un sapere generico", saber sin imagen (*ibidem*, pág. 399). Pagliaro piensa que el paso puede explicarse por la simultaneidad de las varias fases del lenguaje expresamente admitida por Vico en cierto lugar de su obra; simultaneidad que permitiría pasar sin obstáculo de la imagen al significado figurado: un río, al desembocar en el mar, es en cierto momento río y mar al mismo tiempo.

3.1. Mi propia interpretación de Vico parte de las interpretaciones dadas por Croce y Pagliaro pero, al mismo tiempo, pretende superarlas y resolver las aporías de ambas. De la concepción de Croce, acepto, por supuesto, la idea de la prioridad

del lenguaje y del conocimiento fantástico como formas del espíritu, así como la tesis de la *storia ideale eterna*, ya que, evidentemente, en la cuestión que nos ocupa, se trata del surgir permanente del lenguaje, y no de lo que comúnmente se llama “origen del lenguaje” (y que, en rigor, corresponde a un concepto espurio). Y de lo sostenido por Pagliaro, acepto – en un sentido que será precisado más adelante – la tesis de que la filosofía de Vico es ante todo una filosofía del lenguaje (o “a partir del lenguaje”) y, en particular, la tesis de que, en el caso de los “universales fantásticos”, se trata, en el fondo, de un problema de filosofía del lenguaje: que concierne a hechos del lenguaje (aunque no de manera inmediata y exclusiva).

3.2. En cuanto al origen de los “universales fantásticos” y al desarrollo de esta noción en el pensamiento de Vico, considero que Donatella Di Cesare ha demostrado cabalmente que proceden de la retórica viquiana (y de la retórica simplemente) y que, en rigor, no pierden nunca su dimensión retórica. En efecto, los universales fantásticos provienen de los *tropi retorici* y sólo en la *Ciencia Nueva* “segunda” (de 1730 y 1744) se hacen *universali fantastici*. En la primera *Ciencia Nueva* (1725), Vico habla todavía de *tropi poetici*, a los que presenta como formas primitivas y originarias de los signos lingüísticos. Asimismo, en el *De constantia* y en otras obras, Vico habla constantemente de *caratteri poetici*, “parlare per sostanze animate”, “parlare per immagini, le quali sono i primi caratteri delle lingue”, etc. E incluso en la *Ciencia Nueva* de 1744 encontramos, al lado de la noción *universale fantastico* (*poetico*), la expresión *carattere poetico* y otras semejantes. Más aún: también en esta última fase del pensamiento de Vico, el término preferido es *carattere poetico*. Así en el título del cap. III y en los párrafos 412, 413, 416 (“maniera di pensare per caratteri poetici de’ primi popoli”), 424, 425, etc... Sólo raramente emplea Vico el término *universale fantastico*. En realidad, el único pasaje decisivo con respecto al contenido de esta noción es la “degnità” XLIX, § 209:

i primi uomini, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formare i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti.

Y, como se acaba de ver, tampoco en este pasaje deja de figurar la expresión *caratteri poetici*. En algún otro caso, el término *universale fantastico* alterna simplemente con otros términos.

4.1. Ahora bien: ¿qué puede ser un “universal fantástico” como noción de una filosofía del lenguaje? De acuerdo con lo dicho por Vico y considerando una parte de sus ejemplos, hay que decir que se trata de una forma del pensamiento arcaico o mágico, para el cual el mismo individuo puede presentarse en varias hipóstasis y, a pesar de ello, seguir siendo el mismo individuo, como unidad de sus varias hipóstasis. Los ejemplos, a este respecto, son, en particular, los de las *sostanze divine*. Un dios es tal dios como individuo y, al mismo tiempo, un tipo de fenómenos o hechos naturales. Así, *Ceres* es la diosa *Ceres* y, al mismo tiempo, el cereal, todo tipo de cereales. *Júpiter* y los truenos son manifestaciones de lo mismo. O bien, otro dios es al mismo tiempo un río y varios ríos: los ríos son sus múltiples manifestaciones o hipóstasis; no son, por tanto, una serie de hechos reunidos en una “clase”, sino diversos modos de presentarse el mismo individuo. El *universal fantástico* sería, precisamente, en tal caso, este individuo que mantiene su identidad singular (su “ipsidad”) al presentarse bajo forma de varias hipóstasis o ejemplos de lo mismo, o sea, esa unidad ideal de las manifestaciones o ejemplos correspondientes a un mismo individuo. También los nombres de las cosas los interpreta Vico en el mismo sentido, al referirse a la fase primitiva o “infancia” de la humanidad. Los nombres de las cosas son para él, en esa época, los nombres propios de los varios individuos que aseguran la unidad de los hechos en que se manifiestan o de los principios subyacentes a esas series de

hechos. La multiplicidad de las manifestaciones – de los truenos, los cereales, los ríos – no anula ni la unidad ni la individualidad de los principios correspondientes, ya que no son otra cosa que la manifestación de los mismos principios individuales; más aún: *son*, en cada caso, esos mismos individuos.

4.2.1. Esta posible interpretación de los “universales fantásticos”, que pertenece al tipo de las “objetivas estáticas”, no atiende, en rigor, al problema del lenguaje como tal y no explica estos universales como formas primarias de lo lingüístico: los considera más bien como fuente para la identificación de un determinado tipo de pensamiento y como prueba acerca de la índole de tal pensamiento. Y lo que Vico describiría, si éste fuera el sentido genuino de sus *universali fantastici* (la intuición certera que trata de explicitar), no sería, en realidad, el “origen” – el surgir permanente – del lenguaje, sino el pensamiento mítico o mágico. Es decir que lo que con ello proporcionaría no sería una filosofía del lenguaje, sino una lógica del universal mágico o una “mitología”, mejor dicho, una interpretación de la mitología, aunque, sin duda, una interpretación muy razonable. Quedarían, por tanto, sin resolver tanto la aporía del origen de los universales razonados (en el sentido señalado por Croce) como el problema del paso de los universales fantásticos a los “razonados”.

4.2.2. Es sabido de qué modo Vico pretende justificar este paso por medio de los *tropi retorici*. En una fase primitiva, la palabra (el nombre) se sigue aplicando, también en las *lingue dei popoli*, tanto a una divinidad como a las “cosas” que la manifiestan, pero, por metonimia, la palabra llega a limitarse a la designación de las “cosas”, o sea que se renuncia al principio universal de unidad o este principio queda separado de las “cosas”. En una segunda fase, por sinécdoque, los nombres de hechos concretos se aplican también a lo abstracto; por ejemplo, las *aristae*, las espigas, que maduran una vez al año, se convierten en símbolo para el año y la palabra correspondiente designa también el “año”. Finalmente, en una

tercera fase, tendríamos como procedimiento de modificación la metáfora; así, el nombre de un acontecimiento que ocurre una vez por año, por ejemplo, *messis*, “cosecha”, llega a ser también designación del “año”.

Ahora bien, es cierto que todos éstos son procedimientos típicos de modificación (creación) lingüística, pero son, precisamente, tipos de *procedimientos*, no *motivaciones*: representan, en cada caso, el *modo* de la modificación, no el *porqué*, la *razón*, de ésta. Por otra parte, ¿qué es lo figurado en *aristae* o en *messis*? Hablar de “metafórico” o, en general, de “figurado” implica que se reconoce algo como “propio”, algo a que lo figurado se opone; de otro modo, no tendría sentido hablar de “figurado” o “metafórico”. Y si lo figurado se explica cada vez por otro figurado, se llega a una *regressio ad infinitum*. En suma: el paso de lo fantástico o poético a lo “razonado” – o simplemente de la imagen al significado “genérico”, sin imagen – no puede explicarse de este modo.

Tampoco puede aceptarse sin reparos la explicación de Pagliaro, por la simultaneidad de las fases ideales del lenguaje, justificada, ésta, por la célebre imagen viquiana del gran río que penetra con ímpetu en el mar. La simultaneidad implica sólo las condiciones favorables al paso, y no la motivación de éste, si el paso se entiende como efectiva modificación, como creación de “otra cosa” que lo fantástico. Pienso, por ello, que, para corresponder a la intuición genuina de Vico (no explicitada en este sentido por él mismo), hay que mostrar que no se trata de “otra cosa” sino de lo mismo, o sea, que, en rigor, no hay propiamente “paso”, si se entiende el lenguaje en el momento de su surgir como tal.

4.3. Además, nuestra interpretación de los “universales fantásticos” por la lógica del pensamiento mágico toma en cuenta sólo un tipo de esos universales, mientras que para Vico las *sostanze divine* no son los únicos universales fantásticos (o *caratteri poetici*). *Caratteri poetici* son también “il Goffredo di Tasso”, Solón, Esopo, Pitágoras, etc., en la medida en que se

consideran como “modelos” o símbolos de ciertos modos de ser y sus nombres pueden aplicarse a otras personas que tengan alguna semejanza con ellos (*Ciencia Nueva* de 1744, § 430). Y se advertirá que se trata de dos tipos muy diferentes, y hasta radicalmente opuestos: no es lo mismo llamar *Ceres* también al cereal y llamar “un Esopo” a quien se parezca en algo a Esopo. En el primer caso, se reducen clases de cosas a determinados individuos; en el segundo, se extiende una individualidad a una clase, aunque a una clase sólo ocasional (ya que los nombres correspondientes no llegan, por lo común, a ser nombres de las personas a que designan ocasionalmente). Pero es sintomático que Vico no distinga los dos tipos. Y una interpretación adecuada debería dar cuenta de ello.

5.0. Conviene, pues, intentar otra interpretación de los universales fantásticos (y, con ello, del núcleo de la filosofía de Vico); y, precisamente, una interpretación “objetiva dinámica” y, al mismo tiempo, “simpatética”, yendo más allá de lo expresamente declarado por Vico y tratando de identificar el sentido más hondo de las intuiciones que procura explicitar en la *Ciencia Nueva*. Como punto de partida pueden servirnos los dos tipos antedichos de universales fantásticos; y como piedra de toque, la teoría del “objeto eterno” de A. N. Whitehead, expuesta en lo esencial en el cap. X, “Abstracción”, de su libro *Science and the Modern World*, de 1925 (trad. esp. *La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires 1949, págs. 191 y sigs.).

5.1.1. Los dos tipos de universales fantásticos (a los que pueden corresponder también “sustancias” no animadas), a pesar de ser diferentes, tienen en común algo que me parece esencial: representan *individuos* y, al mismo tiempo, *clases* de individuos (o “hechos”). En el primer caso, individuo y clase simplemente coinciden; en el segundo, un individuo es modelo virtual de una clase, mejor dicho, de un modo de ser (o esencia) indefinidamente repetible en sendos entes. Importante me parece sobre todo el segundo tipo, explícitamente – y

más de una vez – caracterizado por Vico, aunque, como se ha visto, bajo varios nombres. Repitámoslo: un universal fantástico (*carattere poetico*, etc.) de este tipo es un individuo *único* que es *modelo* de un modo de ser o de actuar.

5.1.2. Ahora bien, esto se parece bastante al “objeto eterno” de Whitehead, que también es en sí mismo único pero se presenta como “ejemplificado” (y registrado por la experiencia) en un número indefinido de entes. Whitehead caracteriza este tipo de “objetos” en relación con la posibilidad y las condiciones de la experiencia “actual” o concreta. En una experiencia “actual”, en una determinada “ocasión”, comprobamos, por ejemplo, una determinada *bola roja*. Pero esta experiencia no es posible como efectiva experiencia “actual” (experiencia, precisamente, de *una bola roja*) sin referencia a un objeto eterno “*bola*” y a un objeto eterno “*rojo*”. Es decir que la experiencia “actual” se trasciende necesariamente a sí misma y, para ser experiencia de una determinada “ocasión” y de una combinación determinada en una “ocasión”, presupone esas entidades (“bola” simplemente y “rojo” simplemente) como independientes de toda “ocasión”. Los “objetos eternos” son “abstractos”, en el sentido de que son concebibles sin referencia a una “ocasión”, mientras que no se da lo contrario: una “ocasión” no es concebible sin referencia a objetos eternos. El “objeto eterno” es un individuo que “es lo que es” y no tiene otras propiedades. Y no puede ser descrito de otro modo que siendo él mismo, o sea que su unicidad es su esencia. Por ello, el objeto eterno se presenta en las varias “ocasiones” como un *unicum* y contribuye a las varias “ocasiones” siempre de la misma manera, siendo en todas las “ocasiones” idéntico a sí mismo.

Se advertirá que se trata de una noción bien conocida en la filosofía contemporánea, precisamente en relación con las condiciones de la experiencia concreta. Whitehead, por cierto, no se refiere a la “intuición eidética” ni a la “experiencia antepredicativa” de Husserl. Y tampoco se refiere a Aristóte-

les, de quien, en el fondo, esas nociones proceden (es sabido, en efecto, que, para Aristóteles, el τὸδε τι, el “esto ahí” totalmente indeterminado, no se da propiamente como tal, pues todo “esto” que se experimente es ya algo). Pero señala que sus “objetos eternos” se llaman comúnmente “universales”.

5.2.1. Si entendemos el “universal” como “objeto eterno”, o sea, como objeto ideal que es modelo de un modo de ser comprobable en entes, pero no deducible de éstos mediante abstracción, por ser, como *modelo*, anterior a las “clases” de entes y ser la razón misma de la constitución de éstas, podemos afirmar que los universales fantásticos de Vico son, en el lenguaje, simplemente los *significados*, tal como se dan primariamente (sin elaboración “técnica”) en las lenguas históricas, y que la intuición certera que Vico trata de explicitar mediante la afirmación y la discusión de esta noción es, precisamente, en lo que atañe al lenguaje, la intuición de la naturaleza del significado como creación intuitiva anterior a la constitución de la clases en que se manifiesta.

5.2.2. Esto implica una serie de tesis previas, tácitamente aceptadas.

En primer lugar, la tesis de que – contrariamente a lo dicho al respecto por Croce – no hay otro conocimiento que el universal. También el conocer intuitivo es universal: es conocer *por* individuos, no conocer lo individual. Lo individual como tal sólo puede conocerse mediante el cruzarse y la combinación de varios universales (como en la experiencia “actual” de Whitehead). En efecto, también Croce habla, no de un conocimiento de lo individual, sino de un acto de *individualizzazione*, lo cual significa que piensa en un conocimiento de lo ejemplar y no en un conocimiento particular de lo individual. Por ello, los universales fantásticos deben entenderse como efectiva y propiamente “universales”.

En segundo lugar, la tesis del carácter *esquemático* del significado. El significado, como el “objeto eterno”, contiene sólo aquello que hace que sea “lo que es”, y no todas las de-

terminaciones con que puede presentarse en la designación de los entes. Así, para volver a los ejemplos de Whitehead, "bola" implica sólo cierta forma esférica y ninguna indicación acerca del tamaño, color, material, peso, etc. de las bolas; y "rojo" no implica los diferentes matices que puede adquirir en varias "ocasiones": todo esto está dado por *otros* universales. Por ello, considero que tampoco los universales fantásticos de Vico, en cuanto "modelos", deben entenderse como "imágenes" propiamente dichas. Vico habla, efectivamente, de "imágenes" pero, al parecer, las más de las veces piensa en algo como los "esquemas mentales" de la filosofía romántica alemana. Y, de todos modos, la imagen sólo puede ser del individuo mismo que se convierte en "universal fantástico", y no del universal fantástico en cuanto tal. Así, por ejemplo, si "il Goffredo di Tasso" se convierte en modelo de heroicidad, esto no implica ya ninguna imagen concreta. Por otra parte, Vico habla de *ritratti ideali*, y no de *ritratti* simplemente.

En tercer lugar, al identificar los universales fantásticos, al menos en lo que atañe al lenguaje, con los significados, admitimos también que la diferencia entre los universales fantásticos y los "razonados" es la misma que entre los significados lingüísticamente primarios y los significados "técnicos". La diferencia no está en que el "universal fantástico", siendo "fantástico", debería dejar de ser "universal", de suerte que sólo los universales razonados serían propiamente universales, sino en que el universal fantástico es *primario*, mientras que el universal razonado, en cuanto significado "técnico", es *secundario*: se construye por medio del lenguaje a partir de las cosas designadas o mediante análisis de un universal fantástico (significado primario). Lo que caracteriza el universal fantástico (significado primario) es el hecho de que se da como algo global y no analizado: que es simplemente "los que es".

Y esto último se relaciona con una tesis todavía más general, acerca del carácter "deíctico" del lenguaje: el lenguaje

como tal no analiza el ser, sino que sólo lo representa y lo manifiesta: "muestra" tal o cual forma del ser como "ésta y no otra". Por ello, precisamente, el universal fantástico se da en cada caso globalmente, sin διαίρεσις. Y, por lo mismo, tal universal no se sitúa después de la constitución de una clase de "cosas" o de propiedades, sino antes, y es independiente de cualquier clase de entes: puede concebirse independientemente de toda "ocasión".

5.2.3. En efecto, concebido como "objeto eterno" esquemático, el universal fantástico o significado es un "tipo", en el sentido de gr. τύπος: un "molde" u objeto creado como modelo, independientemente de si "en el mundo" hay o no hay objetos de la misma especie. Ello, también cuando algo o alguien se convierte en modelo, ya que el acto de creación del universal fantástico es, precisamente, esta conversión en modelo. En todo caso se trata de la aprehensión de un modo de ser en un ente, o sea, de un objeto y de su posibilidad infinita. Esta "posibilidad" puede ser, después, verificada en el mundo. Así, podemos comprobar que el modelo "caballo" se presenta en el mundo en un gran número de ejemplares; "sol" y "luna", en cambio, se presentan, en nuestro mundo inmediato, en ejemplares únicos, pero las palabras correspondientes siguen siendo apelativos (nombres "comunes"), ya que designan modos de ser, y no entes individuales; se trata de "clases" con un solo miembro. Y muchas veces encontramos incluso clases "vacías": los "centauros", por ejemplo, no los encontramos en el mundo. Pero tampoco esto afecta al objeto universal fantástico, ya que, también en este caso, se trata de un universal en el comienzo de un género (posible): el universal fantástico es sólo la potencialidad del presentarse un ente en varios ejemplares. El acto de creación de un universal fantástico es, pues, una νόησις τῶν ἀδιαιρέτων, una *apprehensio indivisibilium*, anterior a la distinción entre existencia e inexistencia.

6.1. Se observará que Vico comete a este respecto un error, corriente, por lo demás, también en la lingüística; puesto que

el universal fantástico es, en cada caso, un *unicum*, lo asimila a lo nombrado por nombres propios. De aquí sus ejemplos como *Júpiter, Ceres, Solón, Esopo*, etc. En realidad, el nombre propio no designa un ente primariamente único, sino siempre un ente secundariamente individualizado dentro de una categoría. Y Vico habría debido advertir que esas “sostanze animate” no son de por sí universales fantásticos: lo son sólo al haber sido convertidas en tales.

Es cierto que el mismo error lo hace, en la lingüística, incluso un teórico de las categorías verbales como V. Brøndal, quien caracteriza el nombre propio como categoría que correspondería al “objeto eterno” de Whitehead, sin advertir que, para Whitehead, los “objetos eternos” son lo mismo que los universales.

6.2. Mucho más grave, desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, me parece el hecho de que Vico, a pesar de hablar constantemente de comunidades hablantes (*popoli, nazioni*), no atiende de ningún modo (o atiende sólo indirectamente) a la otra dimensión fundamental del lenguaje, al lado de la creatividad (que se manifiesta en la creación de los universales fantásticos): la “alteridad”, el ser-con-otro; dimensión por la que el lenguaje es originariamente “comunicación”. No necesariamente comunicación *de algo* (comunicación que puede faltar sin que el lenguaje deje de ser lenguaje), sino comunicación *con otro*, comunicación que no puede faltar y sin la cual el lenguaje dejaría de ser lenguaje. De aquí que identifique prácticamente el lenguaje con la poesía en el momento originario de creación de los universales fantásticos (que son también, recordémoslo, *caratteri poetici*) y lo separe de la poesía en su supuesto desarrollo ulterior, en las *lingue dei popoli*. Es que para Vico, como, más tarde, para Croce, el sujeto creador tanto de la poesía como del lenguaje es, en el fondo, el sujeto universal y absoluto, mientras que, en realidad, esto vale para la poesía, y para el arte en general (el arte no es intrínsecamente comunicación “con otro”), pero no vale para el lengua-

je, donde el sujeto creador es un sujeto dotado de alteridad: un sujeto entre sujetos. De aquí que la objetividad de los universales fantásticos lingüísticos, de los significados, sea una objetividad común de varios sujetos (por lo menos, de un *yo* y un *tú*), condición, ésta, de la objetividad de la referencia a un mundo común, o sea, el hecho de que los significados puedan representar “cosas” y se entiendan como referidos a “cosas”. Es decir que, precisamente por la alteridad, el lenguaje se distingue radicalmente de la poesía (y del arte en general) y adquiere un sentido muy diferente del de la poesía. Tanto la poesía (el arte) como el lenguaje, al crear universales fantásticos, crean “mundos” (o fragmentos de mundos) sólo “posibles”, por lo cual se asemejan y, como objetivaciones de contenidos intuitivos de la conciencia, pueden incluso identificarse. Y, esto, Vico lo ha visto muy bien, aunque lo atribuya a una fase primitiva o pre-lingüística del lenguaje y no al lenguaje simplemente, en cualquiera de sus supuestas fases. Pero en el arte se trata de mundos “subjetivos” (objetivaciones de la subjetividad), mientras que el lenguaje, por la “alteridad”, pretende construir (organizar) un mundo propiamente objetivo: el mundo común de los hombres; y, esto, no en alguna fase de su supuesto desarrollo, sino desde el comienzo y siempre. En otras palabras: en la medida en que es poesía (por ser creación de universales fantásticos bajo forma de significados), el lenguaje no ha dejado nunca de serlo; y en la medida en que no lo es (por presentar la dimensión de la alteridad y ser originariamente y siempre comunicación con otros), no lo ha sido nunca. Además, el lenguaje es “prioritario” con respecto al arte y, en particular, a la poesía, ya que el arte (muy en particular como poesía) construye sus mundos con fragmentos del mundo ya organizado por el lenguaje. Por ello, en lugar de tratar de reducir el lenguaje a otra cosa, cabría más bien admitir la prioridad del lenguaje frente a todas las actividades libres del hombre. Y creo que Vico advirtió también esto, aunque no con suficiente claridad.

Es cierto, por otra parte, que, también después de Vico, el problema de la alteridad seguirá por mucho tiempo sin ser visto en todo su alcance. El primero en plantearlo adecuadamente es Wilhem von Humboldt, quien también lo resuelve en lo esencial, con su doctrina de la doble “mediación” (*Vermittlung*): entre sujeto y objeto, y entre sujeto y sujeto.

7.1. En nuestra interpretación, hemos admitido que la filosofía de Vico es ante todo una filosofía del lenguaje, o hecha a partir del lenguaje, y esto nos ha llevado a ver en el “universal fantástico” el significado lingüístico, y no un modo de simbolización pre-lingüística. Ahora bien: uno de los mejores y más agudos conocedores de Vico en la actualidad, el profesor Jürgen Trabant, ha mostrado en varios trabajos que la doctrina lingüística de Vico no es una filosofía del lenguaje en sentido estricto, sino una semiótica general o teoría general de la semiótica. Esto es cierto. En efecto, la filosofía de Vico es casi una “filosofía de las formas simbólicas”: de todas aquellas formas de significar y simbolizar, o manifestar de algún modo conocimiento, que constituyen el campo, y representan el objeto, de la *filología*, ciencia de la certeza intuitiva. Y, desde este punto de vista, el significado lingüístico es sólo una “especie” del género “universal fantástico”, al lado de otras especies. Pero también es cierto que la filosofía de Vico está hecha “a partir del lenguaje”. Vico busca ante todo – y no sólo en sentido cronológico – la “sapiencia” idiomática, el saber precientífico consignado en las lenguas, y parte del lenguaje al examinar otras actividades e instituciones humanas. Por ello, en una interpretación objetiva “dinámica”, es lícito suponer que, también para la construcción de la noción “universal fantástico”, partió de la intuición del modo como tal universal se da en el lenguaje, en particular, de la intuición de la prioridad del significar frente al designar: del hecho de que el designar es referir “cosas” a un “modelo” ya dado, a un *significado*. Es cierto que, en la explicitación de esta intuición, Vico, al situar la creación lingüística en una supuesta fase “primiti-

va” u “originaria”, llega a atribuir al significado una forma pre-lingüística; ello, porque no advierte que, en el lenguaje (como en el arte), lo “originario” es permanente (aunque, de algún modo, lo intuye). De aquí también esa identidad sólo primitiva u “originaria” entre el lenguaje y el arte, donde el universal es efectivamente imagen.

7.2. De todos modos, Vico, con la doctrina de las fases de lenguaje, se esfuerza por separar el lenguaje del arte, así como, partiendo del lenguaje, procura diferenciar las varias formas del saber intuitivo, en particular, las formas “institucionalizadas” por tradición o como tradiciones. Por ello, en realidad, Vico no exalta – o no exalta sólo – la poesía (y, por consiguiente, su filosofía no es – o no es sólo – estética): exalta la intuición en todo aquello que es *conocimiento* humano y el “sentido común” en todo aquello que es *obra* humana: no se olvide que el *certum* se relaciona con la voluntad. Y, puesto que la ciencia del *certum* es la filología, la filosofía de Vico, en cuanto metateoría, es, esencialmente, una *teoría de la filología*.

De aquí que Vico se relacione, por un lado, con la filosofía italiana del Renacimiento – filosofía típicamente “filológica” –, y, por otro lado, con varias corrientes actuales de la filosofía del hombre y de la cultura, en particular, con las de orientación hermenéutica. Y en este mismo enfoque filológico-antropológico reside, en mi opinión, también su actualidad para la cultura contemporánea: en ese, como decía antes, “cóñocete a ti mismo en tus actividades y en tus obras” y – añadido ahora – “también en tu historia”.