

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“EL PROBLEMA DEL SER HUMANO DESDE LA FILOSOFÍA  
HERMENÉUTICA”

T E S I S

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta

ALEJANDRO ANTONIO GUTIÉRREZ ROBLES

México, D. F.

2006



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Laura y Ale  
por nuestro(s) amanecer(es) en Pagani*

## Índice general

	<u>Pág.</u>
Introducción	
Crisis de humanidad: desafío hermenéutico _____	2
Capítulo I	
La emergencia de lo humano como problema filosófico, sus límites y posibilidades _____	7
1. Vocación y pertinencia de la reflexión sobre lo humano _____	8
a) La idea de ser humano en la sociedad y la cultura contemporáneas _____	10
b) Sociedad de mercado y globalización: crisis de las concepciones antropológicas _____	17
c) El giro lingüístico de la cultura contemporánea, la antropología filosófica y las ciencias humanas _____	24
2. Aspectos fundamentales de la antropología filosófica _____	28
a) Su historia _____	29
b) Su objeto de estudio _____	37
c) Su método de trabajo _____	43
d) La antropología filosófica y las ciencias humanas _____	49
Capítulo II	
La derivación hermenéutica _____	56
1. Breve historia de la hermenéutica _____	60
a) Wilhelm Dilthey: el problema de la comprensión o la crítica de la razón histórica _____	67
b) Wilhelm Dilthey: el lenguaje como horizonte de posibilidad de la experiencia hermenéutica _____	71
c) Wilhelm Dilthey: la hermenéutica entre la epistemología y la ontología _____	73
2. La hermenéutica en el contexto filosófico _____	80
3. La hermenéutica y las ciencias sociales _____	89

Capítulo III	
Humanismo y hermenéutica en Vico	92
1. Letras, individuo y ciudad	93
2. Voluntad, acción y creación	99
1. Próceres del humanismo: lo humano como palabra e historia	103
4. La revolución humanista	117
Capítulo IV	
La existencia humana como experiencia	126
1. El planteamiento viquiano de lo humano como problema filosófico	131
2. La experiencia como sentido	139
3. La naturaleza humana como historia	155
Capítulo V	
La cultura como experiencia e institucionalización del sentido	161
1. Evolución histórica – evolución lingüística, el punto de partida	165
2. En el principio era el verbo	172
3. ...y el verbo se hizo institución	179
4. ...y entonces surgió la historia	183
5. Lo humano como imagen y sentido	188
6. Mundo, sociedad y cultura	192

Conclusiones	
Humanidad y fin de ciclo: la esperanza como criterio hermenéutico de la existencia humana	201
Bibliografía	229
Indice de autores	246
Indice temático	253
Indice general	261

## RESUMEN

Este trabajo ofrece una concepción del ser humano a partir de la Obra de Giambattista Vico en perspectiva de filosofía hermenéutica. Para ello se partió de la hipótesis de que, en el contexto de la actual sociedad de mercado, nuestro modelo de “humanidad” está en crisis haciéndose necesaria una reformulación de lo humano con sus diversas implicaciones tanto de índole económico, como moral y político.

La argumentación del trabajo gira en torno a la confrontación entre lo que podría llamarse la tradición hermenéutica alemana, afiliada al concepto de formación, y la tradición hermenéutica italiana (con Vico a la cabeza) que se desarrolla a partir del concepto de creación. Ya que éste es el punto de quiebre entre dos derroteros filosóficos alternativos en torno a lo humano: el que aborda el problema a partir de la formación como punto de arribo desarrollándose, consecuentemente, por medio de un discurso racional – demostrativo en torno a la verdad y el orden como garantes de progreso de cara a una sociedad que aparece cerrada; y el que aborda el problema a partir de la creación como punto de partida desarrollándose, en cambio, por medio de un discurso patético – indicativo en torno a la vida y el caos como constancia de que el ser es proceso de cara a una sociedad que tiende a ser abierta.

De manera conclusiva se presenta la emergencia del homo poeta como alternativa a la crisis del homo sapiens y el consecuente modelo cultural de Occidente.

## INTRODUCCIÓN

### Crisis de humanidad y desafío hermenéutico

*“...la humanidad no es sino construcción de sentido (...) y la hermenéutica no es sino inagotable alegoría de lo humano” (Pág. 3)*



¿Cómo sostener la humanidad sin esperanza?, ¿Y cómo sostener la esperanza sin diferencia? El proyecto occidental de humanidad se agota por indiferencia, por ese exceso de sí mismo que es el individualismo que todo homogeneiza mediante procesos de consumo autorreferenciales y sin contexto. En medio de un proyecto cultural que apostaba a la constitución del individuo que ahora se encuentra emancipado del andamiaje de las instituciones quedándose al garete entre otros tantos millones de sí mismos que, como él, tratan de sustentarse como único argumento ¿cómo ofrecer progreso si, a la postre, éste siempre ha de resultar insuficiente? y, así, ¿cómo formarse si no caben ya los referentes para legitimar ningún proceso?

La idea de humanidad, ahijada por el Renacimiento y formalizada por la hermenéutica que vino a consolidarse a partir del impulso que, sin saberlo, favoreció Lutero, se agota después de cinco siglos de viaje. ¿Qué se podrá decir ahora de lo humano y bajo qué hermenéutica?, más aún: si la humanidad no es sino discurso que pierde su lenguaje, y la hermenéutica misma, atada a la primera, tiende también a uniformarse, ¿cómo será posible que se siga descubriendo lo humano?

Se puede decir que si filogenéticamente humanidad y hermenéutica se ubican entrelazadas en el Renacimiento, ontogenéticamente se constituyen juntas pues la primera no es sino traslación de sentidos; mientras que la segunda no es sino inagotable alegoría de lo humano. De manera que las implicaciones que hay entre una y otra no sólo nos conducen a los orígenes del proyecto cultural llamado de Occidente, sino que develan nuestra esencia histórico – cultural como proyecto.

El presente trabajo explora las implicaciones sugeridas líneas arriba entre humanidad y hermenéutica, y lo hace a partir de la Obra de Giambattista Vico como prisma en el que convergen y desde el cual se proyectan tradiciones y problemas filosóficos presentes en los últimos siglos de cultura en Occidente y que hoy, ante la crisis de la misma, representan gérmenes de transición hacia una nueva época. La obra viquiana tiene un carácter fronterizo que la hace particularmente pertinente para nuestros propósitos pues mientras, por una

parte, media entre la filosofía medieval y la moderna, por la otra inaugura, mediante un punto de intersección, la filosofía de la historia, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la cultura.

Formado en el humanismo italiano, Vico es conocedor de los clásicos griegos y desde ellos rechaza el dogmatismo de la tardía escolástica; al mismo tiempo, sabe también de Bacon, de Descartes, de las nacientes pretensiones de rigor de una filosofía que busca desarrollarse en paralelo a las ciencias exactas y a la cual rechaza. Su crítica a ambas tradiciones es una crítica que, con conocimiento de causa, aspira a reivindicar la importancia de la realidad humana en el espectro de la filosofía y las ciencias; de aquí su obra principal, *La ciencia nueva*, como oposición a la metafísica clásica e intento de desarrollar, a partir del lenguaje y la acción (“verum et factum cum verbo convertuntur”), una alternativa de conocimiento.

La confluencia de la tradición histórica romana, del humanismo italiano, de la teología del verbo y del racionalismo cartesiano en las preocupaciones filosóficas de Vico, da lugar a una propuesta que recupera lo verosímil como ámbito de ciencia, valiéndose para ello del tratamiento filosófico de experiencia y lenguaje que, en última instancia, nacen al mismo tiempo. El espectro temático que así se abre va de la necesidad a la acción, el sentido, el símbolo, la palabra, la cultura, la verdad, el sentido común, el universal fantástico, la sociedad, la tradición, la intersubjetividad, la historia, el mundo y otros conceptos que derivan en una filosofía hermenéutica fundamental anticipando planteamientos que, siglos más tarde, habrían de cultivarse en torno a la fundamentación de las llamadas ciencias del espíritu.

Ahora bien, tanto por la naturaleza misma de la hermenéutica, como por las características de la Obra de Vico, el presente trabajo se desarrolla a partir de la reconstrucción de las nociones filosóficas centrales del napolitano en interlocución con el momento cultural por el que atravesamos y con el contexto filosófico que enmarcó al Renacimiento. De manera que, junto con la estructura conceptual del “verum est factum” como principio ontoepistemológico viquiano, hay lugar a la comparación entre la tradición hermenéutica alemana y su

contraparte italiana, con la intención de ponderar las exigencias del momento presente en busca de alternativas de desarrollo a la luz de las posibilidades de la filosofía hermenéutica.

Así, como en todo ejercicio hermenéutico, se empieza por la recuperación del contexto como conjunto de notas en el que se integra el sentido: la coyuntura por la que pasa el binomio humanidad – hermenéutica se impone como referente indispensable para entender la pertinencia que actualmente tiene la filosofía hermenéutica. La actual crisis de los metarrelatos nos ofrece ocasión para intentar nuevos planteamientos sobre nuestra existencia.

Abordar nuestra circunstancia desde una perspectiva hermenéutica exige reencuadrar a la hermenéutica misma abriendo alternativas al modelo vigente. Por ello, en el segundo capítulo de este trabajo se contrasta la hegemónica tradición hermenéutica alemana con una entre otras posibles que ofrece la experiencia hermenéutica europea: se trata de la tradición hermenéutica italiana reconocida, entre otros, por Dilthey y por Apel. Es en este marco donde destaca la propuesta filosófica viquiana como alternativa hermenéutica y en donde los capítulos III, IV y V dan lugar a la exposición crítica de sus elementos centrales; su convicción en torno a la constitución de lo humano a partir de lo hecho en medio de un contexto sociocultural mediado por el lenguaje pone sobre la mesa de la reflexión filosófica el tema de lo humano en perspectiva hermenéutica, y, lo que es más: a través de nociones como la de acción, sentido, historia y cultura, plantea que el modelo vigente de humanidad (es decir: de lo humano) es algo provisorio y esencialmente abierto a las necesidades de la sociedad según la época.

De aquí que el último apartado de este trabajo se vuelva sobre la relación humanidad – hermenéutica descubriendo posibilidades a una y a otra al relevar el concepto de formación por el de creación como criterio central que da oportunidad a la diferencia. Ya que éste es el punto de quiebre entre dos derroteros filosóficos alternativos en torno a lo humano: el que aborda el problema a partir de la formación como punto de arribo desarrollándose, consecuentemente, por medio de un discurso racional – demostrativo en torno

a la verdad y el orden como garantes de progreso de cara a una sociedad que aparece cerrada; y el que aborda el problema a partir de la creación como punto de partida desarrollándose, en cambio, por medio de un discurso patético – indicativo en torno a la vida y el caos como constancia de que el ser es proceso de cara a una sociedad que tiende a ser abierta. De manera que, por una y otra vía se llega a la hierofanía de lo humano como homo sapiens, o a la epifanía de lo humano como homo poeta respectivamente.

De esta manera, el planteamiento argumentativo desarrollado a lo largo del trabajo permitirá ponderar la pertinencia de la filosofía hermenéutica del ser humano contenida en la Obra de Vico que, en tanto que opera a partir del concepto de creación, aparece como una alternativa a la crisis de humanidad que atraviesa Occidente. Pues en la actual coyuntura, la suerte de nuestras sociedades será, en vínculo recíproco, la suerte de las ciencias humanas; de ahí que la oportunidad de la filosofía hermenéutica resida en su capacidad para desafiar el status quo ofreciendo planos interpretativos abiertos a la necesidad de la diferencia en un momento, como el nuestro, en el que el devenir pareciera cernirse en eterno presente. El análisis de la Obra de Giambattista Vico arroja una serie de intuiciones que, además de coincidir en puntos sustantivos con la filosofía hermenéutica contemporánea, sugiere alternativas para impulsar el cambio. Es signo de los tiempos.

## CAPÍTULO I

La emergencia de lo humano como problema filosófico, sus  
límites y posibilidades

*“... el ser humano dejó de ser una realidad que, por naturaleza, debía considerarse estable, universal y absoluta, para pasar a ser considerado él mismo como una concepción; para pasar a ser considerado no sólo como sujeto de razón, sino también sujetado a la razón y por la razón” (Pág. 30)*

## **1. – Vocación y pertinencia de la reflexión sobre lo humano**

El inicio de este siglo coincide con una crisis cultural que resulta evidente: la sustentabilidad de los modelos económicos en boga está en tela de juicio; la configuración geopolítica actual ya no obedece al criterio del estado-nación; y el impacto de los medios tanto de información como de comunicación social modifica sustancialmente los procesos de integración de los pueblos. La transición a la aldea global que caracteriza a este nuevo milenio, supone la revisión y redefinición de una serie de conceptos y estructuras para facilitar la comprensión del sentido de lo humano en su permanente adaptación a nuevos contextos.

Entre las diversas revoluciones que distinguen a la historia moderna y contemporánea, cabe resaltar la de la concepción de lo humano: de la falta de problematización teórica y sistemática en torno al ser humano durante los períodos antiguo y medieval, se pasó en estos últimos siglos a una serie de planteamientos que van del protagonismo a la disolución de la noción de hombre<sup>1</sup>. Las ciencias humanas, constituidas en el siglo XIX, han visto desfilar una serie de ideas como la de sujeto, individuo, yo, identidad, autenticidad, originalidad, persona, personalidad y pueblo, como ámbitos de sus preocupaciones o como criterios para justificar un campo específico de investigación.

La conciencia de la existencia, constitución e influencia de los discursos antropológicos de diversa índole es relativamente reciente y, no obstante, representa un hito en la consideración de la ciencia misma, de la religión y de los distintos procesos culturales que aglutinan a los grupos sociales. En los albores de un nuevo milenio, el cierre de un ciclo cultural reaviva el interés por el estudio de la condición humana a fin de entrever respuestas pertinentes para una variedad irreductible de problemas de carácter ético, ecológico y político que, entre otros, exige una respuesta inmediata si es que se quiere aprovechar

---

<sup>1</sup> Sin olvidar la relevancia y pertinencia que tienen los estudios de género en nuestros días, se usa este término para referirnos a la especie humana (mujer y hombre) y no para señalar una diferencia de sexo.

al nuevo siglo con alternativas de desarrollo y de calidad de vida para la especie.

En este amplio contexto, la antropología filosófica es una disciplina joven que, a pesar de sus dificultades para definir su objeto de estudio y delinear criterios metodológicos de manera clara y específica, resulta particularmente atinente para un momento como éste; su preocupación por entender ¿Qué es lo propiamente humano de nuestra existencia?, ¿Qué es la subjetividad?, ¿Cómo se constituye la identidad?, ¿Cómo se integra la intersubjetividad?, ¿Cuáles son las estructuras básicas de la experiencia humana?, ¿De qué manera se relacionan naturaleza y cultura en la conformación del hombre?, ¿De qué forma participan lo biológico, lo psicológico y lo social en la integración del individuo?, y otras cuestiones similares le dan relevancia y pertinencia en una coyuntura en la que se necesitan criterios que guíen la globalización económico-cultural de nuestros días sin anular las diferencias y sin sacrificar aspectos que salvaguarden la unidad.

La presente investigación, centrada en el estudio filosófico del ser humano, pretende dar curso a interrogantes como las anteriormente enunciadas para articular alrededor de ellas planteamientos que contribuyan a esclarecer la problemática que representa el proceso de cambio cultural en que nos encontramos. El desarrollo de los puntos que componen este proyecto de trabajo se llevará a cabo en interlocución entre la tradición filosófica y las ciencias humanas para, de esta manera, facilitar el enlace entre la antropología filosófica y las preocupaciones de este fin de siglo. La perspectiva particular de la filosofía desde la cual se abordará el tema es la de la hermenéutica, corriente que corresponde al giro lingüístico de la filosofía y de la cultura contemporáneas capaz de iluminar los campos problemáticos ya enunciados. Además, el abordaje de la Obra de Giambattista Vico será ocasión de un ejercicio de recuperación histórica y de argumentación hermenéutica en el ámbito de la filosofía del lenguaje.

Este primer capítulo del trabajo se propone ofrecer una caracterización general de la sociedad occidental actual que ha de servir de marco al estudio filosófico

y que recoge las motivaciones de los estudios antropológicos de nuestros días; asimismo procura una definición de la antropología filosófica que permitirá ubicarla en el conjunto de la filosofía y comprender sus límites y alcances; finalmente, se ocupa de las corrientes más relevantes de la antropología filosófica haciendo especial mención de las ideas de Heidegger, de Michel Foucault y sus derivaciones. De esta manera estaremos en condiciones de explorar la relación entre filosofía hermenéutica y antropología filosófica, y de señalar algunos puntos de contacto pertinentes para sustentar una filosofía hermenéutica del ser humano a partir de la Obra del filósofo napolitano.

#### a) **La idea de ser humano en la sociedad y la cultura contemporáneas**

Toda época y sociedad operan bajo la influencia de un ideal regulador de lo humano; tácita o explícitamente los modelos culturales atienden a una concepción de ser humano a la cual dan expresión y en función de la cual ofrecen espacios y momentos de interacción y desarrollo<sup>2</sup>. Descubrir la formulación específica de lo humano en un período social permite entender las características culturales del mismo y la conjunción de sus diferentes elementos. En este caso, bosquejaremos los principales rasgos del estilo de vida de la sociedad contemporánea de Occidente para así acercarnos a la imagen de lo humano que promueve y entrever la problemática actual de la antropología filosófica con sus necesidades emergentes.

Al margen de las discusiones que se han dado alrededor de la pertinencia o lo inapropiado del término “neoliberal” como rasgo específico del modelo económico en proceso de globalización<sup>3</sup>, podemos decir que, efectivamente, la sociedad actual es una sociedad de mercado en donde el factor económico constituye un marco de prácticas y criterios que, pasando de lo

---

<sup>2</sup> LANDMANN, Michael. *Antropología filosófica*. Uteha, México, 1961. Pág.29

<sup>3</sup> Una lectura introductoria pero suficiente para iluminar esta cuestión es la de José Guilherme Merquior quien, en *Liberalismo viejo y nuevo*, recoge las diferentes vertientes del liberalismo y explica por qué las teorías económicas de von Mises y von Hayek pueden ser consideradas una nueva versión del liberalismo clásico que ahora se presenta radicalizando algunas de sus tesis.



específicamente económico a lo educativo, a lo político, e, incluso, a lo ético - religioso, establece las condiciones en las que nace, se desarrolla y muere el ciudadano contemporáneo. “Nos encontramos con un predominio colonizador y violento de lo funcional, lo pragmático, lo utilitario, lo rentable, lo procedimental, lo legal, que invade terrenos que no son ya de la economía y la burocracia. Penetra en el ámbito de las relaciones personales, de la pareja, de la sexualidad, la educación, o las más sociales del estilo de vida y los objetivos y necesidades de una colectividad”<sup>4</sup>.

Por principio, y para caracterizar en sus rasgos más generales a esta sociedad de mercado, conviene recordar que el neoliberalismo parte de la tesis de que la sociedad puede alcanzar niveles de estabilidad y desarrollo si se gobierna con un mínimo de estructuras institucionales de control económico, dejando a la producción y al comercio la oportunidad de definir los mecanismos, las vías y el ritmo de los diferentes procesos que intervienen en la vida de la colectividad; para él las actitudes de paternalismo gubernamental, los subsidios y el control de precios, lejos de favorecer una economía sustentable, generan déficit y son la causa principal del desequilibrio social. Es necesario entonces liberar los mecanismos de autorregulación del mercado y permitir que sean los mismos procesos productivos quienes distribuyan las áreas de oportunidad, determinen los costos, administren los recursos y permitan la circulación de las utilidades.

Este modelo tiene su base en la empresa, la cual debe privatizarse en todos los ámbitos sociales y dentro de cada uno de los niveles que la constituyen como entidad productiva; esto promoverá la inversión y, consecuentemente, acabará con los dispendios, el rezago, la corrupción y el nepotismo, pues la tendencia a la autogestión de la propiedad privada y su necesidad de subsistencia, erradican naturalmente los vicios propios de la administración estatal y desarrollan actitudes de laboriosidad, productividad, calidad, ahorro y previsión.

Se podría decir que la lógica de la sociedad de mercado y su globalización es comercial, ya que se centra en la especulación financiera y en la utilidad

---

<sup>4</sup> MARDONES, José María. *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Sal Terrae, Santander, 1994. Pág. 20.

pecuniaria como efecto principal de los procesos sociales, y por ello transforma los elementos culturales en mercancías de consumo, en espectáculos de temporada que adquieren sentido de acuerdo con las modas y la publicidad.

Carente de contenidos políticos, morales o religiosos, el modelo social de mercado goza de flexibilidad y de una gran capacidad de penetración pues, libre de pronunciamientos ideológicos, se desarrolla en los diferentes sectores y actividades de la vida cotidiana sin necesidad de conciliar, justificar o entender credos y cosmovisiones. Preocupado por garantizar las condiciones mínimas para el desarrollo del mercado, este modelo social opera de manera coherente, funcional y expansiva: “el pensamiento analiza, la acción transforma, la industria multiplica, el mercado distribuye y el estado coordina”<sup>5</sup>.

De esta manera, las consideradas instituciones básicas de la sociedad se limitan a un mínimo de funciones indispensables para el mercado y liberan un excedente de recursos que pueden ser aprovechados de manera más eficiente:

- a) La familia pasa de la estructura que los sociólogos llamaron extensa a lo que se conoce como familia nuclear, pues como célula de la sociedad debe ser autosuficiente, con posibilidades de movilidad, con capacidad de consumo, preocupada por el ahorro, y, por consecuencia, mínima pues de otra manera no podrá tener finanzas sustentables en medio de una sociedad en la que el estado benefactor va de salida.
- b) La educación, tanto en su dimensión formal como informal, se esmera por formar cuadros de profesionistas altamente competitivos, sensibles a las áreas de oportunidad del mercado, con habilidades para el manejo ágil de información, y para la fusión y multiplicación de roles. El modelo escolar en vigor no debe perder de vista el desarrollo técnico y tecnológico de la industria y, preferentemente, ha de vincularse de manera corporativa a empresas que representen una oportunidad real para la aplicación y recuperación del conocimiento. De tal forma que las

---

<sup>5</sup> RUBERT DE VENTOS, Xavier. *De la modernidad*. Península, Madrid, 1987. Pág. 144.

estrategias didácticas y pedagógicas privilegien los procedimientos por encima de los contenidos<sup>6</sup>.

c) En materia de economía, es evidente que vivimos un período de cariz financiero que privilegia al capital sobre el trabajo, a la inversión sobre la producción; que concentra las facultades de decisión en los centros de servicio administrativo - financiero y relega a un segundo y tercer planos a la industria y al campo. Un modelo económico de magnitudes internacionales que traslada los controles financieros a las matrices de las empresas transnacionales y a las bolsas de valores<sup>7</sup>.

d) La evolución de la política también ha sido significativa en estos últimos años: el adelgazamiento del Estado y la formalización de la democracia, son de lo más relevante. Por una parte, la idea de que para consolidar finanzas nacionales sanas se debe pasar por la reducción del Estado es, tal vez, una de las más fácil y ampliamente compartidas, ya que permite el ahorro de recursos que se pueden inyectar al mercado. Sin embargo, esta idea del estado mínimo, no representa en la realidad un estado necesariamente débil. Por otro lado, caro ha sido el costo de una democracia que se confina a las urnas de los procesos electorales y que no ofrece igualdad de oportunidades a las organizaciones no gubernamentales frente a los partidos políticos en la gestión de la cosa pública<sup>8</sup>.

e) El comportamiento de la institución religiosa dentro de este contexto también merece atención pues es de subrayar lo paradójico que resulta el desenlace de los últimos años: por una parte, se ha venido

---

<sup>6</sup> Para acceder a información ilustrativa a este respecto puede consultarse la investigación titulada: *La enseñanza de los valores en las universidades: México y el mundo*, que publicó el Instituto de Fomento e Investigación Educativa, A. C., en México, 1994.

<sup>7</sup> Un estudio interesante sobre el impacto de la transnacionalización de las economías locales se encuentra en: SEBASTIÁN, Luis de. *Mundo rico, mundo pobre*. Sal Terrae, Santander, 1992.

<sup>8</sup> El tratamiento de estos puntos resulta, inevitablemente, polémico. No obstante, para los fines de esta tesis, parece suficiente con los señalamientos que se han hecho. Entre las lecturas atingentes, por mencionar alguna, se puede recurrir a MARDONES, José María. *Fe y política*. Sal Terrae, Santander, 1993.

confirmando un repunte de las prácticas y experiencias religiosas dentro de las sociedades contemporáneas, pero en contrapartida los cauces institucionales de la religiosidad se han visto socavados para dejar su lugar a una tendencia cada vez más fuerte y diversa por la religiosidad no institucional; una religiosidad mesiánica de líderes carismáticos, o, en otro espectro posible, una religiosidad personal que combina disciplinas orientales con teorías de occidente y prácticas tomadas del animismo<sup>9</sup>.

- f) Los medios de comunicación social son un actor importante y de reciente ingreso para la definición de la sociedad. Resulta obvio que, de cara al fenómeno de globalización, encontremos en ellos una de las principales instancias por las cuales se lleva a cabo, ya que la agilidad de los medios electrónicos favorece la interconexión de todos los puntos del globo en cuestión de minutos y, de esta manera, se pueden internacionalizar asuntos o procesos locales; la diversidad cultural contenida casi en cualquier medio participa de manera todavía poco inteligible en la definición de las identidades y, como último punto destacable, el tono mercadotécnico y comercial con el que suelen ser tratados los asuntos en los medios nos enfrenta con la realidad como espectáculo, como materia de atención social con una vigencia verdaderamente fugaz y con una abundancia y desorden en los datos que en muchos de los casos provocan entropía. Con el surgimiento de la aldea global seguramente desaparecerán las naciones tal y como hasta hoy las hemos concebido; lo que vendrá en su lugar es algo que todavía no entendemos<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> La evolución de la institución religiosa es un asunto que, naturalmente, requiere de una bibliografía especializada, empero para los propósitos de este proyecto una lectura oportuna ha sido la de MARDONES, José María. *Capitalismo y religión*. Sal Terrae, Santander, 1991.

<sup>10</sup> Al respecto se puede encontrar una gama bibliográfica con tónicas en contraste; en este caso resulta muy sugerente la obra de GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Cultura y pospolítica*. CONACULTA, México, 1995.

Asimismo aporta datos estadísticos indicativos ESTEINOU MADRID, Javier. *La televisión mexicana ante el modelo de desarrollo neoliberal*. CONACULTA, México, 1991.

El esbozo que conjuntan los rasgos delineados en los párrafos anteriores nos da el retrato de una sociedad en la cual los aspectos sistémicos de carácter funcional tienen un peso preponderante sobre las preocupaciones existenciales de carácter cultural. La importancia de la oferta y la demanda como bases del mercado exige una organización social en la que prima el signo sobre el símbolo, toda vez que los requerimientos funcionales de un modelo social productivo se satisfacen con una estructura que garantice la ejecución de los procesos económicos correspondientes. En las ciudades contemporáneas se diluye el elemento simbólico, el elemento que convoca, que une, que integra, que genera y transmite cultura, y se inserta al ciudadano en una realidad sin tejido social que fragmenta y atomiza los referentes colectivos promoviendo la libertad de empresa y la libre competencia, pero siempre en una actitud que no es ni solidaria, ni subsidiaria, sino individualista<sup>11</sup>.

Resulta entonces que el concepto de ser humano que, con mayor o menor conciencia de ello, subyace a las prácticas sociales de nuestros días es, consecuentemente, el de individuo: entidad que se define por el derecho a la propiedad y al libre ejercicio de sus bienes y facultades. En función de él son dispuestas las normas de intercambio buscando en todo momento el fomento de su autonomía como garante de su autosuficiencia y, por ende, del equilibrio social. El ideal implícito de este proyecto cultural es el de salvaguardar un mínimo de condiciones básicas que permitan a cada cual hacer de su vida lo que mejor le parezca<sup>12</sup>; de esta manera la colectividad no tiene que preocuparse más que por asegurar un mínimo de factores dentro del cual el individuo disponga de un máximo de posibilidades para desarrollarse sin afectar a los demás.

Llegados a este punto se puede afirmar que el individuo nace de la defensa del ser y el parecer particular frente al poder de las instituciones. El individuo se gesta dentro del mercado y con él se presenta como una denodada defensa del

---

<sup>11</sup> SAN MARTÍN, Javier. *Antropología y filosofía*. Ánthropos, Barcelona, 1990. Págs. 248 y 249.

<sup>12</sup> Richard Rorty ofrece una disertación detallada que versa en torno al liberalismo ideal que se promueve en las sociedades contemporáneas. Cf.: RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991.

derecho a la iniciativa y la empresa en el marco de acción que constituyen la oferta y la demanda. Él debe explorar y explotar su existencia sin el prejuicio de los convencionalismos sociales; la competitividad, la precisión, la rapidez, el manejo de información, la capacidad de respuesta y la creatividad en la iniciativa le permiten participar en la oferta que generan los conglomerados sociales. Asimismo tiene derecho a acceder a los bienes y servicios que requiera dentro de la colectividad, pues el consumo es un punto central dentro de este modelo social: en el fondo, la adquisición permanente de bienes representa un proyecto de vida por el cual se da la autoafirmación individual. En el consumo se desarrolla y fortalece la imagen del particular y el poder adquisitivo se traduce en realización individual<sup>13</sup>.

El individualismo genera un modelo ético que opera bajo el principio del efecto estético; pues en una sociedad en donde lo que importa es la capacidad de negociación comercial, los principios de acción apuntan hacia el manejo de la personalidad y de la imagen; hacia el manejo de los escenarios y de la capacidad especulativa. Se trata de promover la proyección de la personalidad con el fin de ganar en competitividad y de asegurar progreso individual. Bajo el influjo neoliberal la sociedad se convierte en un espacio de negociación de los intereses individuales en donde los principios que guían la convivencia social no son precisamente el de la solidaridad, la política o el bien común, sino la salvaguarda de las condiciones básicas para la satisfacción de las necesidades de oferta y de consumo<sup>14</sup>.

Desde la perspectiva de la ética de la sociedad de mercado, lo racional es lo funcional, la libertad es un procedimiento formal que permite la competencia, y la justicia obedece a niveles de producción y de consumo; es así que el individuo deviene en agente del modelo social, sus relaciones quedan

---

<sup>13</sup> Erich Fromm ofrece un interesante y acucioso estudio de lo que él llama la personalidad mercantil que corresponde al contexto de la sociedad de mercado. Cf.: FROMM, Erich. *Ética y psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

<sup>14</sup> MARDONES, José María. *Capitalismo y religión*. Sal Terrae, Santander, 1991. Págs. 242 a 244.

formalizadas de acuerdo con los criterios del mercado y la empresa, debilitándose, por tanto, el ámbito de la subjetividad en aras del sistema<sup>15</sup>.

El decurso de Occidente en los últimos siglos se caracteriza por la constitución y defensa del individuo, así como por la construcción liberal de la sociedad; ambas tendencias se implican y se refuerzan integrando las claves de lectura de nuestro modelo cultural. El nuevo siglo se anuncia como un momento de cambio y entonces resulta pertinente observar cómo evoluciona la concepción de lo humano dentro de la transformación sociocultural.

En el siguiente inciso se explora la problemática que esta concepción antropológica del individuo representa para la sociedad misma considerada en algunas de sus instituciones fundamentales.

## **b) Sociedad de mercado y globalización: crisis de las concepciones antropológicas**

Si bien es cierto que el destinatario y artífice de la sociedad moderna es el individuo, no se puede soslayar que, en nuestros días, la relación entre esta concepción antropológica y el modelo social en boga es conflictiva y ha entrado en un período de crisis. La sociedad de mercado defiende y promueve al individuo porque necesita de él para desarrollarse, pero, paradójicamente, encuentra en el mismo un factor de detonación que la desestabiliza y demanda la reconsideración tanto de los agentes y los procesos sociales, como de las relaciones que se dan entre ellos.

A continuación se explora la problemática que representa el individuo para la sociedad global de mercado y se destaca la necesidad de reconocer nuevas formulaciones de lo humano que permitan entender y viabilizar las exigencias de la sociedad global, comunicacional y transculturizada.

---

<sup>15</sup> *Idem.* Pág. 278 y Ss.

De cara a la consolidación del modelo social de mercado y su consecuente proceso de globalización llama la atención la manera en que se configuran las identidades culturales y se integra la ciudadanía; los procesos de transculturación, cada vez más frecuentes e intensos, constituyen un entramado social en el que el individuo se entiende a sí mismo y determina su participación social con los parámetros o referentes en función de los cuales garantiza su subsistencia y sus posibilidades de realización en el seno de la colectividad. El ritmo vertiginoso con el que la globalización cultural va penetrando en los perfiles sociales y con el que éstos, a su vez, asimilan y trastocan usos y costumbres propios o ajenos, representa una página inédita en la breve historia de las ciencias humanas y da oportunidad para intentar entender cómo es que se integran ahora los marcos simbólicos, los horizontes de significado y los juegos lingüísticos dentro de los cuales se desarrollan la ética, la política y aún la ciencia.

Vale decir que las implicaciones del mercado global no se refieren solamente al “efecto de dominó” que alcanza a las diferentes economías nacionales cuando alguna de sus bolsas de valores se desploma; tampoco se reducen a la paradójica y pintoresca escena de los mismos expendios de hamburguesas tanto en Los Ángeles como en Taipei, de los mismos discos compactos con música de Pavarotti tanto en los Andes como en el Tirol, o de los cientos y miles de productos de Disney, de Nestlé o de Benetton que recorren el mundo al ritmo de estrategias publicitarias perfectamente orquestadas. El impacto del mercado global trasciende el nivel del folklore turístico y opera por encima de la lógica del estado-nación; en nuestros días podemos decir que las identidades de los grupos sociales son transterritoriales y multilingüísticas<sup>16</sup>: ya no se definen en torno al factor socio-geográfico, ahora lo hacen en función de niveles y cualidades de consumo, de los tipos de servicio a los que se tiene acceso o de la cantidad y calidad de información que se maneja. “La clásica definición socioespacial de identidad, referida a un territorio particular, necesita complementarse con una definición sociocomunicacional”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores y ciudadanos*. Grijalbo, México, 1997. Pág. 30

<sup>17</sup> *Idem*. Pág. 31



La cultura se ha convertido en un ensamblado multinacional, en un montaje de rasgos que se reproduce miméticamente quedando al alcance de pueblos con religiones e ideologías de la más diversa índole; se puede decir que es un proceso transnacional de reorganización de los sistemas simbólicos que sigue las prioridades del mercado neoliberal. Los grupos sociales tienden a convertirse en comunidades que interpretan las cuestiones relevantes de su vida en función de los elementos significantes a que pueden acceder a través del consumo que, de esta manera, ha venido a constituirse en el modelo de racionalidad hegemónica para los distintos procesos sociales ya que en él se lleva a cabo la apropiación de los universos simbólicos de integración y comunicación, en él se definen los criterios de predominio social y por él se justifican las concepciones preponderantes del trabajo, la virtud, la justicia y la moral.

En esta situación, resulta complejo entender cómo se configuran las identidades culturales en nuestros días, cómo se garantizan los llamados derechos humanos tanto para los individuos como para los grupos, cómo se pueden dirimir principios morales o sugerir modelos éticos; en fin, cómo se definen los sujetos de derecho y cómo las personas físicas o morales para efectos fiscales.

Con el descentramiento de la conciencia, la lingüistización de la razón y la deconstrucción del sujeto; con el desbordamiento de la identidad por el rol social; con el desplazamiento del estado por la empresa transnacional y la sustitución del ciudadano por el consumidor; con el descrédito de los sindicatos y los partidos políticos y su relevo por los medios de comunicación con teléfono abierto o la Internet en circuito directo y en tiempo real para atender los asuntos de la opinión pública, la concepción de una identidad humana que dé juego a todas estas exigencias de la sociedad global contemporánea conservando cierta sujetabilidad del individuo para convertirlo en objeto de obligaciones fiscales, cívicas, jurídicas y aún psicológicas y educativas, se presenta como un problema difícil de resolver y que, no obstante, hay que afrontar.

El propósito de este proyecto de investigación es precisamente el de explorar las posibilidades de desarrollar una noción antropológica que recoja las peculiaridades culturales de la sociedad actual y las articule de manera que sea más inteligible la condición humana en medio de este contexto.

Desde esta perspectiva, se puede reconocer que, efectivamente, la sociedad global promueve entre los individuos una identidad que responde a criterios de nivel de consumo, de acceso a la información, de participación en procesos de comunicación y que, consecuentemente, se resuelve como una identidad lábil, susceptible de configurarse de acuerdo con el entorno y el momento. Una identidad que se desarrolla con el discurso y muestra suficiente flexibilidad como para adaptarse a los diferentes escenarios posibles de la sociedad de mercado. La identidad resultante no es, entonces, sustancial, pues no se determina por el factor geográfico y tampoco encuentra en el decurso histórico un elemento que le dé permanencia; las posibilidades de identificación se reproducen tanto como los discursos que el individuo pueda recoger en los distintos ambientes en que se desenvuelve.

Sin embargo, en el fondo de la idea de lo humano que opera dentro del modelo social contemporáneo hay una contradicción pues el desenlace cotidiano de la actividad social supone la aceptación de principios y procedimientos de carácter jurídico, fiscal, político, moral, religioso, e, inclusive, psicológico que parten de la idea de sujeto<sup>18</sup>; que implican una identidad estable y susceptible de procesos que se orientan hacia o contra una entidad permanente que es responsable de tales o cuales intenciones, actos, omisiones y discursos.

---

<sup>18</sup> El seguimiento de la manera en que ha evolucionado este concepto es una tarea compleja que puede ser de mucho provecho como línea de investigación colateral a este proyecto. Sin embargo en este momento basta recordar que la modernidad nos ha legado un modelo cultural en el cual la idea de sujeto apela a la noción de substancia, a aquello que permanece a pesar de los cambios y de los accidentes y que apunta a un centro integrador de la experiencia personal en donde se define la identidad y se fincan la moralidad y el carácter cívico – jurídico del ser humano (Cf.: LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial, Madrid, 1983).

La sociedad de mercado promueve la proyección del individuo como criterio decisivo para todos los planos de la vida social y supone el debilitamiento de las instituciones a fin de garantizar la libertad de iniciativa, de empresa y competencia, sin embargo recurre a un aparato de estado ciertamente mínimo pero lo suficientemente duro como para que sea capaz de contener las fuerzas sociales y encauzarlas de manera que no entorpezcan el flujo de la oferta y la demanda.

Nuestra sociedad favorece la integración de una identidad adaptable que no resulte onerosa para las exigencias de movilidad del mercado (en donde la persona misma y su trabajo devienen en mercancía), no obstante requiere de un sujeto lo suficientemente fuerte como para que se le identifique para efectos fiscales y se le puedan enderezar procesos judiciales. El individuo dentro de la sociedad global debe ser identificable para fines electorales y, generalmente, ha de recurrir a los partidos políticos o a las organizaciones civiles si es que espera que sus demandas sean escuchadas.

Los procesos educativos ciertamente siguen orientaciones de tipo funcionalista que parten de una concepción constructivista del conocimiento y desembocan en una aplicación de corte pragmático que responde a lo que los pedagogos llaman perfil de competencias laborales. Empero, en el fondo de esta práctica pedagógica centrada en el desarrollo de competencias para el trabajo subsiste la necesidad de un sujeto que, una vez egresado del sistema educativo, ha de resultar cualificado o no para incorporarse al sector productivo. A lo largo de los diferentes niveles que integran un modelo educativo sobrevive un sujeto residual que abona méritos a su currículum y debe ser retribuido por la sociedad en una medida proporcional a su adaptación al sistema.

En el campo de la psicología y de la diversidad de modelos terapéuticos desarrollados durante la segunda mitad del siglo XX, se constata la misma situación. Se trate de las posturas derivadas de la psicología humanista como el enfoque centrado en la persona o la psicoterapia gestalt, se trate

de planteamientos derivados del psicoanálisis como la propuesta de Lacan, o bien se trate de puntos de vista lingüísticos, fisiológicos y sistémicos como la programación neurolingüística, el transcurso se remitirá siempre a una identidad que, enferma o disfuncional, necesita reinterpretar su propia concepción y la de la realidad. En todos los casos hay un sujeto paciente que resiste el proceso curativo y que, finalmente, se reconoce liberado, adaptado, funcional o integrado a un contexto y a un discurso de vida para el cual resulta, entonces, más dispuesto<sup>19</sup>.

La relación entre individuo e identidad es mucho más compleja de lo que a simple vista parece sugerir el discurso antropológico de la sociedad de mercado; la aparente labilidad del individuo que despliega y recoge una gama de modelos de personalidad para ser competitivo dentro del modelo social de mercado, remite inevitablemente a un núcleo de interpretación que subsiste a todos los cambios y que parece mucho más sustancial o consistente de lo que los discursos antropológicos<sup>20</sup> pregonan.

La sociedad global necesita una idea de humanidad consagrada al individuo, pues las exigencias del mercado como paradigma social conducen a una identidad humana flexible que dé curso a las transacciones

---

<sup>19</sup> Llegados a este punto, llama la atención cómo la noción de sujeto, tan cuestionada a partir del estructuralismo, sigue vigente no solamente en las prácticas cotidianas de la vida social sino aun entre los criterios decisivos de diferentes ciencias sociales y humanas al momento de normar prácticas o procesos de la colectividad. Una revisión de los términos más usuales de dichas disciplinas nos arroja una panorámica como la siguiente: en psicología, el sujeto es el individuo o yo agente de las experiencias de la personalidad (WARREN, Howard. *Diccionario de Psicología*. Fondo de Cultura Económica, México, 1960; o bien: MERANI, Alberto. *Diccionario de Psicología*. Grijalbo, Barcelona, 1992); en pedagogía, el sujeto es el foco integrador de la experiencia individual, susceptible de entrar en procesos de educación, (SÁNCHEZ CERESO, Sergio. *Diccionario de las Ciencias de la Educación*. Santillana, Madrid, 1983); en Derecho, es el titular de un derecho u obligación, autor o paciente de una acción, (OSORIO, Manuel. *Diccionario de las ciencias jurídicas, políticas y sociales*. Editorial Heliasta, Buenos Aires, 1994); la economía se refiere a él como al individuo que protagoniza una determinada actividad productiva, que es titular de un patrimonio y que es tenido en cuenta para efectos fiscales y contables, (LARA, Juan Manuel. *Diccionario enciclopédico de economía*. Editorial Planeta, Barcelona, 1980); finalmente, en el campo religioso se le define como al ser consciente que participa en la experiencia de encuentro con la divinidad, (BROSSE, Olivier de la. *Diccionario del Cristianismo*. Herder, Barcelona, 1986). La manera en que los discursos antropológicos de hoy en día se refieren al ser humano es compleja, por decir lo menos, y confusa, por reconocer el límite opuesto. El modelo cultural en gestión tiene en este punto una asignatura pendiente si es que ha de alcanzar raigambre y desarrollo.

<sup>20</sup> Esta expresión ("discurso antropológico") se refiere a la noción de ser humano y sus criterios de acción consecuentes que se pueden descubrir operantes en los diferentes ámbitos de la vida social: el educativo, el político, el ético, el religioso, el económico, etc.

sociales con la misma agilidad de los intercambios comerciales. No obstante, a esta identidad lábil (el individuo) también se le imponen límites: la sociedad global necesita un individuo sujeto que se ajuste a las condiciones mínimas de perdurabilidad del mercado, toda vez que un mercado social liberado a la potencialidad del individuo correría el riesgo inminente de disolverse; de ahí la necesaria restitución de un sujeto residual que garantice un mínimo de control y un marco de condiciones básicas dentro de las cuales sea posible el mercado.

Se puede concluir que la concepción antropológica que impulsa el modelo social de mercado está en crisis. Pues si bien alienta la emergencia del individuo sobre todos los demás agentes sociales y cultiva una identidad débil y contextualizable acorde al transculturalismo y la comunicabilidad, también se finca en resabios de un sustancialismo antropológico que permiten la sujetabilidad y el control del individuo. Los problemas culturales para una sociedad global y multilingüística; los desafíos fiscales y contables para un mercado internacional abierto al liberalismo; las necesidades psicopedagógicas de una sociedad funcional y comunicacional que de todos modos necesita evaluar y promover o marginar al individuo de acuerdo con sus competencias laborales, la urgencia de marcos éticos y políticos con contenidos mínimos que garanticen el respeto a los derechos humanos en medio de las transacciones comerciales de carácter transnacional, demandan una definición de lo humano que permita dirimir estas cuestiones con un margen menor de contradicción y mayores posibilidades de desarrollo personal y comunitario. En síntesis, el desafío reside en encontrar cauces que promuevan el desarrollo del individuo sin socavar, al mismo tiempo, los mínimos indispensables para la subsistencia de lo social.

Los tiempos que corren parecen reivindicar la vocación antropológica de la filosofía contemporánea y llevan a una reconsideración de los planteamientos hechos en torno al ser humano. Éstas parecen ser las condiciones de trabajo filosófico del nuevo siglo.

### **c) El giro lingüístico de la cultura contemporánea, la antropología filosófica y las ciencias humanas**

Huelga decir que el siglo XX se caracterizó por la irrupción de los medios de comunicación en el espectro de las instituciones básicas de la sociedad. El aprovechamiento de los recursos electrónicos para facilitar el contacto entre los seres humanos ha suscitado una cultura sobrecomunicada en la cual la información aparece como artículo de consumo y ejercicio del poder que estratifica a la colectividad de acuerdo con su capacidad de acceso a círculos informativos cada vez más estrechos y sofisticados.

El impacto de la explosión comunicacional en el mundo no se reduce a la multiplicación de los vídeo-parques, los vídeo-buses, los vídeo-bares, los vídeo-teléfonos, las vídeo-conferencias y demás avances de la electrónica puesta al servicio de la comunicación, la academia o la publicidad; tampoco se detiene en lo que algunos han llamado la mediatización de la realidad o la presentación de ésta como espectáculo. En el fondo lo que el auge electrónico-comunicativo ha traído consigo es la implantación del modelo comunicacional como referente de procedimientos de la vida cotidiana que atraviesan los más diversos planos sociales.

Con el surgimiento de la lingüística estructural, a partir de la obra de Ferdinand de Saussure, las ciencias sociales y humanas se han vuelto sobre el esquema de funcionamiento del sistema comunicativo para entender desde ahí otros aspectos de la experiencia humana; la naturaleza sintáctica de la lengua prefigura sistemas de procedimiento que, al margen de los contenidos semánticos y/o axiológicos, garantizan la cobertura de una tarea, el cumplimiento de una función, la realización de ciertas operaciones, el cultivo de ciertas habilidades y, en definitiva, la consolidación de un modelo cultural en el que lo humano no se define por el logos-razón (explicación, teorización, ciencia) sino por el logos-verbo<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> A este respecto, aunque desde otra perspectiva, entre las páginas 461 y 465 de *Verdad y método I*, Gadamer desarrolla una idea sugerente: que en la comprensión del diálogo se

(acción, transitividad, sintaxis). Un modelo cultural que se ahorra recursos y energía en la especulación, la perplejidad, el cuestionamiento (la parte semántica de la lengua), y que se ocupa de la operación, la ejecución, el funcionamiento y la autocorrección del sistema (la parte pragmática de la misma).

El reconocimiento del lenguaje como factor constituyente del medio cultural en que se desenvuelve la colectividad así como de diferentes marcos de referencia para la interacción humana (tales como el ético o el jurídico)<sup>22</sup> ha llegado hasta lo más íntimo del individuo: el problema de la identidad se plantea ahora en términos de juegos discursivos<sup>23</sup> en los que convergen no sólo los discursos públicos e institucionales, sino también los discursos privados. De tal modo que el individuo se entiende a partir de lo que se dice de él, y de lo que él mismo puede decir estableciendo para su experiencia un plano de referencia u horizonte significativo. El lenguaje es el sujeto.

En nuestros días se puede decir que, efectivamente, vivimos en medio del lenguaje; no solamente porque nos encontramos rodeados por un flujo incontenible de elementos de comunicación social que nos vincula interna y externamente a un mismo proceso con distintas ramificaciones. Sino, sobre todo, porque nuestra era vive consciente de que el lenguaje articula y constituye el sentido que, de esta manera, se manifiesta como horizonte simbólico en el que las cosas y los acontecimientos se entrelazan y aparecen como el contexto en el que el ser humano resuelve sus necesidades, se comprende y subsiste. Actualmente se acepta, sin mucha dificultad, que en el lenguaje se definen el mundo y el hombre, pues da lugar a una red de sentidos que funda y moviliza a las cosas y es así que la misma identidad humana se desprende, en cada caso particular, de un discurso dominante, de una doxa antropológica que orienta a la experiencia individual dentro de narraciones y

---

hacen accesibles los diferentes procesos culturales de la sociedad. Es decir que el diálogo es como un modelo ejemplar que se reproduce en diferentes áreas y a distintos niveles de la interacción humana.

<sup>22</sup> Cf.: WATZLAWICK, Paul. *¿Es real la realidad?* Herder, Barcelona, 1984

<sup>23</sup> Cf.: TRÍAS, Eugenio. *Filosofía y carnaval*. Alianza, Madrid, 1981.

relatos colectivos, y le confiere un significado que se ha de desarrollar dentro de la peculiaridad de cada biografía<sup>24</sup>.

Por esto, la hegemonía de la lingüística como modelo disciplinar es evidente en campos muy específicos como el de la historiografía, la etnografía, la antropología cultural, la sociología y la etología, sin embargo no se puede soslayar la influencia de los estudios de ensayo, de narrativa y de crónica dentro de otras especialidades como la filosofía, la psicología y aun la teología.<sup>25</sup>

El siglo XX ha sido particularmente fecundo para las incursiones de la filosofía en las investigaciones lingüísticas; nombres como el de Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Ayer, Austin, Ryle, Strawson, Chomsky, Gadamer, Ricoeur, Habermas, Perelman, Derridá y muchos otros, dejan una estela que va desde los estudios de corte analítico hasta los planteamientos llamados deconstruccionistas. La necesidad de hacer inteligible el decurso de occidente en los últimos siglos ha propiciado una multiplicidad de esfuerzos que aún no pueden ser ponderados cabalmente dada la inmediatez de sus efectos. De entre la variedad de líneas filosóficas que presenta este espectro, llama la atención la filosofía hermenéutica por su apertura para trabajar sobre el texto y el contexto, por su flexibilidad para ahondar en el símbolo y tratar de entender los procesos de comunicación; en fin, por su proclividad hacia los problemas de carácter ético y político que permiten apuntar finalmente al problema de la humanidad como concepto crítico para entender la transición cultural de nuestros días en términos de diálogo, de alteridad, de participación y tradición.<sup>26</sup>

La apuesta de la sociedad contemporánea por el transculturalismo y la globalidad, por la defensa de la capacidad del individuo como entidad libre de iniciativa y empresa para explotar su propiedad, y por la necesidad de

---

<sup>24</sup> MOREY, Miguel. *El hombre como argumento*. Ánthropos, Barcelona, 1987. Pág. 148

<sup>25</sup> Una visión general y sugerente de la influencia de la lingüística y los modelos de comunicación en las ciencias sociales y humanas se puede encontrar en: DOGAN Y PAHRE. *Las nuevas ciencias sociales*. Editorial Grijalbo, México, 1993.

<sup>26</sup> En este sentido parecen especialmente atingentes las obras de Gadamer, de Habermas y de Ricoeur.



conservar ciertas condiciones mínimas que permitan salvaguardar el derecho a la diferencia, el derecho al desarrollo de los procesos sociales locales sin la injerencia de intereses externos; en fin, la apuesta por dar a la globalización un marco mínimo de exigencias éticas y principios políticos que equilibren el poder de unos frente a las necesidades de los otros, demanda una reconsideración del ser humano y la cultura en donde la realidad sea entendida como sentido, la humanidad como diálogo, la verdad como interpretación y la sociedad como símbolo, es decir: como espacio abierto para el encuentro, la participación y el desarrollo. Parece entonces pertinente el cultivo de una filosofía hermenéutica del ser humano que, vuelta sobre la palabra, la intersubjetividad y la comunicación, contribuya a la redefinición de los agentes sociales y de las instituciones, y favorezca la comprensión de la cultura global de mercado con sus nuevos actores emergentes y los procesos mediante los cuales se manifiestan.

Naturalmente, una serie de dificultades teóricas eclosiona de una toma de posición como la que se anuncia frente a la transición cultural del nuevo milenio. Esta investigación se apropia de estos obstáculos como si fueran su ruta de trabajo y los aborda desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica. Las partes que le restan a este capítulo preliminar se abocan a la tarea de mostrar una panorámica de la reflexión filosófica sobre el ser humano, y de definir esta especialidad filosófica con relación a la filosofía hermenéutica. Con estos elementos, estarán dadas las condiciones para trabajar la Obra de Giambattista Vico e iluminar la actual coyuntura de nuestra historia desde una perspectiva hermenéutica.

## **2. – Aspectos fundamentales de la antropología filosófica**

En el marco de las preocupaciones presentadas en el apartado anterior, conviene ahora afinar algunas nociones centrales de este proyecto de investigación. Evidentemente, la sustentación de una filosofía hermenéutica del ser humano a partir de un autor humanista supone la delimitación tanto de lo

que es la antropología filosófica, como de sus alcances dentro de la filosofía y de su desarrollo histórico.

A pesar de que el tema del hombre destaca entre las preocupaciones y preferencias de la filosofía contemporánea<sup>27</sup>, la antropología filosófica es una de las disciplinas que más controversia suscita por lo polémico que resulta distinguir elementos que justifiquen su estatuto filosófico. En este segundo apartado se hará una revisión de la trayectoria breve pero intensa de esta disciplina dentro del pensamiento filosófico, en seguida se bordearán las dificultades teóricas que representa el querer definir un objeto y métodos específicos de la misma y, finalmente, se hará una confrontación difícil pero necesaria entre la antropología filosófica y las ciencias humanas. De esta manera, se sentarán precedentes para colegir más adelante lo que podría significar un ejercicio filosófico preocupado por el tema de lo humano desde la óptica de la filosofía hermenéutica.

Vale la pena advertir que las ideas que componen los incisos de este segundo apartado todavía no son una toma de posición, sino, antes bien, el inicio de una argumentación que permitirá, en otro momento, asumir una postura o sustentar nuestra tesis en torno al pensamiento filosófico antropológico. Las líneas que siguen sólo buscan contextualizar nuestra reflexión y establecer criterios provisionales recogidos de la tradición para continuar con la indagación filosófica correspondiente en los capítulos posteriores.

### **a) Su historia**

Ciertamente, un desarrollo sistemático de tipo antropológico dentro de la filosofía apenas si alcanza los dos siglos. Empero, el reconocimiento de esta situación revela el grado de complejidad y la relevancia propias de la disciplina para el momento por el que atraviesan tanto la filosofía como la cultura en occidente. La novedad de lo humano como problema filosófico es inversamente

---

<sup>27</sup> José Ferrater Mora, en su obra intitulada *La filosofía actual*, Editorial Alianza, Madrid, 1979, ofrece una panorámica del decurso de la filosofía durante el siglo XX, y subraya cómo las disquisiciones en torno al ser humano han ocupado un lugar importante entre las diferentes corrientes y autores de la filosofía.

proporcional a la importancia que hoy día tiene, pues de ser fruto de la modernidad ha venido a ser motivo de cancelación de la misma ya que en el seno del racionalismo inoculó la idea de la precariedad, de la contingencia y de la perspectiva limitando las pretensiones demiúrgicas de la razón.

Aunque desde los filósofos antiguos y medievales puede rastrearse una recurrente referencia a lo humano como destinatario, agente o paciente de diversos tratados de cosmología, ética, gnoseología y otras disciplinas<sup>28</sup>, la preocupación por el hombre y su postulación como temática filosófica se inicia con el humanismo, y la aproximación sistemática al ser humano como tema de disquisición filosófica llega con la modernidad. La concepción de la realidad como razón dio lugar al cuestionamiento de ideas directrices tanto en el campo de la naturaleza como en el del espíritu; y, del mismo modo que se replantearon la realidad física y la realidad social sujetas a la razón, el ser humano dejó de ser una realidad que, por naturaleza, debía considerarse estable, universal y absoluta, para pasar a ser considerado él mismo como una concepción; no sólo como sujeto de razón sino también sujetado a la razón y por la razón. Se puede decir que cuando el hombre se dio cuenta de que no es un ser definido al margen de los procesos naturales y socioculturales, cuando descubrió que se define a sí mismo y es producto de su propio proceso de interpretación, entonces surgió la pregunta por el ser de lo humano dando origen y derrotero a la antropología filosófica.

En los umbrales de la modernidad, el humanismo aparece como el primer intento por explorar el tema del hombre en la filosofía; de Marsilio Ficino a Giambattista Vico, se desarrolla un empeño filosófico sin precedentes que, unas veces matizado por la idea de naturaleza y otras tantas por la de lenguaje, busca en el hombre el orden de las cosas. Como ya habrá ocasión de ver más adelante, varias de las ideas cultivadas durante este período aparecieron en contraste con la disputa entre nominalistas y realistas, y serían

---

<sup>28</sup> A guisa de ejemplo valdría volver la vista sobre el período de la sofística, durante el cual se puede reconocer un ejercicio filosófico que tiene al hombre en el centro de sus indagaciones; no obstante, se trata de un período en el cual el cosmos y la polis articulan el discurso retomando lo humano como parte de otra temática, ésa sí sustantiva y prioritaria: la de la realidad expresada como orden en la naturaleza y en la polis.

desarrolladas cuando el romanticismo formalizara la denuncia filosófica contra la modernidad.

Con Kant se da el paso del pasmo de Pascal por lo humano a la crítica, al replanteamiento, a la necesidad de indagar qué es el hombre a partir de la razón. Es entonces cuando el ser humano deja de ser esa *sustancia individual de naturaleza racional*<sup>29</sup> capaz de iluminar la realidad gracias a su entendimiento y termina en el campo de lo conocido; el sujeto cognoscente se desliza por una pendiente que lo deja en la misma situación de sus objetos de conocimiento. Así, desde las posibilidades de la razón, Kant se pregunta por ese ser capaz de conocer; y busca la respuesta desde la naturaleza de la razón, misma que se realiza según las peculiaridades de un ser racional.<sup>30</sup>

De la *Crítica de la razón pura*<sup>31</sup> a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant inaugura una preocupación que no desarrolla, pero que deja indicada. Él refiere las preguntas por lo que se puede conocer, por lo que se debe hacer y por lo que cabe esperar, a la pregunta por el ser del hombre que contiene, de manera implícita, una respuesta a las preguntas anteriores y que fundamenta a la metafísica misma. En este momento, el ser humano se abre a la filosofía como una nueva interrogante y, aunque no sea el filósofo de Königsberg quien intente resolverla, será abordada finalmente desde los límites del racionalismo y el idealismo; la realidad humana durante el transcurso de esos siglos, habrá de correr la misma suerte que otras materias de conocimiento sistematizadas en la modernidad.

Como heredero de esta tendencia, será Ludwig Feuerbach quien desarrolle una propuesta filosófica eminentemente antropocéntrica. Sin embargo, en vez de seguir la inspiración idealista invertirá el planteamiento y ofrecerá una perspectiva que recoge los rasgos constitutivos de la humanidad a partir de las

---

<sup>29</sup> Noción que Boecio lega a la Edad Media y que aún permea las instituciones fundamentales del occidente moderno.

<sup>30</sup> Cf.: KANT, Emmanuel. *Kant's introduction to logic*. Bristol, England, 1992. Pág. 15

Respecto a este punto Buber hace un comentario de las cuatro preguntas kantianas en el que contraargumenta la interpretación hecha por Heidegger: BUBER, Martín. *¿Qué es el hombre?* Pág. 11 a 23

<sup>31</sup> Cf.: KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. Losada, Buenos Aires, 1981. Pág. 181

interacciones sociales. De tal manera que la sustancia individual de naturaleza racional deviene en una identidad que es producto de las situaciones históricas en las cuales viven los seres humanos como seres de una conciencia contextualizada y movida, básicamente, por sus necesidades de orden material. En *La esencia del cristianismo* penetra al ámbito de la experiencia religiosa y detona el sentido de la trascendencia humana: ¿qué hay en la conciencia del hombre que no tenga su origen en su experiencia de las cosas?, ¿qué hay en la experiencia religiosa que se pueda separar objetivamente de la conciencia del creyente?, ¿qué puede haber de trascendente, de metafísico o espiritual en la experiencia humana y en la constitución de la humanidad?<sup>32</sup>.

De los humanistas a Feuerbach, la preocupación por la antropología filosófica había avanzado y ya para el siglo XIX la encontraremos consolidada. Durante el tránsito entre estos autores la preocupación antropológica emergente convierte al hombre en criterio, y en un criterio de orden material capaz de dar cuenta de las dimensiones más sublimes, individuales e íntimas de la experiencia.

Después Comte, Kierkegaard, Spengler y otros autores harán variaciones sobre el mismo tema, sólo que con enfoques diferentes y sin hacer explícito el tratamiento filosófico del hombre como objeto específico de su trabajo. Será hasta Max Scheler que se haga manifiesta la intención sistemática por cultivar una antropología filosófica; el autor de *El puesto del hombre en el cosmos* ni siquiera arriesgará planteamientos antropocéntricos como Feuerbach lo hiciera, no obstante se acercará desde la fenomenología a una comprensión filosófica del ser humano para esclarecer qué lugar ocupa el hombre en el ser<sup>33</sup>. Y, desde su preocupación ontológica por el valor, ubicará la peculiar existencia humana a medio camino entre el mundo de las ideas y el de las cosas. La obra de este discípulo de Husserl tampoco llegará más allá de sus intenciones, pero dejará para la historia de la filosofía la noción de antropología filosófica con sus implicaciones y sus primeros planteamientos.

---

<sup>32</sup> FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Juan Pablos, México, 1981. Pág. 43

<sup>33</sup> SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Península, Madrid, 1976. Pág. 19

Heidegger no es ajeno a la inquietud antropológica por la que atravesó la filosofía del siglo XX: preocupado por la cuestión, Heidegger dedica a Max Scheler la edición de *Kant y el problema de la metafísica* de 1929, y confirma que el tratamiento filosófico del hombre debe ser resuelto en el seno del análisis existencial del ser.<sup>34</sup> Desde *Carta sobre el humanismo* hasta *Kant y el problema de la metafísica* se perfila el juicio de Heidegger sobre el estudio filosófico del hombre, mismo que concluye con una lapidaria sentencia en contra del sentido y la pertinencia que podría tener el cultivo de una antropología filosófica, pues lo que haya que decir sobre el ser humano tendrá que decirse, necesariamente, desde el ser. Volveremos sobre los detalles y las consecuencias de este planteamiento en el siguiente apartado del presente capítulo, a fin de redondear un marco crítico dentro del cual se desarrolle nuestra propuesta.

La idea de lo humano como problema filosófico se ha desarrollado polémicamente durante los últimos treinta años; pues podemos encontrar desde quienes cancelan toda posibilidad de hablar del hombre en términos filosóficos, como lo hace Foucault (sobre quien haremos mayores referencias más adelante), hasta quienes lo recuperan como un ser vivo que produce cultura y que debe ser abordado como objeto de trabajo interdisciplinario y de frontera (como Gehlen y Plessner), o algunos otros que lo centran en el marco del debate filosófico en torno al lenguaje, la comunicación y la interpretación, y lo tratan como objeto específico que de esta manera puede ser mejor comprendido: Emerich Coreth y aún Paul Ricoeur podrían ser considerados en esta vertiente.

Como quiera que sea, en los albores del siglo XXI subsiste la interrogante filosófica por el ser humano; a pesar de los embates de quienes preferirían cancelarla, hoy en día puede reconocerse que han desaparecido los esfuerzos filosóficos por dar explicaciones antropológicas de tipo esencialista ya que, inevitablemente, se ven acorraladas en dilemas sin salida. No obstante, el interés y el esfuerzo filosófico por el tema del hombre permanecen: en una

---

<sup>34</sup> HEIDEGGER, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. Paidós, Buenos Aires, 1981. Pág. 187 - 193

caracterización general de la antropología filosófica actual, vale decir que prevalecen esfuerzos por explicar las condiciones estructurales que posibilitan el sentido y representan los límites de la experiencia humana para su conocimiento. En el último de los casos se propone que esta disciplina se ocupe del análisis conceptual de la idea de hombre que priva en una sociedad y en una época determinadas para entender la manera en que permea y opera en los diferentes niveles y los distintos campos e instituciones de la sociedad y la cultura.<sup>35</sup>

Una visión retrospectiva del desarrollo de la antropología filosófica pone en evidencia su tránsito fugaz; el paso que hay del surgimiento de la disciplina a su crisis resulta verdaderamente vertiginoso, pero también revela la importancia del asunto, pues permite reconocer que el vuelco por el que pasa la cultura en occidente está íntimamente vinculado al problema que representa la concepción del hombre para el hombre. Cuando la modernidad acotó a la realidad y la ciencia a los límites de la razón, construyó un mundo a la medida del ser de razón, y lo que es más: descubrió que éste mismo depende del margen que le permiten las posibilidades y las características de la razón. De manera tal que el ser cognoscente que se adjudicaba a sí mismo la función de ordenador de la realidad, quedó también ordenado dentro de los límites de la razón que le permitían ordenar a aquélla. En este momento se rompieron los goznes del realismo y el conocimiento se quedó sin referentes; rotas entonces la conciencia y la subjetividad, se aniquiló el último resabio metafísico y la realidad devino contextos y posibilidad de interpretación<sup>36</sup>.

En nuestros días, el marco cultural construido sobre la racionalidad y el sujeto se diluye; el curso de las instituciones sociales se empieza a orientar hacia nuevos criterios, modelos de racionalidad, ideas de lo humano, nociones de ciudadanía que parten de la práctica y con ello entran en evidente contradicción con los fundamentos anteriores de sociedades que pretenden seguir obteniendo los resultados prometidos por el ideal moderno, pero con actores

---

<sup>35</sup> En esta línea véanse, por ejemplo, las obras de Paul Landsberg, de Andrés Ortiz-Osés, de Eugenio Trías y de Miguel Morey.

<sup>36</sup> FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1968. Pág. 326

que ya no siguen aquellos criterios por no caber en ellos. Así, desde su flexibilidad, desde la provisionalidad y desde el relativismo que la caracterizan, la postmodernidad empieza a inquietarse por la necesidad de consensos, de llaves, de candados, de referencias comunes que permitan la convivencia dentro de cierta inteligibilidad, dentro de referentes mínimos que constituyan sentidos y faciliten la interacción dentro de condiciones que garanticen la estabilidad de la colectividad tanto a nivel local y regional, como global.

Una nueva constelación de significantes convoca, al filo del nuevo milenio, a cientos, a miles y millones de humanos tratando de conducirlos al encuentro con el sentido: esoterismos, ficciones, oleadas de consumo, corrientes psicodinámicas, reacciones etnocéntricas, cultos, artes místico – marciales y fundamentalismos, ocupan a la gente en su dimensión más banal y cotidiana. En un plano más abstracto y en términos más universales, otras jergas más nobles abonan la conquista de mejores escenarios para el desarrollo del siglo veintiuno: los derechos humanos, la sociedad civil, el respeto a la diferencia, el estado de derecho, la igualdad, la tolerancia, el respeto a la biodiversidad, la libertad de expresión, el derecho a la información, el ecumenismo religioso, la democracia, deambulan por el mundo agrupando adeptos y dando cuerpo a movimientos que siguen con pasión singular a estas ideas fantasma. Ideas que se escurren, se usan con elocuencia, se invocan, se reclaman, para perderse luego en el marasmo ignoto del discurso global mediatizado que poco cohesionan y que menos opera.

Ahíto por los giros del trayecto, el ciclo que termina parece reorientarse a sus primeros tientos: ¿qué es el hombre?<sup>37</sup>. Los debates que se libran en diferentes frentes de carácter ético, político, económico, ambiental, requieren un criterio humano que, así sea por consenso, ayude a conciliar y dé lugar a medidas, a iniciativas prácticas favorables a los pueblos que en esta hora de globalización tienen que vivir desde su diferencia los impactos de aquello que

---

<sup>37</sup> Se puede decir que ya en el vitalismo y en el historicismo se bordeaba una preocupación antropológica: es el caso de obras como la de Bergson o la de Ortega y Gasset. Por otra parte, en el existencialismo se expresa de manera más clara la necesidad filosófica de volverse sobre el hombre y, en este caso, sus ramificaciones en expresiones tales como el personalismo, la filosofía de la alteridad y la filosofía del diálogo son mucho más elocuentes.



se hace en el norte, en el sur, en el apartheid o en el Islam, y que resuenan o demandan la idea de humanidad como salvoconducto al equilibrio.

La inquietud antropológica atravesó el siglo XX por diferentes flancos y variando matices en distintos momentos. Hoy, la vigencia de la pregunta por lo que es ser humano no resuelve, desde luego, los problemas teórico – metodológicos de origen, ni marca un solo sentido o confirma posición filosófica alguna; simplemente indica que por el momento es una ocupación pertinente para la filosofía y que, a la postre, el momento es propicio para cultivarla.

En el siguiente inciso afrontaremos la tarea de recoger las dificultades más sensibles de la antropología filosófica para que tengan curso de manera sistemática y ordenada las diferentes interrogantes de que se puede ocupar en torno al fenómeno humano. La demarcación de un ámbito propio de acción alrededor de un objeto específico de estudio al cual corresponda una metodología justificada, representa una condición esencial sobre la cual se fincan muchas de las dificultades y objeciones que a este quehacer se señalan. En el curso de nuestra investigación no se puede soslayar este punto y, consecuentemente, será preciso anotarlo como cuestión inicial que dé lugar a ulteriores planteamientos facilitando la adopción de una postura filosófica dentro de lo que quiere ser esta rama de la filosofía.

## **b) Su objeto de estudio**

Quizás sean Martín Heidegger y Michel Foucault los autores más reconocidos y acres en la crítica a la legitimidad y el sentido de la antropología filosófica; en *Kant y el problema de la metafísica* y en *Las palabras y las cosas* cuestionan uno y otro la especificidad que pueda tener la pretensión antropológica dentro de las preocupaciones de la filosofía y, por tanto, la seriedad de una disciplina que no logra delimitar sus posibilidades frente a otras especialidades de la filosofía y de las llamadas ciencias humanas.

En su revisión de *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a la luz de las tesis centrales de *Ser y tiempo*, Heidegger reconoce el auge de la

antropología filosófica en los inicios del siglo XX, empero advierte que detrás de la nueva moda se pueden descubrir serias dificultades. Por principio, valdría la pena subrayar las dificultades teóricas que surgen cuando se intenta determinar cuál es su objeto específico de estudio.

A una cuestión tan esencial como ésta Heidegger no le encuentra ninguna salida favorable: habida cuenta de que, naturalmente, el objeto propio de la naciente disciplina ha de ser el estudio del hombre, hay que indagar en seguida desde qué perspectiva o peculiaridad pretende hacerlo. Entonces no se sabe con qué autoridad se puede apropiarse de problemas de estudio propios de la psicología, de la sociología, de la lingüística, la historia o la antropología científica. Y si entonces se intenta acotar que se trata de un estudio de lo humano desde el punto de vista filosófico, se sigue ahora que lo único que puede validar su desarrollo sistemático ha de estar en íntima vinculación con el análisis existencial del ser.<sup>38</sup> En tanto que el hombre es el testigo y el pastor del ser, lo que hay que investigar es cómo se manifiesta, cómo se expresa, cómo se da el ser; de esta manera la preocupación antropológica es solamente una inquietud marginal o periférica que se legitima en cuanto se aboca al descubrimiento del lugar del ser humano dentro de lo dado que es el ser. De aquí que se califique a la filosofía de Heidegger como una fenomenología de cuño ontológico con importantes derivaciones hacia el terreno del lenguaje.

En unas cuantas páginas Heidegger concluye que la antropología filosófica no tiene objeto específico de estudio y que, al no tener un campo propio para su trabajo, es preferible dejar a las ciencias humanas que se aproximen a aquellos aspectos que les son propios mientras la ontología cumple con una tarea verdaderamente vital para la filosofía: la recuperación del ser. La moción kantiana para impulsar a la antropología filosófica como núcleo de la filosofía<sup>39</sup>, es suplantada de manera contundente por el giro heideggeriano hacia la ontología.

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martín. *Op. Cit.*. Pág. 46

<sup>39</sup> *Cfr. supra*, nota 30

Al margen de la polémica de Heidegger contra el presumible protagonismo que Kant endilga a la antropología filosófica en las notas de su curso de introducción a la lógica, llama la atención la manera en que el filósofo de Baden trata de zanjar el asunto del objeto específico de estudio de la disciplina que nos ocupa, pues la exigencia de exclusividad para legitimar a aquella disciplina casi acabaría con la filosofía toda, y la argumentación a favor de lo ontológico como lo propiamente filosófico del tratamiento de lo humano es, obviamente, un reduccionismo que subordina a las distintas tradiciones y escuelas filosóficas al primado de una de ellas. Analicemos estas objeciones más detenidamente:

Si para validar el estatuto filosófico de alguna disciplina o especialidad se requiriera de la exclusividad en la asignación y tratamiento del objeto de estudio, poco o nada quedaría bajo este rubro, pues difícilmente se podría encontrar materia alguna que cumpla a cabalidad con este criterio. Tomemos, por ejemplo, el caso de la epistemología que fuera consagrada desde la modernidad como el ejercicio filosófico por excelencia y veamos si, efectivamente, se puede distinguir de manera diáfana e inobjetable de lo que hacen y aportan la lógica, la psicología, la sociología, la neurofisiología y la historia de las ideas en torno al tema del conocimiento. La complejidad que conlleva esta tarea es considerable, pues supone definir, distinguir y relacionar la construcción de conceptos, la rectitud del pensamiento o su coherencia, con los procesos y las operaciones mentales que lo hacen posible y con las tradiciones, los usos, las costumbres, los procesos culturales de los grupos humanos al transmitir y generar conocimiento. Asimismo, significa entender los procesos sinápticos, la codificación electromagnética, la decodificación y los procesos de percepción que hacen posible, acompañan y representan al pensamiento. El resultado de esta labor de frontera, sin duda alguna deseable y rica, nos mostraría finalmente que cuando la filosofía se acerca al problema del conocimiento con el propósito de desarrollarlo en una perspectiva singular y aportativa, de todos modos se encuentra con una serie de tesis que le son sustantivas y que están bosquejadas en uno u otro sentido en especialidades de diferentes ámbitos de la ciencia con los que, en el último de los casos, tiene que colaborar compartiendo el objeto de estudio y desarrollando tesis que

resultan complementarias, permitiendo el desarrollo paralelo y convergente del estudio del conocimiento.

Constatar la circunstancia arriba sugerida no desacredita a la teoría del conocimiento como quehacer filosófico, pues se reconoce que, ciertamente, el conocimiento tiene todas las implicaciones que se enlistan en el párrafo precedente. Pero de todas maneras es sustentable la idea de que el conocimiento es un ente o tipo de realidad que amerita una aproximación específica desde la filosofía aun cuando haya que reconocer que tiene íntimas conexiones con la materia propia y el método de abordaje de otras asignaturas. De la misma manera vale decir que si bien es necesario reconocer que el conocimiento es una modalidad del ser, no se exige un planteamiento ontologicista para permanecer en los límites de la epistemología; ya que las aportaciones del empirismo, del positivismo, del materialismo dialéctico y del constructivismo, enriquecen tan sustancialmente el trabajo filosófico alrededor de esta materia como lo han hecho las apreciaciones racionalistas e idealistas tratando el mismo tema.

Por lo dicho hasta este punto se puede colegir que la situación presentada en los párrafos anteriores se repite con variación de grado en todo el elenco disciplinar que integra a la filosofía, y que pretender el rigor de exclusividad en el objeto de estudio y el planteamiento con que Heidegger reclama a la antropología sería tanto como orillar a sus especialidades a la desaparición o al ejercicio literario de ficción, como propone Richard Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*.

Llegados a este punto, y desbrozada la imposibilidad de ajustar un objeto de estudio exclusivo de la antropología filosófica, queda en pie la necesidad de determinar cuál es el objeto propio de este ejercicio disciplinar y de qué manera corresponde estudiarlo. Demos lugar al primero de los requerimientos.

Para acceder a la problemática que representa definir el objeto de estudio de la antropología filosófica es necesario esclarecer qué se busca cuando en la filosofía se formula la pregunta por el ser humano. Evidentemente, la

inquisición por el ser de lo humano no persigue una caracterización fisiomorfológica que muestre los rasgos anatómicos por los cuales se distingue este ser vivo del resto de los animales; tampoco se persigue una explicación de sus conductas y pautas de comportamiento, ni de las instituciones que sostienen la dimensión social de su existencia, ya que de todo esto podrían dar cuenta la biología humana, la psicología y la sociología. Así es que, aunque los aspectos anteriores no se puedan soslayar y deban ser tenidos como referencia o punto de partida para lograr un trabajo que no incurra en la ignorancia de puntos elementales que pretendan ser obviados o supuestamente descubiertos de manera inapropiada<sup>40</sup>, se puede seguir que la pregunta filosófica por el ser humano es una pregunta que radicaliza, profundiza y sistematiza las preguntas que el ser humano hace sobre sí mismo. Según Martín Buber lo que Kant parece sugerir con las cuatro preguntas aludidas es que se indague: ¿qué clase de ser es éste que piensa, que anhela, que actúa?<sup>41</sup>; ¿qué clase de ser es éste que, siendo biológico, controla, sublima, encauza el instinto?, ¿qué clase de ser es éste que, viviendo en sociedad, rompe o puede romper con las determinaciones colectivas para de esta manera desarrollar otros estilos de vida?.

Colige entonces que, desde esta perspectiva, la antropología filosófica debe tener como objeto de estudio al ser humano en tanto que ser, en tanto realidad que participa, ejerce, actualiza o provoca al ser. En la línea que viene de Husserl a Heidegger y Scheler, la tarea principal de esta disciplina es la de mostrar la constitución o la peculiaridad ontológica constitutiva del ser humano. Lo cual quiere decir que, si bien se reconoce una variedad de aspectos constitutivos de lo humano (como son lo biológico, lo psicológico, lo social, lo cultural, etc.), hay una condición de posibilidad para el desarrollo de la parte vital, la emotiva, la social. Ésta es la diferencia entre el ser humano y otros seres asimismo biológicos, sociales, con emotividad pero que no ejercen su existencia al modo humano.

---

<sup>40</sup> Se puede ilustrar la pertinencia de estos enfoques para la antropología filosófica si se vuelve la vista sobre la obra de Gehlen en el caso de la biología, de Scheler en el caso de la psicología y del mismo Feuerbach en el caso de un planteamiento centrado en la dimensión colectiva de la existencia humana.

<sup>41</sup> BUBER, Martín. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México, 1949. Pág. 15

Dicha condición de posibilidad para el desarrollo de los atributos propios de la especie es su estructura ontológica, misma que no consiste en una esencia sino en un conjunto de notas en relación que, por coparticipación ontológica, dan lugar a la experiencia humana. La búsqueda de lo propio del estudio filosófico de lo humano, aparece entonces como la búsqueda de lo que es como ser de relación que posibilita el desarrollo de una serie de atributos de índole biológica, psicológica, social, etc., que se conjugan en la vivencia cotidiana y que, por su manera de manifestarse, distinguen ciertamente la existencia y la experiencia humanas de otras modalidades posibles.

Esta orientación del estudio antropológico, aunque en primera instancia no aparezca resuelta sino simplemente señalada, demarca, efectivamente, un campo particular de estudio del ser humano que se conjuga y participa con las aproximaciones específicas de otras disciplinas no sólo dentro sino también fuera de la filosofía, pues aun cuando se opta por una apreciación ontológica de lo humano, no se cierra sobre lo existente en cuanto existente, sino que busca lo humano en cuanto existente y, por tanto, necesita abrirse a aquellas cosas que están presentes en el ejercicio de la existencia humana aunque sea solamente como referencia o dato inicial. En este momento, al menos de manera preliminar, es posible considerar este planteamiento como indicador del objeto específico de estudio de la asignatura que nos ocupa.

Es así que en los párrafos anteriores se reconoce que la existencia humana está atravesada por una serie de aspectos de diversa índole: biológica, psicológica, política, económica, etc.; pero este reconocimiento incluye el señalamiento de la relación como peculiaridad humana en la realización ontológica de las dimensiones citadas. Solamente en el ser humano se da la integración de los diferentes factores que lo constituyen como ser de una manera intencional que articula sus elementos en apertura a las cosas, al conjunto de los seres vivos, de los otros, del mundo y la cultura. La existencia humana es una relación que destaca por el juego entre la interioridad y la exterioridad, por su vinculación significativa con las cosas pero incluyendo una vinculación significativa consigo mismo; se trata de un ser cognoscente que, al

mismo tiempo, se tiene a sí mismo como objeto de su conocimiento en una constante tensión hacia el sentido.

El humano es un ser que pregunta ávido de sentido, y, tácita o explícitamente, esencial o accidentalmente, se pregunta quién soy, ya que en este lance consigue un marco de referencia significativa en el que nace la experiencia y se configura la identidad como relación con la alteridad y como expresión vinculante de sentido.

Esta aproximación al ser humano como estructura ontológica de sentido es una aproximación específicamente filosófica que permite considerar distintos aspectos de su ser, pero siempre en esta perspectiva vinculante en busca de sentido, en esta perspectiva vinculante y significativa que da lugar a la interacción intencional con lo que existe. De este modo, cabe referirnos a la antropología filosófica como al análisis de la estructura ontológica de la existencia humana que la caracteriza como existencia de relación en busca de sentido.

Por lo demás, vale decir que, en este momento, la pregunta por el objeto específico de estudio de la antropología filosófica sólo puede ser respondida de manera enunciativa o indicativa, toda vez que su desarrollo argumentativo e integral ha de esperarse como fruto de la pesquisa acerca del ser humano desde la perspectiva de la filosofía y no como presupuesto limitativo de la misma.

Toca ahora el turno al problema del método de trabajo propio de una disciplina que intenta acercarse al fenómeno humano para dar cuenta de él desde un punto de vista filosófico; en las páginas que siguen se recogen algunos de los pronunciamientos críticos que ha habido alrededor de este asunto y se sugieren alternativas para hacer operativas las pretensiones de esta especialidad.

### **c) Su método de trabajo**

El diseño, implementación y observancia de una metodología de trabajo es, para la antropología filosófica, una tarea más compleja y delicada que la relativa a la definición del objeto de estudio, pues implica el cuidado de dos aspectos elementales para su buen desarrollo: por una parte, supone la elección de una forma de trabajo estrictamente filosófica y, por la otra, demanda criterios de operación adecuados al objeto de estudio. Las dificultades presentes en uno y en otro caso para solventar el estatuto epistemológico de la disciplina no son menores y requieren de un afrontamiento claro y preciso para acabar de ubicar a la antropología filosófica entre las especialidades de la filosofía y frente al quehacer de ciencias afines con las que se comparte al mismo objeto de estudio.

El primero de los requerimientos exige, tácitamente, una toma de posición frente a la filosofía; toda vez que la distinción de un cierto tipo de antropología de cara a otras que se puedan cultivar nos obliga a explicitar aquello que se tiene como propiamente filosófico y que, a la postre, delinearé los rasgos particulares de esta disciplina si se la considera junto a la antropología cultural, la antropología social y demás derivaciones de lo que, en una palabra, se llama antropología científica.

Para atender a este requerimiento debemos preguntarnos: ¿qué es lo específicamente filosófico de un método de trabajo?, y para responder a esta pregunta necesitamos atender a otra: ¿qué es lo propio de la filosofía que otorga a su diversidad de métodos un sesgo distintivo? Ambas preguntas son ineludibles y, a pesar de la complejidad sistemática que representan, conviene asumir alguna perspectiva que, por problemática que sea, permita sentar las bases de los planteamientos posteriores.

Por principio, vale decir que si no se quiere incluir a la filosofía entre la variedad de géneros literarios que hay o presentarla como una modalidad narrativa, como sugieren Deleuze y Rorty, hay que hacer el esfuerzo por validarla como una forma de comprensión de la realidad que no se detiene en el campo de los hechos sino en el de los seres. Consecuentemente, su *modus operandi* no es el mismo que el de las ciencias naturales que recogen experiencias para



validar hipótesis explicativas de tal o cual fenómeno; la filosofía se esmera por integrar una comprensión de la realidad gracias a un nivel de abstracción intelectual por el cual se pasa de la materia a la forma, de la enumeración y descripción de los hechos a su sentido, y se preocupa tanto por una intelección causal de los acontecimientos como por el descubrimiento de los aspectos intelectivos de las cosas gracias a los cuales se configura el mundo como entorno humano. Tal pretensión filosófica se reviste, o se ha revestido a lo largo de su historia, de una pluralidad de fórmulas que transita entre la sofística de los primeros griegos y el análisis lingüístico de la escuela de Viena. De manera tal que, bajo la modalidad que sea, la filosofía siempre va más allá del plano procedimental que caracteriza a las ciencias precisas e intenta reflexionar y entender gracias al establecimiento de planos conceptuales, de planos argumentativos en los cuales la tensión operante de los opuestos permite el desarrollo de estrategias discursivas de diversa índole que lo mismo agotan un aspecto de las cosas, que se enfilan a otro con verosimilitud y coherencia.

En suma, el primer rasgo a destacar dentro del método filosófico es el de su apego, circunscripción, cultivo e implementación de la naturaleza y las operaciones propias del entendimiento ya que su finalidad es entender la realidad sin aspirar a ordenarla, sistematizarla u orientarla en función de su explotación o disposición para fines tecnológicos, administrativos o de alguna otra índole. Así es que la filosofía, a pesar de partir de acontecimientos y situaciones como datos, no opera materialmente sobre éstos y se dedica a una investigación exclusivamente reflexiva que ya se podrá presentar como dialéctica, analítica, hermenéutica, fenomenológica, trascendental o crítica, según se apliquen las modalidades y posibilidades del pensamiento.

La segunda exigencia de la filosofía para la validación de un método de trabajo específico es la de la recuperación y el diálogo con la tradición a fin de consolidar, por aproximaciones sucesivas, visiones comprensivas de las cosas. Debido a esto la filosofía se está rehaciendo permanentemente, en un trabajo de diálogo consigo misma que, si bien es cierto no se cierra a los vínculos interdisciplinarios, confirma su opción por el trabajo reflexivo como su

método. La filosofía, entonces, aparece como el pensamiento que se piensa a sí mismo en su esfuerzo por comprender la realidad.

De lo dicho en párrafos anteriores se sigue que la antropología filosófica, ineludiblemente tiene que atender a las exigencias de la investigación especulativa en apego a la tradición. Sin embargo esta delimitación metodológica no es suficiente todavía; ahora toca volver la atención sobre los requisitos que el objeto de estudio impone para poder ser considerado filosóficamente: en este caso se trata de los requisitos de un ser que se vuelca sobre sí mismo como agente y paciente de la investigación, como sujeto y objeto de un proceso de intelección.

Si de las condiciones impuestas por la filosofía para convalidar el método de trabajo se puede inferir que la antropología filosófica no es un discurso descriptivo de carácter particular que se ocupe de lo circunstancial y de lo que acaece a los diferentes pueblos de la especie, sino un discurso comprensivo de carácter universal ocupado de la constitución ontológica del ser humano, de la singularidad insoslayable del hombre como sujeto y objeto de la indagación se desprende el requisito de la experiencia como garantía de que se está recuperando al hombre concreto, al ser humano particular como agente y portador de la experiencia humana, como objeto y destinatario del estudio antropológico en la perspectiva de la filosofía. De tal modo que las operaciones que debe reunir el método sean a la vez lo suficientemente deductivas como para poder ganar en comprensión, y lo suficientemente inductivas como para poder ganar en extensión. El método tiene que ofrecer la posibilidad de construir un discurso que resulte al mismo tiempo teórico y práctico, al mismo tiempo explicativo y comprensivo, situado en la media entre la especulación y la experiencia para que así resuelva la paradoja del sujeto que es objeto de la pesquisa y que, a fuerza de entenderse, puede seguir viviendo ya que éste es el sentido original del término filosofía (amor a la sabiduría).

El reto metodológico de la antropología filosófica reside en enfrentarse al dilema sujeto - objeto al momento de abordar su materia de estudio; pues si se centra en lo objetivo corre el riesgo de presentar lo humano como pura

aparición, y si se centra en lo subjetivo puede carecer de verificabilidad, de referencia constatable y sentido genérico. Así es que tiene que articular ambos planos para entonces mostrar que precisamente ahí se da el ser humano.

De acuerdo con los párrafos anteriores, hay lugar ahora para decir que el estudio filosófico del ser humano no puede partir sino de la autoexperiencia, pues en ella es posible recoger al sujeto-objeto de estudio y en ella se descubre su estructura ontológica dando entonces sentido a las preguntas que animan o propician la reflexión filosófica. La autoexperiencia debe ser analizada conceptualmente para distinguir en ella los elementos del contexto y de la tradición sociocultural que la mueven, de los elementos estructurales de la condición humana que la sostienen; sólo de esta manera es posible dar curso al esfuerzo filosófico del ser humano que se piensa a sí mismo buscando la trama o el tejido ontológico que lo constituye<sup>42</sup>.

La resolución del problema del método en la antropología filosófica se enfila hacia la adopción de etapas o momentos sucesivos, aspectos complementarios en virtud de los cuales sea factible satisfacer las demandas propias de la filosofía y las del objeto particular de estudio. Por una parte, la disciplina demanda operar mediante un proceso inductivo para recoger la experiencia humana en la complejidad que le es propia; por la otra, le hace falta proceder en sentido crítico-deductivo a fin de ponderar la diversidad de experiencias a la luz de una estructura ontológica que revele qué clase de ser es ése que se llama humano.

El recurso a la fenomenología<sup>43</sup> es entonces una opción justificada para proceder al estudio filosófico del ser humano, ya que, en una primera instancia, facilita el acceso a la condición humana en situación, sin abstracciones o generalizaciones esencialistas que no pueden mostrar al ser humano por partir

---

<sup>42</sup> SAN MARTÍN, Javier. *El sentido de la filosofía del hombre*. Ánthropos, Barcelona, 1988. Pág. 113

<sup>43</sup> Es prudente aclarar que no se trata de una fenomenología trascendental como la que corona la obra de Husserl, se trata, antes bien, del planteamiento primigenio que este mismo autor hiciera y que se encuentra particularmente logrado en la obra de Merleau-Ponty. Se dice fenomenología como aproximación a lo que aparece, a lo que se percibe, a lo que se muestra o manifiesta y que puede ser objeto de una reflexión empeñada en captarlo en su originalidad contextual.

de concepciones que en nada tienen referencia a la circunstancia cotidiana de la existencia.

Enseguida es necesaria la hermenéutica como descubrimiento o recuperación del sentido que la experiencia tiene en un horizonte específico de significado que es el suelo natural de la vivencia. Sin esta fidelidad a lo humano como acontecimiento, se estaría procediendo, una vez más, de manera reduccionista, imponiendo valencias preconcebidas a coyunturas particulares que se tejen e integran de manera tan singular que cualquier omisión las desconcierta.

Naturalmente, para que el discurso no derive en sociología, etnología o estadística, el proceso reflexivo exige un momento crítico dentro del cual los acontecimientos se refieran a la estructura ontológica de la realidad y sean descubiertos en lo que de humano tengan. El trabajo crítico supone la asunción de ciertas tesis elementales que han de servir de parangón y sin las cuales la crítica ni siquiera es posible, pues criticar es proponer o suponer aunque sea de manera tácita, es proceder desde concepciones básicas que contrastan con las formulaciones que se revisan. En este punto la antropología filosófica debe entrar en debate dialógico y argumentativo con las ciencias humanas pues su trabajo de análisis no puede ignorar los planteamientos básicos que hay en torno a lo humano y que, de una u otra forma, hay que tener en cuenta para una comprensión lo más completa posible. Es igualmente necesario volver sobre la tradición filosófica que, a lo largo de su historia, condensa disputas, planteamientos ejemplares, polémicas, tesis que develan aquello que de ontológico hay en el ser humano. El trabajo del filósofo en esta materia es el del análisis y crítica de los paradigmas de conocimiento desde los cuales se articulan los fenómenos que integran la experiencia y nutren el sentido de la vida humana.

Inevitablemente, este ejercicio filosófico se desempeña también de manera propositiva; va más allá de las tesis desde las cuales hace la crítica y adopta una postura sobre lo que es el ser humano y ofrece perspectivas para acceder a la pluralidad temática y problemática que representa estudiarlo. En esta

intersección nuestra disciplina juega un papel propositivo que puede aparecer como discurso utópico o de emancipación, pues al confrontarse con planteamientos antropológicos tanto de índole científica como filosófica y cultural, muestra o descubre diferentes posibilidades a explorar para ser humano sin sancionar sólo una manera posible que cercenaría las circunstancias específicas en que cada uno ejerce la existencia.

Para concluir hay que destacar que en la metodología propia de la filosofía del ser humano se da una conexión íntima entre la experiencia, que es el punto de partida, la ontología, que es el momento de la reflexión y de la crítica, y la propuesta que desemboca en los límites del discurso ético-emancipatorio.<sup>44</sup>

Podemos decir que con los señalamientos anteriores, se ofrece una guía para resolver con qué criterio seleccionar los enunciados o argumentos con los cuales se ha de armar la reflexión antropológica de una manera metodológicamente consecuente tanto con la filosofía como con el objeto propio del estudio.

En el caso de esta tesis, la resolución del problema del método nos lleva entonces a considerar a la hermenéutica como un momento del proceso y como la postura filosófica desde la cual se han de tratar los diferentes aspectos propios del estudio del ser humano. Las implicaciones teórico-metodológicas de una opción como la que se acaba de enunciar deben ser detalladas y se reservan para el segundo capítulo de este proyecto.

#### **d) La antropología filosófica y las ciencias humanas**

A fin de cumplimentar el propósito de este apartado, se abre ahora este último inciso como complemento de lo dicho acerca del objeto de estudio de la antropología filosófica y como una aportación más a la especificidad de esta disciplina entre las diferentes aproximaciones al fenómeno humano que hay en nuestros días.

---

<sup>44</sup> SAN MARTÍN, Javier. *El sentido de la...* Pág. 194

Habíamos dicho que, evidentemente, la antropología filosófica comparte su objeto de estudio con lo que, en general, se llaman ciencias humanas y que, consecuentemente, durante el desarrollo de una y otras se presentan coincidencias temáticas con planteamientos que pueden pasar de la compatibilidad a la contradicción. Sin embargo, ahora daremos paso a la reflexión sobre la especificidad de la aproximación filosófica al campo antropológico y a la consideración de las implicaciones que tiene al compartir su materia de estudio con disciplinas afines.

Lo primero que conviene consignar en el desarrollo de esta reflexión es que, evidentemente, la relación entre ciencias y filosofía se ha modificado sustancialmente durante los dos últimos siglos, y que el surgimiento de las ciencias humanas ha puesto en crisis la primacía filosófica en materia de estudios sobre el hombre. Toda vez que la diversificación de enfoques sobre lo humano como objeto de estudio ha permitido reconocer matices desde los cuales la idea de humanidad no sólo puede ser abordada, sino aun definida, pulverizando con ello toda posibilidad de aproximación monolítica al tema y de ejercer relaciones de subordinación entre las disciplinas que se ocupan de ella. Hay que reconocer que la idea de humanidad encontró en las ciencias humanas al vehículo que la constituyó en el telón de fondo que, explícita o implícitamente, articulaba lo que había que saber o promover en el proyecto cultural de Occidente. Pero, también hay que decir, que encontró en ellas a uno de los principales factores de su disolución y evanescencia.

Si el siglo XIX representa un momento crítico para la filosofía debido al surgimiento de las ciencias humanas y sociales que, con su desbandada, dejan hecha girones la hegemonía filosófica sobre los asuntos humanos frente a la imposibilidad de las ciencias naturales para dar cuenta de ellos, el siglo XX socava la posibilidad misma de hacer un estudio filosófico sobre el ser humano. La multiplicación de especialidades en los diferentes campos de las ciencias humanas y sociales diluye al objeto y señala con escepticismo la intención filosófica de hablar del ser de lo humano. A guisa de ejemplo, y sólo por señalar el campo más cercano a la antropología filosófica que es la que nos

ocupa, baste con mencionar que se ha dado una serie de desarrollos que van de la arqueología y la paleontología a particularidades tan acotadas como la antropología física, la antropología biológica, la antropología médica, la antropología política, la antropología económica, la antropología social, la antropología del desarrollo, la antropología cultural, la antropología cognitiva, la antropología lingüística, la antropología pedagógica, la antropología religiosa y la antropología teológica<sup>45</sup>. Cada uno de estos segmentos, naturalmente, detenta una definición de lo humano y lo hace en vínculo con otras ciencias humanas y sociales que sacan del ámbito de la filosofía la pretensión de abordar paradigmáticamente todas las cuestiones relativas al tema.

De esta manera, la filosofía ha tenido que dejar de ser la ciencia humana por excelencia y renunciar a la otrora consentida rectoría del discurso antropológico que la hacía aparecer como básica o la consideraba como una metateoría o un metadiscurso capaz de regular las distintas resoluciones de los problemas de estudio que se desprenden del ser humano.

Paradójicamente, el impulso antropológico que dio lugar al nacimiento de la antropología filosófica, es el mismo que ha venido a obnubilar sus posibilidades de desarrollo pues saquea de tal forma el arsenal temático que la filosofía se tenía reservado para sí, que la necesidad de armar un discurso específicamente filosófico sobre estos temas queda, inevitablemente, puesta en tela de juicio. Y no sólo eso; habría que decir que, ante la disolución contemporánea de la idea de humanidad, las ciencias humanas empiezan a aparecer, también ellas mismas, como una interferencia dentro del modelo epistemológico contemporáneo.

En este contexto, resultaría pedante e inocente suponer o esperar que el desarrollo de la arqueología, la antropología biológica o la psicología clínica, dependa de premisas filosóficas sin las cuales no sería alcanzable un conocimiento particular posterior. El enlace de diferentes disciplinas sociales permite el abordaje de la problemática humana desde perspectivas que, a

---

<sup>45</sup> Cfr. DOGAN y PAHRE *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora.* Grijalbo, México, 1998.

pesar de perder en comprensión, ganan en especificidad y aportan notas o rasgos distintivos por los cuales es posible apreciar a detalle uno u otro aspecto de la condición humana. Así es que no parece sostenible decir que las ciencias humanas necesiten de la filosofía para facilitar el avance de sus tesis, antes bien, parece que es la antropología filosófica la que necesita estar al tanto de los planteamientos básicos de las disciplinas vecinas si es que quiere ganar en especificidad y distinción para desempeñar algún papel en un momento en el que, con profusión de datos y de enfoques, la cuestión humana es trabajada como en ninguna otra época de la historia de occidente.

En estas condiciones se puede seguir que mientras las ciencias humanas se ocupan de aspectos, manifestaciones, fenómenos desde los cuales es posible tratar de entender la condición humana, la antropología filosófica se aboca a la consideración ontológica de los mismos factores. Es decir que el enfoque filosófico se orienta a la recuperación de una serie de notas constitutivas de lo humano para buscar a través de ellas el modo de ser resultante. No se trata, entonces, de un discurso excluyente, ni fundamentante, antes bien, es un discurso abierto y vinculante que se esfuerza por descubrir la clase de ser que responde a los distintos elementos estructurales propios del estudio de las ciencias humanas; un discurso que busca esclarecer la realidad que se integra con el conjunto de notas al que se orientan las ciencias humanas individual o colectivamente consideradas.

Ciertamente, el enfoque filosófico debe tener una apertura tal que le permita considerar cualesquier otra aproximación a lo humano como punto posible de partida, y ello conlleva un esfuerzo intencional y explícito por lograr una perspectiva global; no obstante esto no significa que se deba erigir como planteamiento esencial, básico o indispensable para las disciplinas afines. Significa solamente que la filosofía se debe preocupar por el ser del fenómeno en cuestión y que, consecuentemente, se ha de esmerar por entresacar lo que de ser haya en las distintas perspectivas disciplinares, ya que este ser, inevitablemente, representa un elemento común gracias al cual se habla de ciencias humanas como un campo genérico con problemas temáticos y metodológicos comunes dentro de la ciencia.



En la situación actual de la filosofía y las ciencias humanas, debemos entender que, desprovisto de la arrogancia de siglos anteriores, el discurso filosófico en materia antropológica es un discurso más entre los posibles pero con la peculiaridad de intentar entender qué clase de realidad es la que se integra con las notas distintivas que persiguen la etnología, la sociología o la lingüística, entre otras; un discurso con la intención explícita de tratar de descubrir el ser o lo que haya de ser en el conjunto de datos y elementos que pueden recogerse y cruzarse entre especialidades distintas como la psicología, la antropología política y la pedagogía, por citar algunos campos.

Mientras las ciencias humanas se ocupan de las diferentes manifestaciones o aspectos de la existencia humana, la antropología filosófica va sobre la existencia humana misma; sobre ese resto que no se agota cuando las ciencias humanas cubren sus perspectivas de estudio, y que permanece como dato primario sobre el cual no se tiene competencia mientras no se manifieste bajo las peculiaridades propias de los objetos de la biología, de la política, del lenguaje y que dan lugar a planteamientos tales como la antropología biológica, la antropología política y la antropología lingüística. La antropología filosófica recupera el dato fundamental y presupuesto de la existencia humana a fin de entender qué es aquello que da lugar a manifestaciones de tipo biológico, de orden político o de incidencia comunicacional.

En la página 15 del prólogo a su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty dice “Yo no soy el resultado o el cruce de múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi psiquismo; yo no me puedo pensar como una parte del mundo, o como el objeto de la biología, de la psicología y de la sociología, ni puedo cerrar sobre mí el universo de la ciencia. Todo lo que yo sé del mundo, incluso por la ciencia, lo sé a partir de una vista mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada”. Es sobre esta experiencia básica que subyace a cualquier discurso antropológico, que la filosofía centra su preocupación por lo humano. La explicación de esta estructura y de esta experiencia que es capaz de comprenderse, de autoaprehenderse para convertirse en su propio objeto de

estudio desde el enfoque de alguna de sus peculiaridades, es la tarea propia de la antropología filosófica que, de esta manera, va más allá de las imágenes o manifestaciones de lo humano que ocupan a las ciencias del hombre y se empeña en desentrañar esa estructura entitativa que singulariza las experiencias y les da sentido. La antropología filosófica afronta la problemática de la identidad como nota ontológica que da a la existencia humana una exclusividad gracias a la cual, adquieren sentido los avances que se puedan hacer por medio de los estudios biológicos, psicológicos, étnicos y socioculturales.

En su aproximación peculiar al fenómeno humano, la antropología filosófica no puede eludir la necesidad de reconocer los datos que trabajan las ciencias humanas para explicar la condición humana; debe recoger las imágenes que de lo humano aportan las distintas disciplinas vecinas para entender cómo es que se integra el sentido como rasgo distintivo de la humanidad. Su trabajo entonces se enfoca a comprender cómo es que, de datos existenciales comunes a otros seres, la existencia humana deviene en sentido, en entidad, en identidad, en existencia que se ve y se entiende proyectando su propia comprensión sobre las cosas en medio de las cuales realiza su existencia.

La aportación de la antropología filosófica para la comprensión de lo humano es entonces ontológica, y, como se ha sugerido párrafos arriba, incide en las apreciaciones del resto de las especialidades que comparten con ella el objeto de estudio. Esta aportación, si bien es sustantiva no puede presentarse como un elemento fundante, pues ella misma está en la necesidad de retomar las aportaciones de los distintos discursos antropológicos para entender cómo se entretajan las notas distintivas del ser humano y cómo es que llegan a constituirse y a manifestarse. De manera tal que, aunque pueda delimitarse un ámbito propio de esta disciplina, sólo cabe hacerlo como uno más entre los posibles para integrar el conocimiento de la complejidad humana. Esto mismo vale decir de la relación de la antropología filosófica con el resto de las especialidades de la filosofía, pues si bien se alimenta de la ontología y de la epistemología para tener elementos que le permitan entender qué clase de conocimiento puede darse sobre el mismo ser humano, también se vincula con

ellas por medio de aportaciones que las enriquecen y que nutren a la filosofía; toda vez que la autoimagen que la antropología filosófica dé al ser humano para que se comprenda, será la perspectiva desde la cual ha de comprenderse el ser del resto de las cosas. De tal modo que entre la antropología filosófica y las ciencias humanas, incluyendo al conjunto de la filosofía, se mantiene una relación de doble vínculo donde hay tanto elementos de entrada que influyen sobre su desarrollo, como elementos de salida que repercuten en la integración de las tesis por las cuales se desarrollan las ciencias vecinas. La relevancia de los estudios filosóficos sobre el hombre reside precisamente en que, contribuyendo a la explicitación de lo que es el ser humano, contribuye a la definición de la perspectiva desde la cual el ser humano entiende y define todas aquellas cosas que intervienen en el decurso de su existencia. Y así, se establece una relación de doble vínculo entre la antropología filosófica y las diversas ramificaciones de las ciencias humanas.

Con el ejercicio de contextualización del problema de lo humano y de la antropología filosófica realizado a lo largo de este capítulo, se ganará en precisión para entender el planteamiento de una antropología filosófica que, en perspectiva hermenéutica, abra las posibilidades de definición de la identidad, la subjetividad, la intersubjetividad y la cultura de acuerdo con los desafíos de la época. Por lo cual, así como fue necesario dedicar estas páginas a la delimitación de la extensión y las posibilidades de la disciplina que nos ocupa, ahora parece necesario dar curso a una consideración suficiente de la filosofía hermenéutica para, de esta manera, contar con los elementos básicos sobre los cuales podamos proyectar una filosofía hermenéutica del ser humano a partir de la Obra de Vico. Las páginas siguientes, se han preparado con esta intención.

## CAPÍTULO II

### LA DERIVACIÓN HERMENÉUTICA

*“... la hermenéutica (...) ciencia práctica que trata de desarrollar una racionalidad crítica al servicio del ser como acontecimiento; (...) camino de acceso al ser entendido como interpretación” (Pág. 88)*

En la mayoría de las revisiones históricas de la hermenéutica (Gusdorf: *Storia dell'ermeneutica*, Ferraris: *Storia dell'ermeneutica*, Grondin: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Beuchot: *Breve historia de la hermenéutica*, por ejemplo) hay una constante que, no por evidente deja de ser indicativa: el hilo conductor del recorrido histórico se desarrolla a partir de lo que podríamos llamar la tradición alemana de la hermenéutica. Es decir que, en una visión retrospectiva de la línea filosófica que nos ocupa, es posible encontrar variaciones en cuanto a la relevancia concedida a los períodos de la filosofía antigua y medieval sobre el tema; lo mismo se podría decir de ciertos autores, como Agustín de Hipona o como Hamann, que, siendo tomados en cuenta en algunas de las revisiones, dejan de figurar en los elencos de otras. Sin embargo, lo que se reitera de manera significativa es la referencia a Schleiermacher y Dilthey como el antecedente decisivo e inmediato de la filosofía hermenéutica contemporánea. Pareciera que la orientación que la teología alemana de la Reforma dio a la práctica medieval de la hermenéutica no sólo es determinante sino exclusiva en esta vertiente filosófica. De esta manera, el empeño teológico alemán de tiempos de la Reforma por derivar de la práctica hermenéutica conocimiento legítimo y válido caracteriza a la filosofía hermenéutica tal y como la conocemos en nuestros días. En la confluencia de la teología de la Reforma, de la filosofía idealista y de las ciencias naturales, la tradición hermenéutica alemana se desarrolla orientada hacia la búsqueda de la verdad como atributo sustancial del ser en el ámbito propio de lo humano. Consagrada a la noción moderna de verdad, la tradición hermenéutica alemana se desarrolla buscando un método por el cual sea accesible el ser mismo; y, acaso como accesorio de esta empresa, despliega elementos de teoría del lenguaje siempre tratando de entender cómo es que se da el ser a través de éste. Empero, en los orígenes mismos de la teología de la Reforma --y Schleiermacher escribe más como teólogo que como filósofo-- hay elementos con diferentes sesgos filosóficos que, a pesar de la versión moderna de la historia de la filosofía que priva entre nosotros, subsisten como alternativas para la práctica hermenéutica en el contexto cultural de este nuevo milenio.

En un momento como éste, de cambio cultural y crisis de humanidad, la filosofía hermenéutica desempeña, y ha desempeñado, un papel central ante la

necesidad de nuevos marcos de racionalidad que viabilicen la solución a los problemas sociales emergentes. Explorar y destacar algunos elementos de la tradición hermenéutica que, generalmente, son soslayados será, como veremos en los últimos capítulos, provechoso para los propósitos que nos ocupan. Desde esta perspectiva, recuperaremos algunos elementos del humanismo italiano que, presentes en el humanismo alemán y retomados por la teología de la Reforma, llegan hasta nuestros días con mayor pertinencia para la coyuntura histórica de nuestra época.

Como marco de la revisión del humanismo italiano en la Obra de Vico, a continuación se ofrece un ejercicio de recuperación histórica de la hermenéutica haciendo especial énfasis en el trabajo señero de Wilhelm Dilthey como catalizador de la teología de la Reforma en la filosofía e impulsor del historicismo y de la tradición hermenéutica alemana.

Para ello habrá que empezar reconociendo que precisar el significado de la hermenéutica en nuestros días no resulta, en definitiva, nada fácil: tal término ha desbordado por mucho los ámbitos exegético y literario, y agrupa una amplia gama de líneas de desarrollo tanto en el campo de la filosofía como de las ciencias sociales. Naturalmente, tal profusión no viene aparejada de la misma claridad y precisión al momento de perfilar sus alcances teóricos y metodológicos. Hablar de hermenéutica evoca un espectro tan amplio y polivalente de posibilidades como el que acompañaba en la última década de los '70s a la semiótica. El recurso discursivo a la hermenéutica pasa de la filosofía del lenguaje al psicoanálisis y de ahí a la antropología cultural, secundando una crisis epistemológica que toca tanto a las ciencias sociales y las humanidades, como a las ciencias naturales. Y, en medio de todo esto, la pertinencia del término en cuestión no siempre queda suficientemente precisada. Pareciera que, efectivamente, los conceptos que se refieren a las cuestiones centrales de la cultura resultan inaprehensibles y su definición se resuelve como cuestión convencional en aras de un momento histórico y su circunstancia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> WATTS, Alan. *Naturaleza, hombre, mujer*. Paidós, Buenos Aires, 1974. Pág. 44

Para ilustrar la ambigüedad prevaleciente en el asunto, baste citar a José Ferrater Mora quien, en *La filosofía actual*, se refiere a la hermenéutica como a un método o actitud filosófica que, sin contenidos epistemológicos, ni propuesta ontológica o cosmológica alguna, facilita el diálogo entre diversos tipos de conocimiento para develar la realidad<sup>2</sup>. Tal acepción deja a esta disciplina en una situación tal que se le puede confundir con el constructivismo, la sociología del conocimiento o aún con la historia de las ideas. Signo inequívoco de la crisis epistemológica de todos los "post" por los que estamos pasando, la situación que impera en torno al concepto de hermenéutica exige un tratamiento tan preciso como nos sea posible, a fin de enmarcar consistentemente la propuesta antropológica que nos ocupa.

Con tal propósito, acometeremos la tarea de acotar los ámbitos de la hermenéutica filosófica rastreando sus orígenes en la práctica de la crítica e interpretación de textos, pasaremos luego a la consideración de su constitución como disciplina filosófica por la revisión de los principales problemas conceptuales que lleva implícitos y, finalmente, delimitaremos su situación en la filosofía de nuestros días. Con este recorrido aspiramos a fijar la postura desde la cual tendrá que desarrollarse nuestra propuesta filosófico-hermenéutica del ser humano y no pretendemos, en absoluto, finiquitar la complejidad que representa definir un concepto como éste; pues sería un contrasentido para el carácter dialógico y abierto de la hermenéutica filosófica misma.

## 1.- Breve historia de la hermenéutica

Para cumplir con la finalidad del presente apartado, haremos un recorrido que, grosso modo, cubra las grandes etapas del desarrollo hermenéutico; en cada una de ellas destacaremos los aspectos generales de la práctica hermenéutica y apuntaremos las implicaciones filosóficas de la misma. Este periplo

---

<sup>2</sup> FERRATER MORA, José. *La filosofía actual*. Alianza, Madrid, 1978. Págs. 94 y 95

descubrirá las intrincadas relaciones de la palabra con el concepto, del discurso con el argumento, del signo con el símbolo y, de esta manera, quedaremos en condiciones de avanzar, en el siguiente apartado, en la revisión de todas las cuestiones de carácter filosófico que un recorrido como éste conlleva.

Comenzaremos refiriéndonos al origen de la palabra hermenéutica: su etimología sugiere que deriva de la voz griega *hermeneuin* (intérprete), la cual, a su vez, conecta directamente con el nombre de la divinidad Hermes; quien fue tenido como el que devela misterios, el que resuelve acertijos, el mensajero, el mediador entre los dioses y los hombres<sup>3</sup>. Desde esta perspectiva, la hermenéutica se remonta a una tradición que la vincula con el hallazgo y la interpretación de mensajes, con la integración de respuestas a circunstancias aparentemente ininteligibles; en fin, con la comprensión o intelección de una situación dada. Y es por ello que, desde la edad antigua, quedó consignada en textos que la vinculaban con la práctica de la comprensión literaria<sup>4</sup>.

Dilthey, en su trabajo de reconstrucción de la historia de la hermenéutica, inicia el recorrido entre los autores clásicos destacando la figura de Aristóteles, ya que para Platón ésta era un arte menor subordinado a la episteme; continúa con Aristarco y termina con Zenodoto y Crates de Mallos<sup>5</sup>. El hilo conductor de este trayecto es el esfuerzo de los autores citados por comprender una obra escrita, ya sea literaria, histórica o religiosa, lo cual indica que es el mundo de la vida personal y colectiva el que corresponde al quehacer hermenéutico<sup>6</sup>. Ya desde entonces, la controversia se daba entre la postulación del sentido literal como criterio hegemónico de la interpretación, y la postulación del sentido simbólico; tal dilema convocaba tácitamente a la confrontación entre la libertad del intérprete y la intención del autor para poder asimilar un texto. Si bien estas tensiones no llegaron a ocupar el centro de la reflexión filosófica del momento, sí alimentaron la preocupación por la interpretación, la comprensión y el

---

<sup>3</sup> BEUCHOT, Mauricio. *Breve historia de la hermenéutica*. UNAM, México, 2000. Pág. 2

<sup>4</sup> Sirva de ejemplo el *Peri Hermeneias* en el que Aristóteles deja asentadas algunas directrices de la interpretación textual.

<sup>5</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica, Méx., 1944. Págs. 325 - 327

<sup>6</sup> *Idem*. Pág. 327



sentido, como aspectos importantes de la existencia humana. Y esto, nos presenta, en germen, la problemática que siglos más tarde vendría a aflorar con la filosofía hermenéutica.

El medioevo es, según Dilthey, el período de mayor relevancia para la hermenéutica. Pues el desarrollo de la teología a partir de la explicación de los textos sagrados alentó la práctica e importancia de la hermenéutica y favoreció su consolidación metodológica; nombres como el de Filón, Justino, Ireneo, Teodoro y Orígenes han quedado asociados a la definición del modo de acceder al sentido de los textos revelados. Desde otra perspectiva, San Agustín consideró a la hermenéutica como una parte fundamental de la retórica y destacó en ella la capacidad de hacer particular el anuncio de las Escrituras que, por principio, tiene una dimensión universal<sup>7</sup>. Obras como las de Flacius y Belarmino sobresalen por el intento de hacer de la hermenéutica un ejercicio de comprensión con validez para todo el género humano<sup>8</sup>.

Durante los diez siglos del medioevo el debate se centra en la tensión existente entre el sentido literal y el sentido alegórico de los textos, sólo que, a diferencia de lo hecho entre los clásicos, con la intervención determinante de un elemento más: la tradición. En este período la interpretación de los textos se lleva a cabo en medio de un horizonte canónico de sentido que permite entresacar el carácter particular de lo anunciado, pero dentro de un marco general que facilita la construcción de su inteligibilidad a partir de un conjunto de conceptos y valores que garantizan la adecuación del ejercicio interpretativo<sup>9</sup>.

En esta etapa de su historia la hermenéutica no sólo se consolida como método: en medio de las pugnas entre sentido literal y sentido simbólico, en medio de la lucha entre tradición y libertad de interpretación, en medio del juego entre texto y contexto, situaciones y valores, se fue perfilando la concepción de la racionalidad como interpretación, como búsqueda y esclarecimiento de sentido. Si bien este tipo de racionalidad no quedó sino en

---

<sup>7</sup> BEUCHOT, M. *Op. Cit.* Pág. 7

<sup>8</sup> DILTHEY, W. *Op. Cit.* Págs. 328 – 330

<sup>9</sup> BEUCHOT, M. *Op. Cit.* Pág. 10

ciernes durante la edad media, su formulación para el debate posterior se ha consolidado como una aportación significativa.

El breve período del humanismo centró a la hermenéutica en el potencial creador del texto oral capaz de recoger los pormenores y el suelo emotivo de una circunstancia a fin de resolverla a favor de los involucrados. Para los humanistas la hermenéutica no es una cuestión metodológica sino vital pues, preocupados más por lo verosímil que por la verdad, la cultivaron como la esencia del espacio político por excelencia: la plaza. El reconocimiento de la dimensión ético – política de la experiencia comunicativa derivó en el énfasis que autores como Albertino Mussato, Guarino Veronese y Coluccio Salutati, por ejemplo, dieron al carácter fundante de la lengua y sus implicaciones en la filosofía.

Durante la modernidad se da un paso más, y lo que se veía básicamente como asunto filológico, va a hacer patente su dimensión filosófica: a pesar del racionalismo y del criticismo propios de la época, o quizás precisamente por eso, hará su aparición una propuesta alternativa a esta racionalidad dominante. Vico, Hamann, Herder y Wilhelm Humboldt, serán los primeros en ofrecer planteamientos orientados a la separación del lenguaje tanto de la lingüística como de la lógica. El reconocimiento que hacen Hamann y Humboldt del lenguaje como horizonte discursivo y como constitutivo de la realidad<sup>10</sup>, romperá con la visión instrumentalista del mismo y le dará una dimensión ontológica con evidentes consecuencias para la epistemología: la postulación de la hermenéutica y la retórica como modelos de racionalidad<sup>11</sup>.

Así, lo que iniciara como un período de consagración del positivismo como el método científico, derivó en la crisis del mismo. Baumgarten, Christian Baur y Schleiermacher, harán frente a las pretensiones del método científico destacando el carácter especial de la vida personal y la necesidad de un

---

<sup>10</sup> Cristina Lafont dedica 60 páginas de su libro *La razón como lenguaje* a una presentación sintética pero interesante de la aportación de estos autores al giro lingüístico de la filosofía.

<sup>11</sup> CORETH, Emerich. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Herder, Barcelona, 1983. Págs. 40 - 42

método de aproximación adecuado a ella<sup>12</sup>. Para la subjetividad, el acontecimiento histórico y los fenómenos sociales, se reclama algo más que leyes causales; se va a la búsqueda de criterios que faciliten su comprensión y promuevan una ciencia de lo verosímil, no precisamente de lo verdadero. Es en esta coyuntura donde la hermenéutica, como modelo de racionalidad, gana pertinencia pues se trata de fundar un tipo de conocimiento sobre la base de la comprensión y no de la explicación.

Para Dilthey, Schleiermacher es la figura señera de este período ya que es él quien se esfuerza por ofrecer un método que permita la reconstrucción histórica, subjetiva y objetiva de un texto cualquiera<sup>13</sup>. Y en este empeño es posible apreciar el papel central de la comprensión como la alternativa para hacer accesible la experiencia de un particular para la generalidad. Es decir: la comprensión como un proceso de validez universal que haga traducible la experiencia de vida personal del plano de lo particular a lo universal y viceversa.

Por lo anterior, se puede decir que el devenir histórico de la hermenéutica encuentra en la modernidad su clímax pues los elementos abonados en las etapas anteriores son retomados ahora para constituir la ciencia o el arte de la comprensión.

En continuidad con este trazo histórico de la hermenéutica, se puede decir ahora que si durante la antigüedad y el medioevo el desenlace hermenéutico se había venido dando en el campo de la interpretación literaria (por cuanto su dinámica venía, básicamente, de la confrontación entre el sentido literal y el sentido simbólico del texto), el período contemporáneo de la hermenéutica tiene como escenario el debate filosófico entre la constitución o no constitución del sentido. Dilthey recuperará las inquietudes que animaron los trabajos de Schleiermacher y se referirá a la vida humana como el horizonte de posibilidad

---

<sup>12</sup> DILTHEY, W. *Op. Cit.* Págs. 330 - 331

<sup>13</sup> CORETH, E. *Op. Cit.* Págs. 31 y 32

de toda interpretación, como el punto donde tiene su origen cualquier sentido de la realidad que se pueda reconocer<sup>14</sup>.

Heidegger marcará un hito en el desarrollo de la hermenéutica filosófica: en *Ser y tiempo*, y *De camino al habla* va a dar un impulso definitivo para el curso que ha tomado esta vertiente filosófica. En la primera de sus obras apunta a la hermenéutica como la actitud propiamente humana que se caracteriza por su necesidad de encontrarse y de dar sentido<sup>15</sup>; en la segunda resuelve el ser de lo humano en el lenguaje, origen y constitución de todo sentido<sup>16</sup>. Con estos elementos Heidegger consuma el giro lingüístico iniciado en autores como Vico, Hamann y Humboldt, y prepara el terreno en el que habrá de darse la polémica contemporánea en torno a la hermenéutica.

El escenario contemporáneo de la hermenéutica dista mucho de poder ser caracterizado en términos semejantes a los usados en las semblanzas de las etapas anteriores; no obstante, la influencia de Heidegger puede ser considerada como innegable en cualquiera de los enfoques posibles, y el punto de inflexión sigue siendo el de la fundamentación o desfundamentación de la hermenéutica<sup>17</sup>.

La Obra de Hans – Georg Gadamer constituye el referente obligado para cualquier estudio contemporáneo en torno a la hermenéutica; pues, en continuidad con la concepción heideggeriana de la comprensión como el modo humano de ser en el mundo, el autor de *Verdad y método* sigue el planteamiento fenomenológico de Husserl en una interlocución sostenida contra Dilthey, logrando así lo que podría considerarse la primera teoría de la comprensión desarrollada de manera específica y dirigida a la fundamentación de lo que él mismo llama hermenéutica filosófica por la que se llega a la verdad de las ciencias humanas a través del diálogo como paradigma epistemológico y cultural. La amplitud comprensiva y la capacidad propositiva de su Obra han

---

<sup>14</sup> BEUCHOT, M. *Op. Cit.* Pág. 19

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1967. Pág. 134

<sup>16</sup> HEIDEGGER, M. *De camino al habla*. Paidós, Buenos Aires, 1984. Pág. 70

<sup>17</sup> Cfr.: BENGUA RUIZ DE AZÚA, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder, Barcelona, 1992.

permitido a Gadamer interesantes aproximaciones a la perspectiva hermenéutica de escuelas como la teoría crítica, el postestructuralismo y el Círculo de Viena.

En un planteamiento muy general de la situación actual, vale citar la división sugerida por Umberto Eco: por una parte Foucault y los defensores de una hermenéutica abierta a la relatividad de las interpretaciones (la “hermenéutica de la deriva infinita”) y por la otra Habermas y quienes se esfuerzan por brindar a la interpretación criterios de corrección (la “hermenéutica de la reconstrucción del sentido”)<sup>18</sup>; en medio de estos extremos pueden citarse distintos matices de una u otra postura. Gadamer, Ricoeur, Derridá, Rorty, representan la recuperación de algún aspecto de la problemática hermenéutica como hilo conductor del desenlace de la misma: la tradición, el carácter metafórico del lenguaje y los juegos lingüísticos, son algunas de las posibilidades para acceder a la disputa filosófica de la hermenéutica contemporánea.

Este breve recorrido por la historia de la hermenéutica permite reconocer su presencia permanente en el desenlace de la filosofía: primero, y de manera apenas tangencial e incipiente, por la confrontación entre el sentido literal y el sentido simbólico, que no es sino expresión de un problema filosófico más hondo como lo es la pugna entre los límites de la palabra y el concepto, del discurso y el argumento; después, por la consolidación de una metodología que, de hecho, llevaba implícita la concepción de la racionalidad como interpretación; más adelante por lo que fueran los inicios de la confrontación entre el método de las ciencias naturales y el propio de las ciencias humanas y sociales; y, en su último período, por la franca asunción de la hermenéutica como modelo de racionalidad en debate por la validez o no del recurso a la fundamentación del sentido.

Como quiera que sea, vale decir que el reciente giro lingüístico de la filosofía concede a la hermenéutica una posición central en el espectro filosófico de nuestros días, toda vez que la concepción del ser como lenguaje pone en crisis

---

<sup>18</sup> Cfr.: ECO, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Lumen, México, 1992.

los planteamientos ontológicos y epistemológicos de antaño y abre nuevas posibilidades para comprender la realidad y su relación con el ser humano. La relevancia de estas ideas se refleja, sobre todo, en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, y no ha dejado de participar en la crisis del modelo epistemológico de las ciencias naturales<sup>19</sup>. Por otra parte, no está de más decir que las peculiaridades geoculturales del nuevo milenio, marcado por la globalización económica, hacen de la hermenéutica un modelo de racionalidad pertinente para tratar de entender la naturaleza y dinámica de las transacciones y el diálogo intercultural cada vez más intenso entre los pueblos. Lo que las ciencias humanas y sociales (incluyendo a la filosofía) aporten en esta coyuntura de la historia puede ser decisivo en la definición de un modelo cultural global capaz de hacer convivir, capaz de promover y de respetar las diferencias. De tal manera que la oportunidad de la filosofía hermenéutica no sólo quede suficientemente justificada, sino aún fortalecida ante la perspectiva del planeta como una aldea global sobrecomunicada.

En el marco de esta presentación general del desarrollo de la hermenéutica cabe una pausa para destacar que, si bien la situación actual de la misma es resultado de un largo proceso que llega a su cenit al hacer frente al cientificismo moderno, ésta encuentra en Dilthey a su antecesor inmediato y a su promotor más significativo pues este autor decanta el psicologismo interpretativo de Schleiermacher y lo traduce en una tentativa filosófica capaz de interpelar a la esencia de las ciencias naturales: su método. Las aportaciones hermenéuticas de Heidegger y de Gadamer en torno a la comprensión como condición o teoría ontológica se inscriben en el marco diltheyano de preocupación por la verdad en o frente a la ciencia. Los siguientes incisos exploran la visión filosófica de Dilthey y su repercusión en la hermenéutica contemporánea como marco de alternativas complementarias que retomaremos en los últimos capítulos de este proyecto de investigación.

- a) Wilhelm Dilthey: el problema de la comprensión o la crítica de la razón histórica

---

<sup>19</sup> MARDONES y URSÚA. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Fontamara, México, 1992 Pág. 27

En confrontación con el positivismo y con el neokantismo, Dilthey intenta un planteamiento filosófico capaz de recuperar la realidad en su perspectiva histórica. A esto se debe que su obra tenga un marcado sesgo antropológico, ya que es en el ser humano en quien se consuman las cosas como realidad histórica y en quien se puede rastrear la verdad como acontecimiento; a esto se debe también que la vivencia represente una unidad clave en la estructuración de su propuesta filosófica y, como veremos en seguida, en su derivación por la vertiente hermenéutica.

La filosofía de Dilthey se desarrolla en interlocución con *La crítica de la razón pura* de Kant y, desde esa perspectiva, establece una división fundamental del conocimiento: por una parte está el conocimiento de las cosas, el cual se verifica como percepción externa de lo que nos rodea; y por la otra se encuentra el conocimiento de la realidad, el cual se lleva a cabo como percepción íntima del entorno y en la cual vamos involucrados como en un contexto de sentido de vida. Así, mientras el conocimiento de las cosas supone la explicación de las mismas, el de la realidad implica su comprensión<sup>20</sup>. Y mientras la explicación es un proceso analítico de carácter intelectual, la comprensión es un proceso de síntesis en el que participan todas las facultades humanas a través de la inteligencia que se funde con el objeto de intelección favoreciendo de esta manera el entendimiento de las cosas y de la vida personal.

De esta manera se distinguen dos grandes ámbitos del conocimiento: el de las ciencias naturales y el de las ciencias del espíritu; en el primero se puede concebir una epistemología basada en la división entre el sujeto y el objeto, dada la pretendida objetividad del campo de las ciencias naturales y su orientación propiamente pragmática; en el segundo, en cambio, la epistemología ha de partir de la integración sujeto-objeto dado su carácter comprensivo y su orientación decididamente personal.

Las ciencias del espíritu buscan la comprensión de la vida personal tanto en sus manifestaciones individuales como colectivas y por ello dan el paso de lo

---

<sup>20</sup> DILTHEY, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1959. Pág. 45

sensible a lo espiritual: “Al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad lo denominamos comprensión<sup>21</sup>”. De tal modo que la comprensión sea la base de las ciencias del espíritu en busca de estructuras de un conocimiento de lo psíquico a partir de signos sensibles que constituyen su manifestación<sup>22</sup>. Y como lo espiritual se manifiesta en la experiencia, solamente en el contexto en que ésta se verifica puede ser comprendido. Así, el conocimiento de lo espiritual surge y se valida en la vivencia<sup>23</sup>.

En el marco de estas ideas básicas de lo que son las ciencias del espíritu según Dilthey, la vivencia aparece como la unidad de interpretación de lo humano ya que se da dentro de un todo o contexto integrado por la cultura, los valores, los sentimientos, etc., en el que es posible la comprensión a partir de los diferentes elementos particulares que integran el sentido.

En la vivencia se da una interacción de personas que establece un plano de reciprocidad dentro del cual se desarrolla un continuo de referencias interpersonales gracias a las cuales es asimilable la experiencia de los otros y se está en camino de la comprensión. Pues, según Dilthey, sólo en la comparación del sí mismo con los otros se puede descubrir la proporción existente entre las propias vivencias y las de los demás, punto de partida de la comprensión<sup>24</sup>.

Se puede decir entonces que el conocimiento en las ciencias del espíritu se desarrolla gracias a la red de relaciones que las vivencias tejen entre sí, de manera tal que, por la analogía entre una y otra vivencia, se forman estructuras de significado por las cuales la experiencia es asimilada y ofrece un sentido<sup>25</sup>.

Por otra parte, hay que añadir que en la vivencia el yo y el mundo se dan como correlatos de significación, pues representan, el uno para el otro, unidades

---

<sup>21</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Pág. 322

<sup>22</sup> DILTHEY, Wilhelm. *La esencia...* Pág. 318

<sup>23</sup> *Idem.* Págs. 32 y 33

<sup>24</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Pág. 322

<sup>25</sup> DILTHEY, Wilhelm. *La esencia...* Págs. 42 - 43



significantes que juntas integran un significado formado por elementos contemporáneos y contextuales abiertos a la perspectividad de las interpretaciones y a la posible articulación de eventos sucesivos. De tal suerte que la unidad de significación yo-mundo sea una unidad abierta, dinámica y policéntrica donde la perspectiva o proporción a partir de la cual se establece la referencia interpretativa, es movable y susceptible de enriquecerse con diferentes elementos significativos según se enfatice alguno de los elementos del contexto en el que se constituye la vivencia.

Por todo lo anterior se puede decir que, en contraste con las pretensiones kantianas de pureza en el conocimiento, Dilthey recupera categorías tales como las de: significación, sentido, valor, fin, ideal, formación, contexto, por medio de las cuales la comprensión se lleva a cabo y el conocimiento se valida, haciendo de él un proceso vital, relativo e histórico<sup>26</sup>.

Desde esta perspectiva, el conocimiento se define como una relación entre diferentes clases de elementos que, aunque aislados carecen de significado, en conjunto logran una conexión significativa de singularidades que tiene sentido gracias a la apertura, flexibilidad, perspectividad y dinamismo de la analogía<sup>27</sup>. De tal manera que se puedan reconocer dos momentos importantes del proceso de conocimiento en los que se pone de manifiesto la importancia de la comprensión: el primero de ellos es el de la recolección de los hechos y datos relevantes para el sentido de entre la pluralidad de cosas en que el evento surge; el segundo es el de la articulación de la diversidad de estos particulares en torno a estructuras significantes que destacan algún aspecto de relación o coincidencia entre ellos<sup>28</sup>. La comprensión es la base del conocimiento de las manifestaciones de la vida personal.

Otro aspecto de la propuesta diltheyana que vale la pena destacar es el del carácter de mediación que tiene la comprensión entre lo propio y lo extraño. La comprensión, como experiencia cognitiva, se encuentra a medio camino entre

---

<sup>26</sup> *Idem.* Págs. 31-32

<sup>27</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Págs. 246-252

<sup>28</sup> DILTHEY, Wilhelm. *La esencia...* Pág. 87

lo conocido y lo desconocido para la persona; pues de no ser así o parecería como algo innecesario, toda vez que lo propio o familiar no requiere de interpretación, o bien, sería imposible ya que lo completamente extraño no es susceptible de interpretación. La peculiaridad de la comprensión es precisamente la de mediar entre lo que se conoce y lo que está por conocerse; en esa coyuntura es en la que surge lo nuevo del conocimiento <sup>29</sup>.

Es evidente que la propuesta de Dilthey se desprende del reconocimiento tácito de la existencia de una naturaleza humana que posibilita la comparación y analogía entre las vivencias de dos o más personas como un procedimiento válido para la constitución de un conocimiento de alcance universal acerca del discurso y la experiencia humanas<sup>30</sup>. Pues sólo de esta manera se puede sostener que el análisis de la naturaleza de la comprensión lleve a reglas universales de la interpretación susceptibles de conducir a la constitución de las ciencias del espíritu<sup>31</sup>.

El recorrido sucinto por el pensamiento de Dilthey que se presenta en los párrafos anteriores permite acceder a la intuición fundamental de su obra: la negación de la validez de la propuesta kantiana como modelo de racionalidad para todo tipo de conocimiento, y la postulación de una razón histórica adecuada a las manifestaciones de la vida personal y pertinente para su conocimiento. El paso que media entre esta nota fundamental de la obra de Dilthey y su opción por la hermenéutica es consecuente, como veremos a continuación.

- b) Wilhelm Dilthey: el lenguaje como horizonte de posibilidad de la experiencia hermenéutica.

---

<sup>29</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Pág. 250

<sup>30</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Idem.* Págs. 248-250, 334

<sup>31</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Idem.* Págs. 334-337

Por principio, hay que subrayar que el tema del lenguaje no figura entre los de más importancia y desarrollo en la obra de este autor; no obstante las aportaciones que hace son relevantes y permiten entender el por qué de su opción por la hermenéutica para alentar el desarrollo de las ciencias del espíritu.

Si bien se había señalado que la vivencia es la unidad estructural que permite la comprensión por cuanto en ella se funden el cognoscente y lo conocido, y de esta manera se da pie al ejercicio de la interpretación. Ahora hay que añadir que esta unidad estructural está esencialmente determinada por la naturaleza del lenguaje que es la condición por la cual y en la cual se registra la vivencia, y a través de la cual se comparte y expresa<sup>32</sup>.

En su revisión de los sistemas culturales<sup>33</sup> y de las expresiones artísticas literarias<sup>34</sup> Dilthey sugiere que, inevitablemente, las vivencias de la persona son integradas de acuerdo con las características y posibilidades que ofrece el lenguaje: aunque la vivencia es una composición que retoma elementos tanto personales como del contexto, su articulación significativa sólo es posible en y por el lenguaje, el cual aporta activamente características sustantivas a la vivencia como estructura de sentido. Se puede decir que es en el lenguaje en donde los elementos que conjugan la vivencia adquieren una orientación específica.

Por otra parte, el lenguaje no sólo participa en el momento de la composición de la vivencia; interviene también, y de manera decisiva, en la expresión de la misma. La manifestación del sentido es posible gracias al ritmo, a las cargas de significado, a los vínculos significantes que establecen entre sí las palabras y que permiten configurar el mundo discursivo en el que, finalmente, es posible compartir el sentido de las vivencias<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Idem*. Págs. 337-341

<sup>33</sup> *Cfr.*: DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

<sup>34</sup> *Cfr.*: DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

<sup>35</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Págs. 245-249

Sin ser tangible, ni objetivo, y sin ser un componente completamente subjetivo, el lenguaje es un elemento fundamental en la comprensión; en él está su inicio, por cuanto participa en la composición de la vivencia que, necesariamente, queda registrada lingüísticamente, y en él se llega al fin de la comprensión por cuanto la interpretación es la articulación del sentido de lo lingüísticamente dado. La comprensión comienza y termina en el lenguaje, por ello Dilthey recurre a la hermenéutica para acceder al conocimiento del mundo histórico que es, a fin de cuentas, el ámbito propiamente humano<sup>36</sup>.

En la última parte de *El mundo histórico* Dilthey cierra su disertación en torno a la realidad como evento que se hace manifiesto en el sentido, y aborda el tema de la hermenéutica más allá de las implicaciones propias de una metodología para la interpretación de textos. Siguiendo el camino iniciado por Schleiermacher, este autor consigue culminar un planteamiento explícitamente filosófico de la hermenéutica que ha resultado básico para la hermenéutica contemporánea.

#### c) Wilhelm Dilthey: la hermenéutica, entre la epistemología y la ontología

Se podría decir que, dado el entramado de cuestiones sobre el que postula su teoría de la comprensión, la manera en que Dilthey concibe la hermenéutica es compleja y sugerente. Por principio hay que destacar su convicción de que la realidad nunca nos es dada de manera completa y acabada como obra que se devela para su asimilación; la realidad se ofrece siempre como construcción particular a través de la cual se puede acceder a múltiples posibilidades de constitución<sup>37</sup>. La realidad tiene entonces una naturaleza relativa y abierta a las perspectivas del ser humano quien, como parte constituyente de la misma, permite descubrir las diferentes líneas de interconexión que hay entre las cosas y a partir de las cuales es posible y legítima la interpretación. La realidad, así entendida, no es solamente un interpretándum, es también intérprete e

---

<sup>36</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Idem*. Pág. 332 y ss.

<sup>37</sup> DILTHEY, Wilhelm. *La esencia...* Pág. 63

interpretación; no nos es dado nada de una sola vez y para siempre, es relación, integración, configuración, contexto, perspectiva.

En medio de esta apertura de lo real como correlación, el ser humano aparece obligado a encontrar el sentido, urgido a entender y entenderse siempre en perspectiva, siempre en determinada proporción frente al ser de las cosas y junto con las cuales se realiza a sí mismo como evento, como ser histórico atravesado por valores, discursos, perspectivas, vivencias e intenciones.

En el marco de las dos ideas propuestas en los párrafos anteriores, las páginas 321 a 324 de *El mundo histórico* refieren el origen de la hermenéutica a la necesidad de acceder a un conocimiento científico del arte, la historia, el lenguaje, y las grandes manifestaciones de la vida personal tanto en lo particular como en lo general. La hermenéutica no aparece como la preocupación por recoger el ser de las cosas, sino como la preocupación por recoger la experiencia del ser humano en busca de sentido en medio de las cosas.

Ahora bien, en todo este proceso participa el lenguaje de manera decisiva. Es por ello que, en primera instancia, la hermenéutica labora sobre la reconstrucción del sentido de los signos a partir de las experiencias originarias en que surgieron para la conformación del texto. La puerta de entrada a la experiencia hermenéutica es un determinado texto articulado en un determinado lenguaje; este nivel de interpretación ha de llevar a niveles ulteriores que permitirán arribar a una teoría de la comprensión.

La parte central del proceso de la comprensión es el acceso a la vivencia, ya que en ella se conjugan ser humano y mundo, contexto y experiencia, la realidad y su intelección. Las vivencias son unidades significantes que no requieren una elaboración epistemológica demostrativa; antes bien, se manejan al nivel del pensamiento discursivo a fin de explicitar los elementos de sentido contenidos en las mismas<sup>38</sup>. Las vivencias son unidades que ofrecen

---

<sup>38</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Pág. XV

un marco de sentido dentro del cual es posible una lógica interpretativa para los diferentes datos sensibles que, día a día, va integrando la persona por medio de sus experiencias<sup>39</sup>. El análisis de las vivencias permite descubrir las estructuras por las que se articula el decurso de la vida personal y por las cuales se llega a su comprensión. Y, para Dilthey, aquí es donde adquiere relieve la pertinencia de la hermenéutica para la constitución de las ciencias del espíritu, pues permite el acceso a una teoría de la comprensión de las manifestaciones de la vida personal a través de los textos y las experiencias que les dieron origen.

En lo que sigue trataremos de inteligir el planteamiento diltheyano de esta teoría de la comprensión que es la hermenéutica y que él recupera como clave para la consolidación de las ciencias del espíritu frente a la pretensión de las ciencias de la naturaleza de erigirse como paradigma de todo conocimiento posible. En esta perspectiva hay que empezar diciendo que para Dilthey la comprensión de la praxis se da en un círculo hermenéutico integrado por la estructura existencial de la cual parte y en la cual se encuentra el sentido de la experiencia, y por la experiencia misma que afecta y se dirige a la estructura existencial original abriendo nuevas posibilidades de ser y de sentido. El sentido es, entonces, una construcción que tiene dos entradas o aportes fundamentales: el del contexto o estructura existencial integrada por valores, usos sociales, costumbres, tradiciones históricas, condiciones ambientales y demás factores circunstanciales que, en conjunto, orientan el significado de cualquier experiencia que se dé en medio de este todo; y el de la experiencia misma que, cargada de intencionalidad, apunta hacia un cierto significado como expresión propia de la individualidad en medio de la circunstancia. De tal suerte que el sentido de la vivencia sea resultado de la interacción de estos dos componentes dinámicos que, en su conjunción, permiten la manifestación, develación o expresión de la vida personal. Por tanto, la comprensión es posible a partir de un círculo hermenéutico que se realimenta en un proceso abierto permanentemente a la diversificación del sentido con cada vivencia nueva.

---

<sup>39</sup> *Idem.* Pág. 340

De esta manera, el ámbito y el quehacer propios de la hermenéutica aparecen precisamente a lo largo del proceso que va de la vivencia, a la comprensión y la expresión de la misma. El análisis, la inteligencia y la explicación del tránsito de uno a otro de estos momentos, representa, para Dilthey, la tarea de la hermenéutica como modelo epistemológico atribuible a las ciencias del espíritu<sup>40</sup>. Se puede decir que la vivencia, la comprensión y la expresión son para las ciencias del espíritu, lo que la experiencia, la medida y la teorización son para las ciencias de la naturaleza: el punto de partida y de estructuración del conocimiento<sup>41</sup>.

La interrogante que guía el trabajo de Dilthey en torno a la hermenéutica se ocupa precisamente de la manera en que se vinculan lo universal y lo particular en el momento de la comprensión: ¿cómo es que la vivencia como algo particular puede compartirse y, entonces, hacerse universalizable a través del discurso?; ¿cómo se da el vínculo entre las particularidades de la vivencia y los conceptos que aglutinan esas particularidades en relaciones generales que posibilitan la formulación del sentido y su comunicabilidad? La particularidad de las vivencias, como resultado de la intencionalidad de las personas, es una particularidad diferente a aquélla de la que se ocupan las ciencias naturales que se procesa a través de una lógica demostrativa por la cual se pretende establecer criterios normativos válidos para la generalidad de los casos. Estas particularidades, las que ocupan a las ciencias del espíritu, son irrepetibles y, no obstante, comunicables; es decir son datos que a pesar de su singularidad resultan susceptibles de tal grado de generalización que pueden compartirse a todo un grupo humano como conocimiento válido para cada uno de sus miembros<sup>42</sup>. La lógica de las ciencias del espíritu es discursiva y con ella su conocimiento resulta plausible pero válido, abierto siempre al contexto como criterio fundamental en el que una tesis se valida o se renueva por las aportaciones de la circunstancia. Lo que Dilthey pretende resolver es cómo se da la estructura epistemológica de las ciencias del espíritu que, a diferencia de

---

<sup>40</sup> DILTHEY, Wilhelm. *La esencia...* Pág. 56

<sup>41</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Pág. 339

<sup>42</sup> DILTHEY, Wilhelm. *La esencia...* Págs. 82-84

las ciencias de la naturaleza poseedoras de una estructura epistemológica demostrativa, operan a partir de estructuras interpretativas que hacen factible su adaptación a cada contexto humano y que permiten una aplicabilidad discursiva. Son estos los intereses que lo llevan al estudio de la comprensión y al recurso a la hermenéutica que aparece así como la ciencia que se ocupa de estos procesos de conocimiento en los que el vínculo entre lo universal y lo particular se da por la interpretación<sup>43</sup>.

Mientras las ciencias de la naturaleza logran el vínculo entre lo universal y lo particular a través de la inducción o de la deducción acotando la realidad a una gama convergente de posibilidades, las ciencias del espíritu dan el paso de lo particular a lo universal por medio de relaciones que van de lo particular a lo particular gracias a las cuales se establecen planos de comparación en los que la proporcionalidad entre uno y otro caso permite abrir posibilidades de ser con las que se enriquece y renueva la realidad. La universalidad del conocimiento hermenéutico no reside en el carácter unívoco del mismo, sino en la analogicidad que le permite sustentarse como conocimiento válido para todos los casos posibles precisamente por su carácter abierto y relativo en virtud del cual se adapta y se estructura de acuerdo con las condiciones del contexto o circunstancia. Se trata de una universalidad abierta que se debe a las diferencias y la variedad disruptiva de los particulares y no de una universalidad cerrada que se sostenga por el sometimiento o negación de los mismos. En este punto funda Dilthey su opción por la hermenéutica como camino para acceder a un conocimiento válido de las manifestaciones de la vida personal.

De la página 339 a la 341 de *El mundo histórico* Dilthey concluye su caracterización del conocimiento hermenéutico y lo hace subrayando la vinculación activa que hay entre las vivencias como estructuras subjetivas del conocimiento y el contexto que también contiene notas estructurales pero de carácter objetivo. Su réplica contra *La razón pura* de Kant lo lleva a plantear una razón histórica en la que no se puede acceder al conocimiento si no se

---

<sup>43</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Pág. 334



parte de la vida personal y de las cosas como condición ontológica del mismo. Así, plantea tres aporías del conocimiento hermenéutico:

En la primera<sup>61</sup> afirma que lo extraño se capta a partir de lo conocido, mientras que lo conocido se integra por la asimilación de lo extraño. De tal manera que reconoce que, si bien no es posible el conocimiento sin la alteridad, la diferencia, y la novedad de las cosas, tampoco lo es sin el horizonte de sentido que componen las vivencias de la persona y que ofrece el marco dentro del que lo extraño, por comparación, puede ser tal a fin de ser integrado. De aquí se desprende la proverbial afirmación diltheyana de que la interpretación se haya a medio camino entre lo conocido y lo extraño, pues nada es tan radicalmente ajeno a la persona que no pueda serle integrado por la interpretación, ni tan definitivamente conocido como para que no requiera ser interpretado.

En la segunda<sup>62</sup> dice que en la comprensión, el particular tiene significado dentro de un todo de sentido, el cual, a su vez, opera sólo con la participación del particular. Nuevamente sugiere que en el conocimiento hermenéutico no hay leyes constituidas de una vez y para siempre; se trata de un proceso siempre abierto en el que los elementos disponibles para constituir el sentido se articulan cabalmente hasta que hace su aparición decisiva lo contingente, lo no previsto, lo accidental, aquello que, aún con su provisionalidad es la nota característica de lo real en un momento dado. Sin el juego bipolar de estos dos elementos constitutivos no se puede arribar al conocimiento.

Finalmente, en la aporía número tres<sup>63</sup> Dilthey dice que así como la comprensión solamente es posible a partir del dato sensible, el dato sensible solamente es posible como dato dentro del marco de la comprensión. No hay comprensión si no es a partir de la vivencia y no hay vivencia si no es dentro del marco de la comprensión. La existencia humana está atravesada de principio a fin por la necesidad de sentido. De aquí que el conocimiento

---

<sup>61</sup> *Idem.* Pág. 339

<sup>62</sup> *Idem.* Págs. 339-340

<sup>63</sup> *Idem.* Pág. 340

hermenéutico no pueda darse como explicación o teorización de la realidad al margen de la vivencia; antes bien, se trata de un conocimiento que implica a la persona de tal manera que no se puede dar si no la pone en juego, si no la arriesga dentro de un lance de sentido.

Por ello, para Dilthey la hermenéutica es la concepción del conocimiento como vivencia, como red de relaciones que, en un contexto dado, unen lo universal y lo particular por medio de la experiencia del sujeto<sup>64</sup>. La hermenéutica es la comprensión de la comprensión en tanto que busca hacer inteligible el acto mismo de la comprensión en el contexto en que éste se da. Es la autoaclaración de la comprensión a partir de la vivencia como vínculo entre el todo y las partes, como proceso y artífice de la realidad<sup>65</sup>.

De esta manera, las tres aporías con que Dilthey termina *El mundo histórico* permiten evidenciar su filiación con la tradición teológica protestante preocupada por desarrollar un método adecuado al conocimiento hermenéutico y hacen patente su interés por la historicidad del conocimiento de las manifestaciones de la vida personal. En Dilthey se encuentran los esfuerzos metodológicos desarrollados de Flacius a Schleiermacher<sup>44</sup>, y se inicia la exploración de la historicidad como dimensión fundamental de la existencia humana que tanto *Ser y tiempo*, como *Verdad y método* habrían de desarrollar más tarde.

Llegamos ahora a un punto de inflexión significativo para nuestro proyecto de investigación pues a partir de la concepción de la hermenéutica como autoaclaración de la comprensión, como autocomprensión del sentido de la vida, se hace obligatorio discurrir en torno a la persona en medio de todo este proceso, y es aquí donde las pretensiones de la hermenéutica contemporánea y los propósitos de este trabajo se unen en un punto fundamental: el de la existencia humana como existencia de sentido.

---

<sup>64</sup> DILTHEY, Wilhelm. *La esencia...* Pág. 34

<sup>65</sup> *Idem*. Págs. 14-15

<sup>44</sup> GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999. Págs. 73 - 118

Así pues, y como corolario de esta sección del trabajo y anuncio de lo que en secciones posteriores nos ocupará, se recoge a continuación la consecuencia de lo que, en términos antropológicos, podría decirse del ser humano en la perspectiva de la hermenéutica diltheyana: la persona puede definirse como la configuración resultante de la intersección de los múltiples nexos y líneas de relación por las que se entreteje el sentido<sup>66</sup>. Esta sugerente concepción del ser humano que comulga con los planteamientos ontológicos y hermenéuticos presentados en las páginas anteriores, nos señala un rumbo de lo que puede ser la reflexión alrededor de lo humano en un momento de la historia de Occidente en el que los procesos de comunicación son considerados como decisivos para la definición de las identidades y las diferencias.

En las páginas anteriores se puede apreciar cómo los problemas filosóficos de la hermenéutica se han venido perfilando a lo largo de siglos; en el siguiente apartado exploraremos estas cuestiones centrales de la hermenéutica con la intención de profundizar en ellas al tiempo en que nos adentramos en las implicaciones de una filosofía hermenéutica del ser humano.

## 2.- La hermenéutica en el contexto filosófico

Vistas en su trasfondo, las discusiones que ocuparon a la interpretación de textos desde la antigüedad llevaban en germen, o tenían como horizonte último, sendas cuestiones filosóficas. Pues la disputa de las interpretaciones no sólo apela a su procedimiento, sino al problema teórico de la comprensión y al de la intelección misma de un cierto tipo de cosas o de la realidad desde determinadas perspectivas. Interpretar no sólo es comprender, supone también percibir, explicar, traducir, expresar; supone una relación sujeto-objeto, texto-contexto, y también supone una relación intersubjetiva. Una serie de asuntos de carácter filosófico estaban ya en ciernes desde la primera querrela hermenéutica y ha quedado en manos del tiempo, con sus diferentes momentos y vuelcos culturales, el ir descubriendo, matizando o acentuando

---

<sup>66</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El mundo...* Pág. XXI

diferentes aspectos de una misma problemática que ahora, como hemos dicho, aflora con toda pertinencia. De la mano del proceso de comprensión-interpretación, detallaremos en este apartado las implicaciones ontológico-epistemológicas que parecen más relevantes para entender el lugar y el papel de la hermenéutica en la filosofía.

Si partimos del consenso de que la experiencia propiamente hermenéutica es la de la comprensión, nos encontramos ya en el centro de la cauda de implicaciones filosóficas del tema. Pues la comprensión implica una serie de planteamientos epistemológicos, éticos y ontológicos que ocupan un lugar central en la tradición filosófica y que permiten acceder, desde esta perspectiva, a una posición novedosa y relevante para la historia de la filosofía. El propósito de este apartado es, precisamente, el de desentrañar aquellos elementos filosóficos de la problemática hermenéutica que resulten significativos para los fines de nuestro proyecto de investigación.

Analizar el sentido del término comprensión obliga, de entrada, a enfrentarse con la dificultad de distinguir entre la comprensión y otros procesos mentales contiguos, similares y/o conexos. ¿Qué es comprender?, por más esfuerzos que se hagan por eludir la similitud semántica que guarda la comprensión con otros términos, el escollo resulta ineludible: comprender es desentrañar el sentido de las cosas a partir de la intelección de la relación entre un todo y sus partes. ¿Y entonces, qué diferencia hay entre comprender e inteligir? El trasfondo que conlleva esta disyuntiva parece sugerir que, efectivamente, nos encontramos frente a una modalidad del entendimiento, pero ¿qué clase de entendimiento es éste?

Al igual que en la intelección, en la comprensión se captan las relaciones particulares que integran un todo para descubrir su significado; se trata del entendimiento de lo singular en el conjunto de la totalidad, pero a partir de lo singular<sup>45</sup>. Sin embargo, a decir de Dilthey, la comprensión es un tipo de intelección peculiar pues en ella se da una integración entre el sujeto y el objeto

---

<sup>45</sup> CORETH, Emerich. *Op. Cit.* Págs. 32 y 33.

de conocimiento. La objetividad de la cosa es captada desde una perspectiva que involucra la experiencia, la situación y las posibilidades de significación del sujeto. Esto es: la comprensión capta las cosas en su realidad histórica y, de esta manera, difiere de otras modalidades de la intelección por cuanto en ellas se aspira a la captación de la realidad pero al margen de las peculiaridades de la participación subjetiva y la carga valoral de su presencia.

A partir de las ideas de los párrafos anteriores se puede concluir que la comprensión es una operación del entendimiento, o, mejor aún, que se trata de un modelo o modalidad de la racionalidad adecuado para un cierto ámbito del conocimiento: el de la vida personal. A diferencia del conocimiento de las cosas, la comprensión tiene que habérselas con un objeto que es también sujeto y que goza de intencionalidad en las manifestaciones de su ser. Por ello la comprensión supone un nivel de traducibilidad de los datos que integran el objeto de conocimiento y al cual sólo es posible acceder en tanto se haga referencia a la propia experiencia como condición de posibilidad para entender a aquél que se hace manifiesto ya sea a través de un texto o a través de cualquier otra forma de representación de la vida personal.

La comprensión es un proceso de carácter simbólico por cuanto se funda en experiencias individuales que se participan y ofrecen un plano de encuentro en lo común a pesar de las diferencias que haya en las vivencias particulares. Es así que en la comprensión se generan estructuras simbólicas de interacción que facilitan el acceso a situaciones humanas y en las cuales se desarrolla o posibilita la comunicación. De tal suerte que cualquier acto de comprensión suponga ya, de alguna manera, comprenderse a sí mismo pues lo que distingue a la relación simbólica es precisamente la capacidad de evocación del sí mismo en la integración de la realidad<sup>46</sup>.

Es momento de señalar que, dada su naturaleza o condición propia, el acto de comprender se da siempre sobre estructuras simbólicas, analógicas,

---

<sup>46</sup> HELLER, Agnes. *Historia y futuro*. Paidós, México, 1991. Pág. 36

generadoras de traducibilidad que, necesariamente, parten, se valen y se subordinan al lenguaje como a su origen y destino<sup>47</sup>. De ahí que, originalmente, la tradición hermenéutica se haya vinculado a la interpretación de textos.

Ahora bien, la comprensión, como todo acto de entendimiento, es un proceso inevitablemente vinculado al dato sensible como punto de partida. Es válido decir que la comprensión supone la percepción, ya que detrás de cualquier acto de comprensión, de juicio o de expresión, hay, en última instancia, algo percibido que deviene luego en comprendido, enunciado. La revisión de la comprensión nos vincula a la noción de percepción como momento y elemento consustancial de la misma. Es por ello que se hace necesario detenernos un momento en el particular.

La percepción como objeto de estudio de la filosofía ofrece diferentes líneas de análisis: ¿captamos la realidad tal cual es, o tenemos de ella una elaboración significativa?; ¿el conocimiento está determinado por los sentidos, o éstos quedan determinados por el conocimiento?; ¿la conciencia y los acontecimientos interactúan recíprocamente o uno de estos elementos determina al otro?; ¿se puede decir que todos los seres humanos percibimos lo mismo?

De entre las diferentes posibilidades de abordaje del tema empecemos simplemente por intentar definirlo: se trata, desde luego, de un acto de captación o aprehensión de la realidad, pero con la peculiaridad de que en él se capta lo particular y no lo general. Y a partir de los avances de la psicología (en particular de la Psicología de la Gestalt), podemos sostener que resulta impropio definirlo como un acto meramente sensorial, o, en contraparte, como algo solamente intelectual. Es necesario reconocer que es un proceso complejo en el que se conjugan elementos de una y otra naturaleza: la sensible y la intelectual. El acto de percepción se integra con dos elementos o aportes fundamentales: las cualidades sensibles fácticamente dadas en el objeto percibido y las cualidades proporcionadas por la imaginación, por las

---

<sup>47</sup> CORETH, Emerich. *Op. Cit.* Pág. 37

estructuras sensitivas e intelectivas de la persona que operan sobre el objeto percibido de acuerdo con experiencias, concepciones y percepciones anteriores.

En la percepción se compenetran lo racional y lo sensible, pues ella no parte de la nada; cuando percibimos, lo dado (objeto de percepción) significa ya algo y lo que significa algo (estructuras y experiencias de percepción propias del sujeto), en cierto modo se presenta como dato. La percepción es la fusión operante de ambos niveles o aspectos constitutivos de la realidad. Y por ello se puede decir que no es posible la percepción pura de las cosas; lo que se percibe, se percibe siempre dentro de un contexto y es integrado en una visión interna de la realidad que es la que ayuda a que se vaya desarrollando la experiencia personal de la cual surge y a la cual modifica.

Según Merleau-Ponty la percepción no es la captación de las cosas en sí, es más bien la captación de las cosas como mundo; es decir: como relación, como valor, como circunstancia<sup>48</sup>. Percibimos en nosotros y por eso en la percepción interactúan las cosas y las intenciones personales; de tal forma que las intenciones anticipan un sentido que se verifica o no en lo dado, interviniendo de esta manera en la configuración de la realidad. La percepción es resultado de la intencionalidad que es entonces perspectiva, referente, respectividad desde la cual se da la relación entre el percipiente y lo percibido, y desde la cual se aprecia el mundo que es horizonte de posibilidad de la percepción como punto de enlace entre el ser humano y las cosas. Por esto podemos decir que percibir es percibirse en y con el mundo en una vinculación dinámica que se recrea y renueva permanentemente.

Por otra parte, debemos reconocer que, además de su dimensión personal, la percepción se da como resultado de imágenes que son construidas colectivamente. Desde las percepciones más cotidianas hasta las más significativas y extraordinarias, la participación de la colectividad a través de referentes sociales, de tradiciones y prejuicios, determina a la percepción

---

<sup>48</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *La estructura del comportamiento*. Librería Hachetté, Buenos Aires, 1953. Pág. 214

individual más allá de lo que se podría suponer a primera vista precisamente porque las cosas se perciben dentro de contextos con su respectiva carga axiológica, lo cual, necesariamente, es resultado de complejos procesos sociales.

Por lo que hasta ahora se ha dicho, se puede entonces colegir que, efectivamente, la percepción es un momento importante del proceso de comprensión. Sin embargo, tenemos que reconocer algo más: el acto mismo de la percepción es ya en sí mismo un acto de comprensión, toda vez que no se da la percepción de las cosas en sí, sino una captación de las mismas que va mediada por factores de carácter personal y social que se conjuntan con los datos sensibles del objeto percibido e integran los diferentes elementos de nuestra realidad. La percepción es, en algún grado, la traducción de las cualidades del objeto y de las capacidades del sujeto en una simbolización que, desde un principio, se va orientando hacia la configuración de sentido que necesita la persona. Es obvio que el nivel de comprensión implícito en la percepción varía de acuerdo con el tipo de objeto y de conocimiento de que se trate, pero no se puede sostener en ningún caso que esté completamente ausente.

Cabe decir, de manera conclusiva, que la percepción no es solamente el inicio de la comprensión sino que es ella misma ya un acto comprensivo. Pues, como se ha visto, no se puede decir que las cosas sean percibidas en una supuesta o pretendida pureza existencial originaria; percibir es traducir, adaptar o asimilar los rasgos distintivos de las cosas a la perspectiva, intencionalidad y circunstancia de aquél que es percipiente del sentido de la realidad.

Después del momento de la percepción viene lo que es propiamente el acto interpretativo: los datos y las estructuras significantes a través de los cuales la persona se relaciona con las cosas, interactúan con el objeto de percepción ya definido y establecen un plano de significado en el que los elementos de carácter general o universal permiten la integración del sentido de lo particular. En ese momento el objeto de percepción adquiere un sentido definido de cara a un contexto que propicia y demanda un significado especial para el acontecimiento de acuerdo con las necesidades, intereses y valores que



determinan la circunstancia en que aquél ha de ser inteligible. Entonces el objeto de percepción tiene un sentido que se va a hacer manifiesto en el discurso o en cualquier otro modo de expresión.

La interpretación es resultado de la capacidad crítica del entendimiento que analiza al objeto percibido y, a partir de lo evidente, va descartando posibilidades de significación hasta constituir un sentido que resulte operativo para un conjunto de expectativas, intereses, atributos, cualidades, valores y circunstancias que hacen particular la experiencia y demandan una respuesta adecuada. Por esto es que Agnes Heller sostiene que la conversación es el modelo de todo ejercicio interpretativo por cuanto en ella se dan la traducción y la captación del sentido en un contexto que, a su vez, se genera a partir de los contextos de los participantes y que exige la constitución de un sentido relativo en reconstrucción permanente a partir de las intervenciones de los hablantes<sup>49</sup>.

Naturalmente, la interpretación no se reduce a un mero ejercicio literario, tampoco se limita al desarrollo teórico o al análisis conceptual; se trata de un momento del conocimiento que avanza también sobre el ámbito de lo práctico y lo moral. La interpretación va entonces vinculada a la condición existencial del ser humano y es el acto fundante del mundo como horizonte de fusión entre lo subjetivo y lo objetivo<sup>50</sup>.

Después de la percepción y de la interpretación viene la explicación como el momento de cierre de la comprensión en el cual el paso de la percepción a la captación del sentido de un fenómeno se hace explícito detallando los elementos de inteligibilidad que lo han hecho posible. En este momento se develan los elementos, las relaciones, las proporciones, las perspectivas, y las operaciones por las cuales ha sido posible acceder al sentido a fin de poder validarlo ante sí mismo o ante los demás y de hacerlo transmisible por un acto comunicativo. Con la explicación se da lugar a la argumentación como requisito exigible para legitimarla y como desenlace cumbre del acto interpretativo; en la argumentación todo lo anterior se ciñe a criterios de racionalidad tácitamente

---

<sup>49</sup> HELLER, Agnes. *Op. Cit.* Pág. 40

<sup>50</sup> CORETH, Emerich. *Op. Cit.* Pág. 22

convenidos que permiten arribar a niveles de interpretación que satisfagan los intereses de cuantos participan en un diálogo.

Después del recorrido seguido en este inciso, se concluye que la experiencia hermenéutica supone un elenco de problemas filosóficos que le dan pertinencia y relevancia entre las preocupaciones filosóficas contemporáneas, y que permiten reconocer su latente presencia en el desarrollo de la filosofía frente a la preponderancia de otras preocupaciones que respondieron a diferentes épocas y distintos procesos culturales. Como se ha visto, la problemática filosófica que representa la hermenéutica no se reduce al dilema literario-simbólico de la interpretación de textos; apunta, además, hacia el reconocimiento de una modalidad propia del entendimiento que aparece como alternativa ante la crisis epistemológica de la modernidad.

Desde el punto de vista de la filosofía contemporánea, la hermenéutica es algo más que el acto de la comprensión; es más, ni siquiera se identifica con un método exegético. Pues haciendo suya la comprensión como objeto de estudio, la hermenéutica se constituye en la ciencia o teoría de la comprensión y del acto interpretativo<sup>51</sup>.

Con Dilthey la hermenéutica avanza de la interpretación de textos a la recuperación del sentido de las experiencias de vida, y se convierte en la ciencia que busca la esencia y las estructuras propias de la comprensión del ser que no se puede dar sino históricamente<sup>52</sup>. Es así como la hermenéutica se constituye, en el sentido original del término, como una ciencia práctica que trata de desarrollar una racionalidad crítica al servicio del ser como acontecimiento. Pues con el impulso recibido en la obra de Heidegger, se convierte en el camino de acceso al ser entendido como realidad histórica que se hace manifiesta a través del lenguaje<sup>53</sup>, es decir: se convierte en el acceso al ser entendido como interpretación.

---

<sup>51</sup> SCHÖEKEL, Luis. *Apuntes de hermenéutica*. Herder, Barcelona, 1979. Págs. 13-18.

<sup>52</sup> CORETH, Emerich. *Op. Cit.* Pág. 10

<sup>53</sup> BEUCHOT, Mauricio. *Op. Cit.* Págs. 24 - 25

De ahí que la hermenéutica sea un conocimiento práctico, pues en tanto devela posibilidades de ser que involucran el ser de lo humano frente a las cosas, suscita la interpretación del ser; lo cual implica la comprensión de la participación humana en el ser<sup>54</sup>. Esta participación hace de la hermenéutica una oportunidad para la autocomprensión, es decir: ocasión para el reconocimiento de posibilidades de ser uno mismo frente a las cosas, frente al acontecimiento, frente a la interpretación.

Como se sugirió en el inciso anterior, el horizonte actual de la filosofía hermenéutica parte de este planteamiento básico y se diversifica en posturas que, o bien ponen el acento en su planteamiento epistemológico, o bien lo ponen en su aspecto ontológico; o bien optan por un criterio hermenéutico objetivista, o bien prefieren un criterio subjetivista; o bien se deslizan por la pendiente de la interpretación de las interpretaciones o pretenden escalar la reconstrucción del sentido. Como quiera que sea, la filosofía hermenéutica representa una propuesta desde la cual se puede concebir cualquier aspecto de la realidad; el propósito de nuestro proyecto de investigación es el de entender desde esta perspectiva al ser humano. Antes de proseguir con esta tarea, dedicaremos algunas líneas a una semblanza de la relación de la hermenéutica con las ciencias sociales.

### 3.- La hermenéutica y las ciencias sociales

Al inicio de este capítulo ya se anticipaba que el impacto de la hermenéutica en nuestros días ha trascendido el ámbito de lo literario y no sólo ha avanzado sobre el campo de la filosofía, sino también sobre el de las ciencias sociales. La historia, la sociología, la antropología cultural, la lingüística y hasta el psicoanálisis han acogido la alternativa hermenéutica como respuesta a las exigencias de un modelo cultural en crisis. De esta manera las ciencias humanas y sociales buscan dar respuesta a un contexto sociocultural que, cansado del positivismo preponderante de la modernidad, se enfrenta a problemas más relacionados con el sentido que con la funcionalidad<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> CORETH, Emerich. *Op. Cit.* Págs. 35 - 36

<sup>55</sup> MARDONES y URSÚA. *Filosofía de las ciencias...* Págs. 20-24

A diferencia de lo que fueran en los orígenes de su historia, en nuestros días las ciencias sociales no definen acontecimientos, ni conceptos, ni problemas; simplemente los interpretan. Hoy no se puede decir que las ciencias sociales sean disciplinas estrictamente inductivas o, por el contrario, estrictamente deductivas, pues, en realidad, alternan consecutivamente ambos procesos. En cambio, sí se puede decir que se trata de disciplinas básicamente interpretativas en las que la plausibilidad del conocimiento producido es suficiente para hacerlo sustentable<sup>56</sup>. El problema epistemológico que ocupa a las ciencias sociales y humanas no es el de la definición de un método para acceder a la verdad o a la solución de problemas; ni siquiera se trata de la definición de criterios para tener certezas en el conocimiento. La preocupación actual de dichas ciencias es la de la aprobación de criterios de verosimilitud del conocimiento al que se accede o, mejor aún, del conocimiento que se elabora.

Ante el desgaste de los discursos absolutos o universales; ante la renuncia a la pretensión de establecer criterios generales igualmente válidos para entender y resolver cualquier circunstancia propia de las ciencias humanas y sociales; ante la hegemonía del contextualismo y los microrrelatos sobre el universalismo y los macrorrelatos, el empeño que en la actualidad ocupa a estas disciplinas es el de encontrar el sentido de los acontecimientos para, de esta manera, ofrecer referentes de acción a las sociedades. El desafío que hoy por hoy enfrentan estas disciplinas es el de conservar el rigor y la plausibilidad de su conocimiento, pero ganando en su capacidad de ofrecer significados, es decir: de dotar de sentido<sup>57</sup>.

Pareciera que la crisis de la modernidad obliga a las ciencias sociales a dotar de sentido a quienes participan en los contextos de vida de que se ocupan en sus investigaciones; pareciera que, en contraste con la etapa positivista precedente, la situación actual exige la búsqueda de sentido, la interpretación del contexto, el servicio del microrrelato sujeto a una circunstancia y período específicos dentro de los cuales el conocimiento científico ha de reportar un

---

<sup>56</sup> HELLER, Agnes. *Op. Cit.* Págs. 26-27

<sup>57</sup> HELLER, Agnes. *Op. Cit.* Pág. 56

beneficio. De esta manera, el reto con el que estas ciencias se encuentran es el de guardar el equilibrio entre la explicación y la interpretación de la realidad, pues quedarse en cualquiera de los extremos les quitaría, por definición, el carácter de ciencias sociales<sup>58</sup>.

En tanto que la comprensión en las ciencias sociales es la captación de sentido en un contexto para el cual dicha intelección pueda valer, el desarrollo de estas ciencias implica la autocomprensión de la sociedad en un momento específico de su historia<sup>59</sup>. Lo cual obliga a este discurso científico a hacer el esfuerzo por generar significados sociales (no explicaciones) y a traducir los elementos y fenómenos colectivos al horizonte de sentido que una cultura pueda tener en un momento dado<sup>60</sup>. Por ello la ciencia social contemporánea se ha vuelto sobre la experiencia hermenéutica como modelo científico para cumplir con sus propósitos.

Se puede concluir que la peculiar situación por la que atraviesan la sociedad contemporánea y las ciencias sociales nos confirma que la hermenéutica es, efectivamente, un modelo de racionalidad pertinente para un cierto tipo de conocimiento que se hace necesario en este momento de la historia de Occidente. La crisis social propiciada por la aceleración de la globalización económico-cultural de nuestros días demanda capacidad para redefinir al ser humano y para comprender y traducir tanto expresiones verbales como no verbales de los pueblos, a fin de viabilizar la interculturalidad como marco que dé estabilidad a la dinámica social que acompaña a este proceso. Pues el diálogo aparece como el modelo desde el que se puede entender, desarrollar y normar la multiculturalidad; y es nuevamente la hermenéutica el recurso teórico a la mano para hacer accesible la comprensión, el diálogo, la traducción, etc., procesos que, lo mismo que la sociedad contemporánea, se encuentran en reestructuración permanente y en busca de sentido.

---

<sup>58</sup> *Idem*. Pág. 43

<sup>59</sup> *Idem*. Págs. 20 y 33

<sup>60</sup> *Idem*. Págs. 36-38

Luego de este recorrido histórico y temático por la hermenéutica habrá que concluir que, ciertamente, es evidente que la vertiente filosófica de la hermenéutica se remonta mucho más allá del romanticismo y que se alimenta de un espectro temático que va de la lengua y el lenguaje al hombre y la historia. No obstante, cabe destacar como hipótesis de trabajo que, si bien es cierto que en nuestros días el desarrollo hermenéutico sigue el proyecto trazado en su vertiente alemana, son identificables otras tradiciones o perspectivas que subsisten como alternativas para la concepción y cultivo de la hermenéutica misma. En el siguiente capítulo exploraremos la aportación hermenéutica del renacimiento italiano y sus implicaciones al momento cultural por el que pasa Occidente en este inicio de siglo.

### CAPÍTULO III

## HUMANISMO Y HERMENÉUTICA EN VICO

*“Siguiendo la intuición fundamental de que lo humano es hijo del tiempo, los humanistas exploraron la actividad y la experiencia como vías de acceso a la comprensión de la existencia humana, y encontraron en el lenguaje el punto de apoyo para hacerlo pues reconocieron en él a la obra humana por excelencia que permite la realización individual en medio de un contexto”. (Pág. 95)*

#### **1. Letras, individuo y ciudad**

La modernidad ha sido el escenario de la sutil y progresiva germinación, desarrollo y encumbramiento de un modelo cultural, el de Occidente, que gira todo él en torno al concepto de humanidad como ideal que promueve la racionalidad, la libertad, la belleza y la justicia como garantes de una sociedad estable, próspera y digna. En nombre de la idea de humanidad tuvo lugar la secularización de las ciencias, y también en su nombre se promovieron las libertades religiosa y política; la actual lucha por consagrar los derechos humanos y la democracia es la versión novísima de viejas preocupaciones humanistas que, al paso de los siglos, han cristalizado bajo formas cada vez más universales. La idea de humanidad es clave de lectura del devenir histórico de los últimos siglos y es piedra de toque de las actuales instituciones sociales de Occidente: en su nombre se legisla, se produce y se enseña.

Tan habituados estamos a la idea de humanidad, pues en ella nacimos, que nos resulta casi imposible imaginar siquiera alguna otra noción de ser humano; sin embargo, como todo, se trata de un concepto históricamente identificable que hunde sus raíces en el renacimiento proyectándose hacia la modernidad como horizonte de significado que inaugura el ejercicio de acceso al otro a partir de un nosotros pretendidamente universal.

Si bien se pueden encontrar antecedentes de la idea de humanidad tanto en la paideia griega, como en la noción de cultura del mundo latino, es hasta mediados del siglo XV y principios del XVI que tiene lugar la pretensión de comprender a la totalidad de los seres humanos bajo un mismo concepto como principio y fin de un proyecto cultural ya no más centrado en la divinidad o en la natura, sino en la realidad humana con sus diversas implicaciones cívicas, políticas, éticas, estéticas, científicas, religiosas, etc.; en él se condensan una serie de ideas resultantes de largos procesos: ideas como la de persona, con su carga de espiritualidad, racionalidad y libertad, como la de individuo y su confrontación con la Corona o la Iglesia; ideas como las de identidad y vocación, se integran en la de humanidad como principio motor de una nueva era.

Naturalmente, la gestación de la idea de humanidad como el móvil cultural de nuestra época fue larga y paulatina, pero contundente pues en nuestros días



representa el supuesto incontrovertible que viabiliza los distintos discursos en torno a los cuales se articula la vida social en Occidente: en el fondo de las luchas actuales por la democracia, por los derechos humanos, por la igualdad de género, los derechos de las minorías, etc., subyace la idea de humanidad como principio que justifica la causa. De manera tácita o explícita, tentativamente delineada o dogmáticamente argumentada, la idea de humanidad sirve de cobijo a los más disímolos movimientos sociales; nutre los presupuestos de los modelos educativos; ofrece el marco en el que se integran los tratados multilaterales entre las naciones y, a pesar de la difusa delimitación de cuanto en ella pueda ser contenido, constituye el punto de llegada de nuestra cultura.

Sin embargo, diluida en los límites de su interpretación, la idea de humanidad se agota en una racionalidad instrumental y en un radical liberalismo que acaban cancelando al nosotros por un inexcusable exceso de sí mismo que deriva, inevitablemente, en uniformidad que niega al otro. En medio de un momento de pretendida consagración de la idea de humanidad como aglutinador cultural de todos los pueblos del planeta se ha abierto una innegable crisis que, a mediano plazo, apunta hacia una reconsideración de las identidades y a una reconfiguración de los escenarios políticos y económicos.

La misma ductibilidad de la noción de humanidad que igual permite vincularla a la lucha por instaurar en el mundo una economía de libre mercado, que a la implantación de un derecho internacional aplicable a todo individuo dentro de cualquier punto del planeta, es precisamente la causa de una creciente reafirmación de la diferencia como modo de ser que pone en entredicho el ideal de humanidad que otrora le diera a Occidente su punto de partida.

Consagrada por la razón ilustrada, la idea de humanidad proveyó a la modernidad de un objeto de estudio no explorado hasta entonces, y justificó la consolidación de un ámbito de la ciencia dedicado al estudio de la existencia humana; los siglos XVIII y XIX representan un fecundo período para la constitución y desarrollo de las llamadas ciencias humanas que, a la postre, han venido a significar el principal factor de disolución y desgaste de la idea de humanidad como paradigma, pues,

particularmente durante el siglo XX, cancelaron la posibilidad de acceder a lo humano como sustancia dejando en su lugar la opción de comprender lo humano como construcción relativa a una perspectiva. De esta manera, la sociología, la lingüística, y la psicología, por mencionar algunos ejemplos, dieron cuenta de la existencia humana como construcción grupal, discursiva, estructural, etc.

La coyuntura cultural en que nos encontramos evoca otros pasajes de la historia de Occidente que ya anticipaban las tendencias presentes; dentro del mismo humanismo renacentista, una zaga de autores soslayados de la historia oficial de la filosofía exploraron la existencia humana destacando su esencial contextualidad y la multivocidad de lo que significa ser humano. Empero, la filosofía de la razón ilustrada consagró y difundió la idea de humanidad como única versión filosófica del Renacimiento y neutralizó planteamientos que, al paso del tiempo, han venido recuperando relevancia.

Siguiendo la intuición fundamental de que lo humano es hijo del tiempo, los humanistas exploraron la actividad y la experiencia como vías de acceso a la comprensión de la existencia humana, y encontraron en el lenguaje el punto de apoyo para hacerlo pues reconocieron en él a la obra humana por excelencia que permite la realización individual en medio de un contexto. De esta manera, autores como Vico concluyeron su quehacer filosófico en una concepción del ser humano como interpretación con clave de lectura precisamente histórica. En Giambattista Vico el humanismo culmina y corona su proceso anticipando una filosofía hermenéutica centrada en la historicidad como puerta de acceso a lo humano y sus formas, e inaugurando la reflexión propia de las ahora llamadas ciencias humanas como fehaciente testimonio de la incontenible relatividad de una existencia que se escapa a todo modelo.

Como se verá a continuación, explorar la filosofía del humanismo es recuperar una tradición filosófica que conecta directamente con las preocupaciones contemporáneas de la hermenéutica y las ciencias humanas iluminando aspectos que la filosofía alemana, de Schleiermacher, a Dilthey, Heidegger y Gadamer, subrayaría más tarde. A continuación, destacaremos algunos aspectos del humanismo que resultan relevantes para nuestros propósitos:

Para empezar, vale decir que Humanismo y Renacimiento son dos etapas de uno de los procesos más significativos de Occidente, ya que de mediados del siglo XIV y hasta el XVI, Europa vivió tal transformación artística, política, religiosa y filosófica que no sólo pasó del medioevo cristiano a la modernidad plural, sino que consolidó un modelo cultural signado por la ciencia y el comercio que sigue vigente aún en nuestros días<sup>1</sup>. La convivencia entre europeos, otomanos, persas y mamelucos que tuvo lugar en este período condujo natural e ineludiblemente a la toma de conciencia de sí y al consecuente desarrollo de la noción de identidad que alimentara el característico interés de la época por los estudios filológicos e históricos<sup>2</sup>.

Conviene subrayar que el campo de las artes fue particularmente receptivo a la presencia oriental en el mundo europeo; el surgimiento de la perspectiva, y la incorporación de detalles de la vida cotidiana en la pintura pronto cuestionaron la inamovilidad ontológico – social predominante en los siglos precedentes<sup>3</sup> rompiendo de este modo con la actitud contemplativa del hombre frente al mundo, e impulsando un esfuerzo consciente de creación del individuo como ser libre sujeto a las posibilidades de sus obras<sup>4</sup>. La introducción de la perspectiva a la ciencia y la filosofía a la que dio lugar este primer momento, fue el detonador de una potente actividad intelectual que más tarde desembocaría en el movimiento ilustrado; al fin la tradición toparía con la crítica.

En este mismo sentido, también vale destacar que las letras jugaron un papel central durante este período pues, impulsadas por el deseo de volver a las fuentes originales de la tradición clásica y por el auge que los libros tuvieron gracias a la imprenta de Gutenberg, desencadenaron un intenso trabajo intelectual en torno a las lenguas que colocó a éstas últimas en el centro de las reflexiones sobre la

---

<sup>1</sup> Clásicos como el de Michelet (*Historia de la revolución francesa*), Burckhardt (*La cultura del Renacimiento en Italia*), Pater (*El Renacimiento*), Huizinga (*El otoño de la edad media*) y Panofsky (*Estudios sobre iconología*), aunque desde perspectivas diferentes y a veces opuestas, ilustran a detalle lo que el humanismo y el renacimiento han significado para Occidente.

<sup>2</sup> BROTTON, Jerry. *El bazar del renacimiento*. Paidós, Madrid, 2003. Pág. 19

<sup>3</sup> *Idem*. Pág. 22. Asimismo resulta sugerente la lectura de Jacques Barzun. *Del amanecer a la decadencia*. Taurus, Madrid, 2001. Pág. 129.

<sup>4</sup> *Idem*. Págs. 39 - 41

identidad de los pueblos y las culturas, y pusieron al lenguaje sobre la mesa de las preocupaciones filosóficas de la época.

Otro de los ejes que articulan y dan sentido a este período lo constituye la preocupación por la preservación y la promoción de la ciudad como ambiente específico de la vida humana pues, gracias a la ciudad comercial que prosperó en estos siglos, se destacó el valor del individuo como alguien laborioso, libre y poseedor tanto de derechos, como de obligaciones cívicas que, más tarde, propiciarían el surgimiento del estado moderno<sup>5</sup>. Vale decir que el interés del momento por volver a la cultura clásica no era, en modo alguno, mera pose academicista; se trataba, ante todo, de la preocupación por encontrar en lo clásico un modelo para hacer de las ciudades un espacio para el desarrollo humano a partir del reconocimiento del papel protagónico del individuo dentro de ellas. A partir de todo esto se desarrolló una sensibilidad y un interés por los procesos sociales que serían la simiente de lo que hoy llamamos ciencias sociales.

En el marco de estas tres grandes tendencias que podrían resumirse como la búsqueda del reconocimiento del individuo, el cultivo de las ciudades y la promoción de las letras, tuvieron lugar otros procesos que, de manera más específica, darían lugar a lo que el siglo XIX llamó el Humanismo: las prácticas medievales del “ars dictaminis”, o arte de escribir cartas, y del “ars arengandi”, o arte de preparar discursos públicos, encontraron en este contexto un ambiente favorable para su desarrollo, ya que las nuevas sociedades requerían de ciudadanos cultos y diligentes, capaces de argumentar en favor de los cambios que se estaban dando y con los recursos mínimos necesarios para desenvolverse en el comercio. De esta manera el “ars dictaminis” y el “ars arengandi” tuvieron en Albertino Mussato<sup>6</sup> y otros coetáneos a representantes que se dedicaron a perfeccionarlos y a darles difusión de manera didáctica<sup>7</sup>.

La habilidad para redactar cartas o para preparar discursos públicos pronto derivó en el recurso a los estudios de cultura clásica, de filosofía moral, de aritmética y de

---

<sup>5</sup> GARIN, Eugenio. *Medioevo y renacimiento*. Taurus, Madrid, 1981. Pág. 144

<sup>6</sup> Político y literato de Padua, 1261 - 1329

<sup>7</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. Fondo de Cultura Económica, Méx., 1970. Pág. 206 - 209

otras disciplinas con las que se integró un currículo básico difundido con el nombre de “studia humanitatis”. En un primer grupo de materias de estudio conocidas como el “trivium” se incluían la gramática, la lógica y la retórica; y en un segundo grupo conocido como el “quadrivium” entraban la aritmética, la música, la geometría y la astronomía. Dentro del “trivium” los estudios de gramática se centraban en el aprendizaje de las reglas generales de uso de la lengua latina como instrumento de acceso al resto de las materias que integraban el currículum, y el estudio de la retórica se dedicaba a la lectura e interpretación de los prosistas latinos. Dentro del “quadrivium” la formación aritmética respondía a la necesidad de llevar a cabo operaciones comerciales básicas, y la geometría se vinculaba a necesidades específicas de los viajes que tanta proyección le dieron al momento. No faltaban, desde luego, la inclusión de estudios filosóficos que, de manera general, atravesaban todo el corpus académico, y habituales referencias históricas tendientes tanto a ensalzar los orígenes de reinados y de pueblos, como a reforzar el sentido de pertenencia entre los ciudadanos<sup>8</sup>.

Desde una perspectiva general es válido decir que gracias a las competencias administrativas y retóricas promovidas por los “studia humanitatis”, las sociedades europeas del momento descubrieron posibilidades de movilidad social que nada tenían que ver directamente ni con la posesión de bienes, ni con la pertenencia al clero o a la realeza, sino con la capacidad de operar las tendencias y cambios que ya estaban en curso<sup>9</sup>. No obstante, si se afina la apreciación sobre los “studia humanitatis” destaca su impacto en la parte central que representa para los pueblos su ideología, y, desde este punto de vista, resulta relevante el énfasis axiológico con el que revolucionaron la cultura de Occidente: pues frente a la hegemonía de las “divinae litterae” característica de la edad media, los “studia humanitatis” promovieron las “humanae litterae” y con ellas un lugar central para el hombre en la cultura<sup>10</sup>.

## **2. Voluntad, acción y creación**

---

<sup>8</sup> *Idem*. Págs. 197 - 200

<sup>9</sup> BROTTON, Jerry. *Op. Cit.* Pág. 72

<sup>10</sup> PULEDDA, Salvatore. *Interpretaciones del humanismo*. Plaza y Valdés, México, 1996. Pág.

Francesco Petrarca, siguiendo una intuición fundamental de Cicerón, subrayó la necesidad de centrar el ejercicio filosófico en lo concreto de la existencia humana y en la práctica argumentativa necesaria a la consolidación de toda ciudad. De igual manera, autores como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla y otros, recuperarían el trazo filosófico del cónsul y filósofo romano insistiendo en articular la filosofía en torno a la ciudad y la historia<sup>11</sup> pues las opciones ciceronianas no sólo coincidían con las inquietudes de los renacentistas, sino que les servían como modelo.

La relevancia que la jurisprudencia tenía para Cicerón no se debe solamente a los intereses profesionales de un abogado que pasó los momentos más significativos de su vida confrontando al senado, sino, ante todo, a la convicción de que la jurisprudencia debía ser vista como una filosofía concreta por responder a la necesidad de disponer lo necesario para el mantenimiento de la comunidad humana a partir de las dificultades que presentan tanto la naturaleza, como los diferentes intereses de los particulares. De ahí que la jurisprudencia podría definirse como el estudio de las leyes que regulan la realización comunitaria del hombre en la historia<sup>12</sup>. Ya que, en su obra titulada *De republica*, Cicerón sostiene que lo común a los hombres es justamente la “res pública” y que, por lo tanto, ésta se convierte en tarea comunitaria permanente para transferir valores a la realidad teniendo siempre como referencia al grupo humano al que se pertenece<sup>13</sup>. Este núcleo temático, tan ampliamente elaborado en la obra ciceroniana, encontró particular aprecio entre los renacentistas empeñados en promover la refundación de las sociedades a partir de la ciudad y el individuo como sus baluartes.

Por otra parte, y siempre derivada del valor de la “res pública”, la idea del lenguaje como expresión de los problemas que conciernen a la existencia humana aparece como uno más de los pilares de la obra que nos ocupa. El papel de la palabra que ilumina el ser de las cosas haciendo que aparezcan en toda su amplitud significativa, llevó a Cicerón a demandar un lugar para la retórica dentro de la filosofía pues encontró en ella implicaciones que van más allá del mero uso de

---

<sup>11</sup> GRASSI, Ernesto. *Humanismo y marxismo*. Gredos, Madrid, 1977. Pág. 78

<sup>12</sup> *Idem*. Pág. 83

<sup>13</sup> CICERÓN. *De república*. Gredos, Madrid, 1991. Págs. 20 y 140

recursos gramáticos y que, todavía más, permiten recuperar la naturaleza humana en la concreción cotidiana de su historia<sup>14</sup>. Tan sugerente y tenaz planteamiento fue también recogido con especial interés por los humanistas pues en él encontraron más de algún argumento para validar el papel que la retórica y las letras venían ganando en el amanecer de un nuevo período de la historia.

Dentro de este contexto, el despuntar de los estudios sobre la naturaleza que tuvo lugar en aquel momento propició una inusitada valoración de la experiencia, y con ella de la acción como clave interpretativa de acceso al progreso político y social, a la formación del individuo, y al acontecer histórico. De Leonardo Bruni, a Lorenzo Valla, Giordano Bruno, Tomás de Campanella y Vico se desarrolló una tradición filosófica que, a partir de un conjunto de nociones comunes, derivó en una gama de planteamientos particulares que hoy resultan pertinentes para la filosofía hermenéutica y las ciencias humanas.

Las ideas generales que en el campo de la filosofía caracterizaron a este período tienen su antecedente en el rechazo que autores como Roger Bacon hicieran del quehacer filosófico entendido como contemplación de las formas inmutables del ser, buscando, en cambio, vincular saber y hacer en la filosofía. Esta tendencia iniciada en el siglo XIII culminaría en el XIV con Guillermo de Ockham y su apuesta por lo concreto, por la proporcionalidad y la crítica de los universales. Se puede decir que en autores como éstos, el análisis y la interpretación escolástica de la filosofía clásica llegaron a su límite para dar lugar a una modalidad de producción filosófica preocupada por la recuperación de la experiencia<sup>15</sup>. De esta manera, del rechazo a la filosofía especulativa, surgieron, por un lado, quienes reclamaban rigor y precisión en el ejercicio filosófico derivando en la disputa entre nominalistas y realistas; y, por el otro, quienes reclamaban la recuperación de la realidad vital, histórica y polémica de la existencia humana derivando en el movimiento de los humanistas<sup>16</sup>.

La rebelión contra la concepción del ser como realidad impersonal e inamovible de la cual se desprende un orden ontológico dispuesto solamente para la

---

<sup>14</sup> CICERÓN. *La invención retórica*. Gredos, Madrid, 1997. Pág. 40

<sup>15</sup> GARIN, Eugenio. *Op. Cit.* Págs. 21 - 32

<sup>16</sup> GRASSI, Ernesto. *El poder de la fantasía*. Ánthropos, Barcelona, 2003. Pág. 231

contemplación racional a través de conceptos que pretendían captar la esencia de las cosas aislándolas de toda afectación espacio – temporal, puede considerarse el punto de partida de la reacción humanista en la filosofía<sup>17</sup>. A partir de este principio se siguió una ruptura con las “especies” como formas universales previas al individuo buscando recuperar en el orden de la naturaleza y en la armonía de la belleza a la vida misma en su concreción y experiencia.

Se puede decir que, en términos generales, los humanistas desplazaron del horizonte filosófico las preocupaciones teológicas aún predominantes en aquella época para colocar en su lugar una propuesta tendiente a conseguir un lugar para la persona dentro de un modelo ontológico – social caracterizado por ser vertical, jerarcocéntrico y con poco margen para la movilidad y el desarrollo individuales. Así tuvo su origen una creciente toma de conciencia de la actividad como factor constitutivo de lo humano y como criterio hermenéutico integrador de ciencias y artes pues tanto unas como otras tienen que referirse, en un momento dado, a los hechos<sup>18</sup>.

Decir que los humanistas fueron los primeros en cultivar dentro de la filosofía la consideración del ser humano como sujeto y objeto de conocimiento en lugar de tenerlo solamente como objeto definible de manera categórica a partir de nociones tales como sustancia y esencia, no es sino un reconocimiento a su aportación a la historia de la filosofía pues su empeño por filosofar a partir de nociones como la de libertad, voluntad y acción, dio lugar a la “humanitas” como proyecto de formación de un ser que se ha de desarrollar a partir de su condición natural, y orientado hacia la perfección en medio del mundo civil<sup>19</sup>. Al fondo de los diversos planteamientos de los filósofos de la tradición humanista subyace una polémica que, aún hoy, es objeto de disputas filosóficas: la de la confrontación entre “ars” (técnica) y “virtus” (virtud), entre verdad y método<sup>20</sup>, como vías de acceso al conocimiento y desarrollo humanos<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> GRASSI, Ernesto. *Vico y el humanismo*. Ánthropos, Barcelona, 2001. Pág. 98

<sup>18</sup> GARÍN, Eugenio. *Op. Cit.* Págs. 27, 68 y 150

<sup>19</sup> PULEDDA, Salvatore. *Op. Cit.* Pág. 23

<sup>20</sup> Puede decirse que, en el fondo, la obra señera de Gadamer hace frente a este dilema hermenéutico

<sup>21</sup> GRASSI, Ernesto. *Humanismo y...* Págs. 88 - 89



El estudio de lo humano al margen de la estructura categorial propia de la escolástica introdujo al campo de la filosofía un elemento revolucionario que, unos siglos más tarde, extendería su impacto tanto a las ciencias sociales como a las naturales. Acción, voluntad y creación como criterios interpretativos de lo humano implicaron la necesaria consideración de la historia y el contexto como aspectos decisivos para entender el ser del hombre que, desde este punto de vista, se determina, esencialmente, en circunstancia. Precisamente aquí radican dos de los aportes más significativos del llamado humanismo a Occidente: por una parte, la idea de que las formas son mutables, incluida la humana, y, consecuentemente, la idea de que las necesidades humanas están siempre abiertas a renovadas vías de satisfacción que promueven diferentes modelos y momentos culturales. Valdría concluir que para los artífices del renacimiento nada es definitivo<sup>22</sup>.

La elección de la obra como elemento definitivo en la integración del hombre en vez de partir de la naturaleza humana como principio determinante de nuestra existencia confrontó a los humanistas con la fugacidad, precariedad y relatividad de la circunstancia y su sentido; de aquí la importancia concedida a la historia como clave de acceso al conocimiento de lo humano, y, en consecuencia, de aquí la importancia concedida a la palabra.

Al considerar a la palabra como resultado de la confrontación entre el ser humano y las cosas, los humanistas buscaron refrendar la validez del problema de la multiplicidad de maneras de referirse a la realidad como cuestión filosófica, e hicieron frente a la tendencia de los formalistas hacia la consagración de la verdad como preocupación central de la filosofía<sup>23</sup>; hay que subrayar que, a la base de los planteamientos tendientes a la inclusión de la retórica como disciplina filosófica, los humanistas defendían la necesidad de ampliar las competencias de la filosofía a un ámbito vinculado con la problemática concreta y cotidiana de la existencia humana en el que los sentimientos anulaban la viabilidad de las deducciones escolásticas; se trataba, en suma, de hacer de lo verosímil una cuestión propiamente filosófica y no solamente discursiva pues con ello se justificaba la pertinencia teórica de la

---

<sup>22</sup> GARÍN, Eugenio. *Op. Cit.* Pág. 32

<sup>23</sup> GRASSI, Ernesto. *Humanismo y...* Pág. 90

libertad humana y su inevitable referencia a lo social como condición para la comprensión de nuestra existencia<sup>24</sup>.

En torno a estas tres ideas fundamentales: humanidad, historia y palabra, los humanistas armaron una propuesta filosófica que más adelante Humboldt, Hamann, Herder, Dilthey y Schleiermacher proyectarían hacia lo que hoy llamamos filosofía hermenéutica. Los diferentes matices y las derivaciones a que hubo lugar para cada una de ellas constituye todavía un sugerente acervo filosófico a explorar para entender más cabalmente lo que representan para la filosofía contemporánea.

### **3. Próceres del humanismo: lo humano como palabra e historia**

Después de esta caracterización general del humanismo italiano, conviene revisar, más puntualmente, las aportaciones de algunos de sus representantes más significativos. Para ello, empezaremos por destacar sus consideraciones hechas en torno al lenguaje pues en ellas se recuperan tanto el corazón del mundo latino, como las pretensiones humanistas por fundar en éste y a partir de éste lo mismo al hombre y la ciudad, que a la filosofía misma. Y, desde esta perspectiva, la lectura de Dante Alighieri en su obra titulada *De vulgari elocuentia* es un paso obligado pues en ella explora por vez primera las propiedades básicas del lenguaje cotidiano de los pueblos y destaca su ingerencia en la comprensión de la realidad<sup>25</sup>. A partir de estas primeras consideraciones en torno al carácter decisivo del lenguaje en nuestra existencia, autores como Albertino Mussato y Marsilio Ficino encontraron en la poesía antigua la transfiguración fantástica del mundo físico en mundo moral y en arte gracias a lo cual es que ha lugar el mundo sin más<sup>26</sup>.

En este contexto, Pico della Mirándola recuperó el concepto de creación para definir al ser humano justamente como poeta; como aquél que, gracias a su voluntad, puede enfrentar al sino haciéndose a sí mismo en el marco de lo civil. Este énfasis en la creación como factor definitivo para la constitución de la ciudad y del mundo político llevó a Pico a plantear la necesidad de combinar investigación filológica e

---

<sup>24</sup> GARÍN, Eugenio. *Op. Cit.* Págs. 103 y 105

<sup>25</sup> GRASSI, Ernesto. *La filosofía del humanismo*. Ánthropos, Barcelona, 1993. Pág. 30

<sup>26</sup> GARÍN, Eugenio. *Op. Cit.* Pág. 60

investigación histórica con el propósito de llegar al conocimiento del mundo natural de la mano del conocimiento del mundo de los hombres; de esta manera, ya desde el siglo XV Pico della Mirándola se anticipaba a la pretensión de constituir ciencias humanas y ciencias naturales en igualdad de condiciones<sup>27</sup>.

Hay que subrayar que la idea de poiesis prevalentemente vinculada al campo de las letras llegó a esgrimirse aún en terrenos como el de la teología; León Battista Alberti enfrentó la predicación de la renunciación y la pobreza como camino de vida y promovió la virtud como laboriosidad humana que, ejercida tanto en el plano económico, como en el político y el social, permite a las personas enaltecerse o degradarse fraguando su destino<sup>28</sup>.

La importancia reconocida al lenguaje, y el relieve concedido a su capacidad creadora no sólo aparecieron en la época en consonancia con la teología cristiana del verbo, sino que avanzaron sobre cuestiones epistemológicas que Mario Nizolio plantearía en términos de la relación cosa – palabra por la cual la primera se revela en circunstancia y a partir de los matices que la segunda destaca en ella estableciéndose una lógica no deductiva que conmina al entendimiento humano a un conocimiento necesariamente histórico; un conocimiento que no puede darse por cerrado, ni por definitivo sino que se mantiene abierto a las sucesivas variaciones del contexto<sup>29</sup>. A tal punto llevaba Nizolio el carácter determinante de la palabra en el conocimiento de la cosa que llegó a sostener que la filosofía no podía ser considerada sino como una manifestación más de la prevalencia comunicativa de la existencia humana; es decir: como una modalidad de la retórica<sup>30</sup>.

En esta misma línea Guarino de Verona explica la relación cosa – palabra a partir del ingenio humano que es capaz de vincular particulares gracias a su proporcionalidad en un lugar y momento determinados. Esta vinculación se da de manera comparativa, no deductiva, y responde a necesidades personales que, contextualizadas, encuentran en las cosas aquello indispensable para la experiencia

---

<sup>27</sup> *Idem*. Págs. 71 - 76

<sup>28</sup> ALBERTI, León Battista. *Della Famiglia*. La nuova Italia, Firenze, 1969. Pág. 89

<sup>29</sup> LEIBNIZ, Wilhelm. *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*. Tecnos, Madrid, 1993.

Pág. 60

<sup>30</sup> GRASSI, Ernesto. *Humanismo y...* Pág. 110

del momento. Así es como la palabra surge como producto del ingenio que plasma y socializa la experiencia particular de cada uno en medio del mundo cívico para satisfacción personal y colectiva pues, como dice el veronense: "...cada uno cultiva y acoge en los otros su propio ingenio"<sup>31</sup>. El peso decisivo de lo individual se equilibra a través de la palabra como analogía social gracias a la cual se construye el espacio común en que vivimos.

La sensibilidad humanista por la palabra no sólo avanzó sobre su conceptualización como entidad de sentido, sino que dio lugar a intuiciones y desarrollos diversos que, más adelante, cultivaría de manera dilecta la filosofía alemana. Coluccio Salutati encontró nexos entre la mutabilidad e historicidad de las cosas, y la palabra. Para este filósofo florentino la condición propia de lo humano es ciertamente la poesía pues en ella se da la manifestación más acabada de la acción como atributo fundamental del ser humano y es que al actuar se hace el hombre a sí mismo, y al hacer poesía se hace su mundo; la poesía, tan llena de tropos, es evidencia de la esencial relatividad de las cosas que, sin dejar de ser ellas mismas, aparecen como algo diferente a petición de un contexto o circunstancia. El interés de este discípulo de Petrarca se centró en el propósito de explicar la historicidad de las cosas como relatividad de sentidos que, dependiente de los contextos, se manifiesta a través de la palabra, por ello es que sostuvo que el conocimiento depende más del lenguaje y pensamiento poético o inventivo que del demostrativo<sup>32</sup>.

En consonancia con algunas de las ideas centrales de Cicerón, Angelo Poliziano une gramática e historia en su afán por sistematizar el conocimiento del ser humano pues considera que, ya que los cambios lingüísticos representan cambios sociales que, a su vez, significan cambios en la constitución del ser humano mismo, el estudio del devenir de las lenguas permite develar la esencia del hombre. Así, la evidencia de que el lenguaje es una realidad viva, sujeta a los cambios de tiempo y espacio, empujó a Poliziano a enfrentarse a la pretensión de lograr un conocimiento absoluto e imperecedero de lo humano proponiendo, en cambio, un saber provisional y atento a la cotidianidad de la experiencia. De aquí que postulara al

---

<sup>31</sup> AVESANI, Rino. *Medioevo e umanesimo*. Antenore, Padova, 1986. Pág. 162.

Véase también: GRASSI, Ernesto. *Humanismo y...* Págs. 100 - 102

<sup>32</sup> GRASSI, Ernesto. *La filosofía del...* Págs. 64 - 68

ejemplo como modelo de conocimiento histórico y, con él, de lo humano<sup>33</sup>; de este modo, los tropismos lingüísticos y los esquemas filológicos del momento resultaban conducentes para proponer un conocimiento de lo humano a partir de situaciones y experiencias tipo develadoras de aspectos relevantes de la existencia.

Ya en las postrimerías del siglo XV e inicios del XVI el decurso filosófico del lenguaje se había definido de manera significativa pues además de representar un enfoque pertinente para las preocupaciones de la epistemología, ofrecía la oportunidad para acceder a la historia y al estudio de lo humano. Giovanni Pontano, secundado por el carácter hierático que en la teología se daba a la palabra, sostiene que la historia es poesía en prosa; es decir: es revelación de la realidad y creación de sentido pues en ella sus componentes, res y verba, son inseparables. No hay historia sin hechos, ni la hay sin palabras, ya que mientras los primeros constituyen su materia prima, las segundas develan el sentido de aquello sucedido y de quien, desde su contexto, se acerca a descubrirlo<sup>34</sup>; la palabra y los hechos se constituyen juntos, palabra es destino.

En concordancia con los diferentes elementos que, de manera tácita o explícita, circulaban en las academias y en los foros de la época, Lorenzo Valla integró una propuesta filosófica sugerente tanto para sus contemporáneos como para autores de generaciones sucesivas<sup>35</sup>; pues a partir de la preocupación lingüística del momento planteó directrices relevantes en torno a la historicidad y el ser humano. Atento a la relación cosa – palabra – hombre, Valla concluyó que la actuación del ser humano siempre es respuesta a un orden situacional dentro del cual lo existente se manifiesta articulando un sentido; este todo situacional integrado por las cosas del contexto y la necesidad humana establece las condiciones dentro de las cuales

---

<sup>33</sup> GRASSI, Ernesto. *El poder de...* Págs. 105 - 106

<sup>34</sup> GRASSI, Ernesto. *La filosofía del...* Págs. 80 - 82

<sup>35</sup> Lorenzo Valla (1407 – 1457), discípulo de celebridades como Giovanni Aurispa, Leonardo Bruni y Ranuccio da Castiglione Fiorentino, parte de la recuperación y crítica de las obras de Cicerón y Quintiliano; de donde deriva su particular interés por la experiencia como criterio de certeza y por la lengua como realidad viva de carácter histórico social (tal y como lo atestiguan su *De Voluptate* y su *Elegantiae linguae latinae* respectivamente). Al margen de su polémica trayectoria eclesiástica, tuvo indiscutible influencia en humanistas como Erasmo de Róterdam y en autores como Martín Lutero (quien recuperó las tesis sobre la voluntad de este autor del Renacimiento).

la experiencia resulta comprensible<sup>36</sup>. De manera más específica Valla señala que el punto de enlace entre la naturaleza de las cosas y el sentido que pueden tener para el ser humano es el placer como satisfacción de la vida; es decir que el punto de enlace entre res y verba se encuentra en el placer: lo que la cosa es y lo que se dice de ella intersectan en la satisfacción que el individuo encuentra en aquélla<sup>37</sup>.

Con la función que Valla concede al placer en la existencia como punto de referencia se puede colegir que la historicidad del ser humano no es otra cosa que la integración de un sentido de vida a partir del orden situacional desde el que el ser, en sus múltiples manifestaciones, interpela a cada individuo. Es desde esta premisa desde donde se deriva que para este autor “el problema esencial de la filosofía consista en el siempre nuevo y distinto desvelamiento histórico del ente en y a través de la experiencia de la palabra exigida”<sup>38</sup>. Nuevamente la palabra como fundación y destino.

Para Lorenzo Valla la intelección del ser se lleva a cabo necesariamente dentro de una circunstancia precisa y siempre distinta por la que cada cosa exige un nombre que debe estar en consonancia con el momento específico<sup>39</sup>; no hay manera de filosofar a base de categorías ahistóricas, es necesario recuperar la historicidad del ser como rasgo esencial que lo haga comprensible sólo en contexto, y esto lo hace posible la recuperación de la palabra patética cotidiana que, con su carga emotiva, devela la especificidad con que la circunstancia responde al ser del hombre en sus necesidades inmediatas más sentidas. Finalmente lo humano está hecho de eso: de necesidades inmediatas que se suceden marcando un camino.

Por todo lo anterior Valla defiende el valor filosófico de la retórica insistiendo en que por el tratamiento que ésta da a las cosas destaca la pluralidad de significados que tienen delante de los hombres, que no es otra cosa que la pluralidad de posibilidades que las cosas tienen precisamente por la infinidad de posibilidades de lo humano. “Cada cosa nace tal como ella se realiza entre los hombres”<sup>40</sup>, por ello la

---

<sup>36</sup> SANTIDRIÁN, Pedro. *Humanismo y renacimiento*. Alianza, Madrid, 1986. Pág. 86

<sup>37</sup> GRASSI, Ernesto. *La filosofía del...* Págs. 121 - 125

<sup>38</sup> *Idem*. Págs. 134 – 135

<sup>39</sup> *Idem*. Págs. 132 – 133

<sup>40</sup> SANTIDRIÁN, Pedro. *Op. Cit.* Pág. 183

realización de las cosas es una tarea abierta y permanente que el ser humano no puede evitar a lo largo de su existencia pues, en el fondo, se trata de la realización del mundo; es decir: de sí mismo.

Para cerrar la intervención de Valla en este periplo vale decir que su esfuerzo dirigido contra la filosofía escolástica tiene como propósito principal recuperar las cosas concretas que se pierden entre la rigidez de la estructura ontológica categorial de aquélla, y que dicho esfuerzo recurre a la analogía o contextualidad de las palabras para hacer patente una posibilidad que el pensamiento deductivo no logra vislumbrar: la de la unidad en medio de la pluralidad. En este lance, Valla se topa con el hombre como piedra de toque<sup>41</sup>.

A partir de los mismos elementos y con sutiles matices argumentativos, la obra de Leonardo Bruni aporta a la tradición humanista un rasgo distintivo que en aquella época era novedad: se trata de la relación entre lengua, historia y pueblo. Para Bruni la retórica se define, esencialmente, como la ciencia que encuentra en la perspectiva el aspecto central para la consideración de las cosas<sup>42</sup> ya que, gracias al ingenio, establece similitudes hasta entre lo aparentemente disímil y destaca, de esta manera, aspectos no evidentes que, no obstante, realizan la unidad en la pluralidad dentro de un contexto<sup>43</sup>.

Acentuando algunas de las ideas entonces en boga, este autor desplaza el significado de las palabras de las cosas en sí y de la subjetividad de quien las habla, hacia el contexto en el que el hombre y las cosas se encuentran, justificando de esta manera la multivocidad de los signos lingüísticos que aparecen como respuesta a exigencias temporal y espacialmente siempre distintas. En este marco, la visión ingeniosa destaca la pluralidad de aspectos de lo real a la luz de la exigencia concreta del momento, misma que se determina por la relación analógica entre las necesidades del hablante y la naturaleza de las cosas. Así surge la palabra como constitución de sentido y como elemento de un conjunto significativo que

---

<sup>41</sup> GRASSI, Ernesto. *Humanismo y...* Págs. 103 – 106

<sup>42</sup> GRASSI, Ernesto. *El poder de...* Pág. 104

<sup>43</sup> *Idem.* Págs. 103 - 104

remite a un contexto histórico social determinado al que sirve y del que se ve servido<sup>44</sup>.

Con todo lo anterior conviene destacar que la preocupación de Bruni por hacer filosofía tomando en cuenta la inmediatez del entorno en toda su complejidad obedece a su convicción de que la realidad se muestra en lo verosímil y a través de la palabra que, consecuentemente, es esencialmente histórica. Por ello el sentido real de las cosas sale a la luz a través del estudio de la historicidad de las palabras pues de esta manera se descubren los matices que un mismo ente puede manifestar dependiendo de la época y del medio<sup>45</sup>. Sin que haya lugar a excepción alguna, Bruni considera que lo propiamente humano se encuentra en el lenguaje y que al encontrarse con su formación lingüística los pueblos se encuentran con su propio devenir pues es a través de ella que expresan la problemática de su existencia, sus soluciones y, en suma, su esencia<sup>46</sup>.

De esta manera Bruni justificaba su interés por integrar estudios etimológicos y de historia gramatical al campo de la retórica, la dialéctica, la filología y la filosofía; la dimensión histórica del ser empezaba a perfilarse como eje integrador del conocimiento.

Al margen del debate en torno a lo que pueda entenderse por renacimiento y de la dificultad que representa definir al humanismo de frente al primero, queda claro que en el seno del movimiento cultural que transita del medioevo a la modernidad se conjugaron un puñado de ideas que impulsaron esta etapa de la historia europea facilitando el surgimiento de lo que hoy llamamos Occidente; pues, con una amplia gama de matices conceptuales, el humanismo sembró el espectro filosófico que ha llegado hasta nuestros días.

Con el propósito de caracterizar la apuesta filosófica humanista en sus nociones centrales, conviene empezar por distinguir este momento de la historia de la filosofía

---

<sup>44</sup> *Idem.* Pág. 108

<sup>45</sup> GRASSI, Ernesto. *Humanismo y...* Pág. 96

<sup>46</sup> *Idem.* Pág. 94



de aquellos que lo enmarcan: la filosofía medieval como una teoría de la contemplación y la filosofía moderna como una teoría de la fundamentación; pues mientras a los filósofos medievales los encontramos preocupados por argumentar la contemplación de un status ontológico predeterminado y a los modernos los vemos afanarse por fundamentar un status ontológico constituyente, los humanistas son artífices y náufragos de la ruptura con el fundamento.

Uno de los núcleos temáticos a los que, de manera simplista, suele reducirse al humanismo lo representa la palabra que, ciertamente, fue detonador y una de las preocupaciones centrales del movimiento. A diferencia de la ahistoricidad de la palabra en el medioevo, que la entendía como revelada y carente de variaciones sustantivas dependientes de la circunstancia o el contexto, para los humanistas la palabra nace junto con las cosas y se estructura esencialmente a partir del momento delineando un sentido indicativo, relativo y pasajero.

Rompiendo con el argumento de autoridad y recurriendo a la traducción como vía para acceder al sentido original de los textos, los humanistas se encontraron con la palabra como expresión de sentido en medio de un contexto del que participan tanto las cosas, como las necesidades y las intenciones de los ahí sujetos. Por eso es que el binomio verbo – cosa aparece como el eje integrador del humanismo que, de esta manera, pretende entender y explicar la realidad pues sólo mediante la palabra se devela el significado de las cosas que, no es esencia, sino contexto. Esta certeza ontológica de la unidad substancial entre cosa y verbo derivó en planteamientos del campo de la epistemología, ya que de ahí se pasó a sostener que entre discurso y argumento también había una unidad intrínseca por la cual se impedía descalificar la forma como mera envoltura de la idea, toda vez que ésta va íntimamente unida a la palabra. Para los filósofos humanistas el quehacer principal de la filosofía ya no fue más la revelación del ser, sino la revelación de las palabras en su relación con las cosas, de ahí que no buscaran desarrollar una ontología como fundamento del lenguaje sino, antes bien, una filología por la cual hubiese acceso a descubrir al ser<sup>47</sup>; la idea de que el lenguaje es un juego que no concurre para nombrar a los

---

<sup>47</sup> GRASSI, Ernesto. *La filosofía del...* Págs. 26 - 27

entes, sino que participa en la constitución de los mismos sería formulada de manera explícita unos siglos más tarde, pero aquí ya estaba presente.

La tesitura humanista frente a la palabra necesariamente respondía al dilema resultante de la disputa entre nominalistas y realistas; la complejidad de las cosas atravesada por la palabra no podía resolverse sustentando ni la instrumentalidad, ni la definitividad de las palabras para concebir los entes; hacía falta una salida diversa que permitiera conciliar ambas propuestas. Con este propósito los humanistas recurrieron a la cualidad metafórica de la palabra pues en el habla necesariamente se hace uso de tropismos por los cuales el discurso resulta pertinente en un contexto; y ya que lo propio de la metáfora es hacer transposiciones a partir de semejanzas que no son evidentes, entonces permite expresar tanto las similitudes como las diferencias que implica el conjugar individuos, cosas y palabras en un cierto momento.

El recurso a la metáfora permitió a los humanistas rescatar la multiformidad de las cosas junto con la pluralidad de sus perspectivas y así les facilitó argumentar a favor de la interconexión de los discursos para captar la realidad. La consecuencia inevitable de este haz de planteamientos fue descubrir el ser de las cosas como un sucesivo acontecer por el cual éstas se manifiestan como construcciones históricas, como sucesión de momentos que integran un sentido<sup>48</sup>. La metáfora apareció entonces como la inevitable respuesta del lenguaje ante la desbordante novedad de la realidad que no puede definirse sino incorporando al sujeto como ser de perspectivas que forma parte de ella aquí y ahora. Para los humanistas, la inmutabilidad del ser quedaba diluida.

El carácter poético de la palabra subrayado en la obra humanista condujo a la convicción de que el mundo aparece en y se construye a partir de la palabra y de que, consecuentemente, este planteamiento debía ser atendido como el problema filosófico central subordinando al de la verdad y el ser como una derivación del mismo. De esta manera, también la realidad humana habría de tratarse desde esta perspectiva y los humanistas italianos exploraron la posibilidad encontrando en la

---

<sup>48</sup> *Idem*. Pág. 179

palabra una vía para la recuperación de las sutilezas y complejidades de la existencia humana.

Al considerar que la palabra nace junto con las cosas los humanistas involucran la existencia humana en el binomio cosa – verbo y la determinan como sentido, como experiencia significada de las cosas que, en un contexto dado, interpelan y se ven interpeladas por el hombre que por ellas se encuentra. La palabra es la respuesta humana por excelencia frente a las necesidades que le plantea la existencia, pues la palabra es sentido, orientación, modo de ser aquí y ahora<sup>49</sup>; a esto se debe que los humanistas encontraran en la palabra la posibilidad de recuperar la historicidad de la existencia humana y, con ella, la historicidad del ser mismo: las múltiples posibilidades y manifestaciones de lo existente que devienen en otras tantas posibilidades históricas de lo humano<sup>50</sup>. De aquí que pueda decirse que el problema central del filosofar humanista es develar dónde, cuándo, cómo y en qué forma de lenguaje descubre el hombre la presencia del ser que le interpela y significa su vida<sup>51</sup>.

Esta extensión de la filosofía hacia el ámbito de la retórica enriqueció profundamente el espectro temático de la filosofía ya que le dio la posibilidad de explorar algo más que los problemas con los que se encuentra el ser humano al enfrentarse a las cosas abriendo la posibilidad de explorar los problemas a los que se enfrenta el ser humano al encontrarse con los otros. Gracias a ello, la experiencia comunicativa, como parte de la existencia humana, apareció iluminada en sus dimensiones ética, política y argumentativa.

De esta manera el humanismo llegó a la concepción de una de sus aportaciones más significativas a la filosofía: la del lenguaje como el foro o espacio en el que se da lo humano; el lenguaje como lo común a la existencia humana que posibilita el surgimiento del nosotros y la realización de la humanidad como proyecto<sup>52</sup> pues por medio del lenguaje el ideal de humanidad se cultiva y enseña.

---

<sup>49</sup> GRASSI, Ernesto. *Vico y el...* Pág. 213

<sup>50</sup> GRASSI, Ernesto. *La filosofía del...* Págs. 177 - 191

<sup>51</sup> *Idem.* Pág. 177

<sup>52</sup> *Idem.* Pág. 33

Huelga decir que el enfoque dado por los humanistas a los estudios del lenguaje no es el del análisis gramatical y mucho menos el del descubrimiento de sus estructuras lógicas; se trata, básicamente, de una aproximación a lo que el lenguaje representa en la existencia humana a partir de la experiencia comunicativa cotidiana. De aquí el énfasis por recuperar el lenguaje ordinario, emotivo e indicativo de la vida diaria, en contraste con el especializado, racional y demostrativo de las ciencias<sup>53</sup> pues el primero, en tanto que apodíctico, es indispensable para el desarrollo del segundo que, por ser dialéctico y argumentativo, necesita principios que le permitan recuperar los aspectos históricos del ser sobre los cuales se elabora el discurso; ésta es precisamente la riqueza del lenguaje retórico.

Evidentemente, el mundo de que se ocupa la ciencia no se integra sino a partir del lenguaje indicativo y metafórico de la vida diaria que tiene la virtud de revelar las relaciones que hay entre las cosas en un contexto determinado poniendo al descubierto la compleja relación que hay entre las cosas mismas y la historia dentro de la cual son inteligibles. El ser de las cosas se revela en y a partir de la subjetividad humana con sus necesidades existenciales.

Puesto que el mundo de que se ocupan las ciencias está básicamente construido a partir del lenguaje indicativo, los principios argumentativos sobre los que se desarrollan los discursos demostrativos no pueden ser demostrados ya que, a la base, tienen un carácter indicativo imprescindible que hace de la retórica el estudio de las formas del lenguaje, o arquetipos lingüísticos, sobre los cuales se desarrolla el lenguaje racional con sus estrategias argumentativas<sup>54</sup>. Para los humanistas la retórica es el estudio de los principios no argumentativos de los cuales derivan sus argumentos las ciencias y gracias a los cuales la permanente novedad de la realidad deviene verosímil posibilitando la construcción del mundo y del sí mismo a partir de lo otro y con los otros.

El interés de los humanistas por el lenguaje y sus implicaciones filosóficas condujo a planteamientos que, si bien no eran nuevos, se enriquecieron bajo este enfoque destacando aspectos tendientes a integrar en una visión holística al conjunto

---

<sup>53</sup> GRASSI, Ernesto. *Vico y el ...* Pág. 76

<sup>54</sup> *Idem.* Págs. 74 – 75

conceptual palabra, cosa, hombre, mundo. Este es el caso de la noción de ingenio tan cara a los autores de la época que la retomaron de los clásicos en sus enunciaciones más elementales, definiéndola, por principio, como una función básicamente indicativa que busca, encuentra y muestra lo que hay en común entre las situaciones o elementos que se dan en un contexto determinado y que sanciona la metáfora<sup>55</sup>.

En una gradación del funcionamiento del ingenio, los humanistas llamaban “inventio” a la capacidad de descubrir una relación de semejanza, o de parcial igualdad, escondida bajo una gran desigualdad; llamaban agudeza a la capacidad de descubrir la relación de desemejanza, o parcial desigualdad, oculta tras una mayor igualdad; y, finalmente, llamaban sentido profundo al descubrimiento de la igualdad absoluta por encima de todas las apariencias, destacando con ello el papel del ingenio en la percepción e integración del mundo<sup>56</sup>.

Las relaciones que el ingenio destaca entre las cosas existentes responden, básicamente, a las necesidades de la persona en un momento determinado; de tal manera que éstas determinan el sentido o carácter histórico de las cosas y experiencias destacando los diferentes aspectos con los cuales, dependiendo del contexto, el ser de las cosas se manifiesta. Es por esto que los humanistas llegaron a postular que el quehacer primordial de la metafísica era el develar el sentido del ente en cuanto respuesta a las diferentes necesidades con las que el ser humano se encuentra en la existencia<sup>57</sup>. Así es como, en el marco de la preocupación humanista por recuperar al ser humano a partir de lo concreto de su existencia, aparece la necesidad como motor de la experiencia y criterio de la integración de sentido pues, dependiendo de la satisfacción de la misma, los hechos adquieren un significado específico. Y, puesto que la necesidad surge del encuentro directo del hombre con las cosas y nunca de la reflexión, permite que el ingenio se autocorrija de acuerdo con el éxito o fracaso alcanzado en la solución de las necesidades a las que da respuesta.

---

<sup>55</sup> GRASSI, Ernesto. *El poder de la...* Pág. 218

<sup>56</sup> GRASSI, Ernesto. *La filosofía del...* Pág. 96

<sup>57</sup> *Idem.* Pág. 119

El ingenio, al encontrar y vincular los puntos de semejanza o de proporción desde los cuales es posible relacionar a las cosas, humaniza lo existente integrándolo al mundo histórico en que habitamos y le ofrece fundamento para un lugar y momento determinados; por lo que podemos decir que “el mundo nunca es, sino que siempre está siendo” gracias a la visión ingeniosa por la que somos en medio de cuanto existe.<sup>58</sup> Esta lógica del ingenio por la que se combinan el ser de las cosas, las necesidades humanas y el contexto que de esta manera se integra, constituye un conjunto de mediaciones simbólicas sobre el que se desarrollan la lengua y el lenguaje de los pueblos; lógica que, en última instancia, interviene en la integración del conocimiento haciendo de éste más una “doxa” que una “episteme” puesto que parte de principios indicativos y no demostrativos, se alimenta de lo verosímil y se reconfigura con el tiempo<sup>59</sup>. Por todo ello los humanistas modificaron el estatuto que se tenía del conocimiento favoreciendo el debilitamiento de la autoridad como fuente del mismo y ubicando en su lugar a la crítica filológica e historiográfica como garantía argumentativa pues, como diría Da Vinci, la verdad solamente es hija del tiempo.

Los planteamientos humanistas en torno al lenguaje, el conocimiento y el ingenio dieron paso a una temática novedosa en su enfoque y en sus consecuencias: el problema de la existencia humana, que fue abordado a partir de los elementos precedentes dando lugar a una concepción de lo humano basada en el lenguaje, en el sentido y en la historia.

#### **4. La revolución humanista**

Frente al orden ontológico – social impulsado por la escolástica, los humanistas desarrollan un proyecto filosófico en el cual lo existente es creación permanente y donde el hombre se concibe como una realización espiritual libre e histórica que,

---

<sup>58</sup> GRASSI, Ernesto. *El poder de la...* Pág. 104

<sup>59</sup> GRASSI, Ernesto. *Humanismo y...* Pág. 194

distanciándose de la noción de naturaleza, se define de manera individual en medio de un contexto sociocultural en el que encuentra sentido; es decir: identidad. De modo que la existencia humana, lejos de quedar definida a partir de universales que la integraban a un orden social con niveles y posibilidades de intervención especificados dentro de un proyecto escatológico autojustificable, ahora tendría que enfrentarse a la necesidad de autodefinirse forjando su identidad en medio de un orden social dinámico con tantas posibilidades como variables históricas. Adelantándose a planteamientos que, durante el siglo XIX, darían lugar al psicoanálisis y demás estudios sobre la identidad personal, su salud y desarrollo, los humanistas ya señalaban la contingencia y mutabilidad de la identidad humana subrayando su ineludible esencia histórica y su vinculación a las necesidades a través de las cuales se desarrolla el individuo buscando, una y otra vez, afirmarse en medio de las situaciones más disímolas y apremiantes<sup>60</sup>.

Convencidos de la absoluta centralidad del quehacer humano en la forja del destino, los humanistas sostenían que cada quien se define a sí mismo en medio de las leyes de la naturaleza y de las instituciones sociales en las que se da la existencia<sup>61</sup>, por ello la ciudad representaba el espacio propicio para el desarrollo humano y, consecuentemente, para su conocimiento pues en ella se ejerce la dimensión poética del hombre que, gracias a su ingenio, se erige como creador, ordenador y fin de una realidad que, partiendo del mundo natural, no se reduce a las leyes de la naturaleza. Gracias a esto, el estudio de las costumbres, del idioma, las artes y las instituciones sociales en general, despuntó como recurso para entender al ser humano como un ser esencialmente sociocultural.

El reconocimiento de la constitución social de lo humano confirmó la ruptura con la noción de naturaleza como referencial absoluto de la existencia humana e impulsó la necesaria provisionalidad de los modos en que se puede ser humano; de esta manera, tiempo e historia se incorporaron como dimensiones distintivas de la vida de los hombres como seres autodefinibles, seres con identidad, seres con sentido.

---

<sup>60</sup> BROTTON, Jerry. *Op. Cit.* Págs. 42 - 43

<sup>61</sup> *Cfr.*: PICO DELLA MIRÁNDOLA, Giovanni. *De la dignidad del hombre*. Ramón Llaca y Cía., Méx., 1996

A partir de la evidencia de la temporalidad, los humanistas resuelven la existencia humana como experiencia de la historicidad; de la ineludible búsqueda de sentido en medio de un contexto, lo que no es otra cosa que la significación de la propia existencia y la simultánea humanización de lo existente al integrarse a la propia experiencia, al mundo humano. El tránsito de uno a otro punto, en permanente ida y vuelta, da lugar al devenir histórico del hombre que al encontrar su sentido en medio de las cosas, se realiza y al realizarse humaniza las cosas y el medio en el que vive.

Al fijarse el sentido de lo vivido por medio de la palabra, ésta aparece como la condición de posibilidad para el develamiento de la historicidad, ya que “en la pluralidad significativa de la palabra se refleja la historicidad del hombre<sup>62</sup>”. “Entender y desarrollar la palabra significa explorar y desarrollar la esencia misma del ser humano<sup>63</sup>” que, así, puede ser definido como el ser vivo dotado de palabra. En esta conclusión se resume el recorrido de los humanistas quienes, del cuestionamiento del eterno presente dado por los medievales a los textos, pasaron a la conciencia histórica de la existencia humana que, lo mismo que los textos necesitaban traducción para ser entendidos, requería, también ella, de contextualización para captar y actualizar su sentido.

La sensibilidad de los humanistas ante todo lo que compete a la existencia humana dio un giro a la concepción que se tenía de la historia convirtiéndola en conciencia crítica de las relaciones existentes entre el sí mismo y los otros en medio de un contexto social constituido por obras humanas que son, al mismo tiempo, causa y efecto de humanidad<sup>64</sup>. A esta idea de la historia y a la convicción de que la historia humana sólo puede ser producto del hombre se debió el rompimiento con cualquier propuesta que apuntara hacia la constitución de un conocimiento histórico rectilíneo de carácter absoluto para promover un conocimiento aproximativo y en permanente cambio en el que no había lugar ni a verdades abstractas, ni a procedimientos deductivos pues el sentido de la historia habría de ser captado a partir del entendimiento práctico y por medio de procedimientos analógico – abductivos.

---

<sup>62</sup> GRASSI, Ernesto. *Humanismo y...* Pág. 95

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> GARIN, Eugenio. *Op. Cit.* Pág. 149



El reconocimiento de la existencia humana como existencia esencialmente histórica, y el reconocimiento de la consecuente necesidad de construirla en medio de los procesos simbólicos de la sociedad propiciaron el desarrollo de la “humanitas” como paradigma que respondía a las aspiraciones de libertad, armonía, racionalidad y voluntad creadora de la época; en la “humanitas” se abría un horizonte de realización personal que encontraba en el nosotros al universal necesario para salvaguardar la dimensión social de la existencia y que hallaba en la voluntad de creación el espacio necesario para la autodeterminación individual deseada. Con tales atributos, y a pesar de ser una propuesta que apuntaba hacia la provisionalidad y el cambio como constantes de la existencia humana, la “humanitas” penetró los diferentes ámbitos del modelo cultural vigente y fue consagrada tanto por ilustrados, como por románticos, como la vocación distintiva de Occidente.

Después de este recorrido a través del pensamiento humanista, llaman la atención algunos puntos que merecen relieve por sus implicaciones con las preocupaciones filosóficas de nuestros días. Por principio, conviene subrayar que la reflexión filosófica que empezó a aparecer en las postrimerías de la edad media con una amplia difusión fuera de las universidades y con notable acogida en las plazas públicas, se abocó a recuperar la dimensión histórico – social de la existencia humana y a delinear, en consecuencia, una temática cívico – política que avanzaba más allá de las ciencias naturales y de su relación con el ámbito religioso. En este espectro temático hunden sus raíces las que después fueron llamadas ciencias humanas y ciencias sociales por cuanto se ocupó tanto de la construcción de la polis, como del individuo. Y no sólo eso, sino que en autores como Salutati, Erasmo y Vico se apostaba a encontrar la explicación de las ciencias mismas en el seno de la lógica social anticipándose a los problemas epistemológicos que más tarde plantearía la sociología del conocimiento.

Por ello, en contraste con la metafísica que de los griegos a la edad media se ocupaba de la verdad como adecuación lógica y de los atributos universales del ser, los humanistas optaron por el reconocimiento del ser en situación y de la verdad como su manifestación o emergencia, y sus preocupaciones filosóficas giraron en torno al cómo, cuándo y en función de qué aparecen y se manifiestan los entes.

Para los filósofos humanistas nada puede existir en abstracto; todo existe en un contexto dentro del cual se incluye al ser humano. De aquí la pluralidad de significados para las cosas de acuerdo con la circunstancia en que se encuentran con el hombre; y de aquí el énfasis en la relación hombre – mundo y la consecuente concepción del primero como un microcosmos y del segundo como un macroántropos.

La aproximación de los humanistas al problema del ser se lleva a cabo desde la perspectiva de la realidad humana, por eso destacan la historicidad como un rasgo esencial de lo existente y apuntan hacia la definición del ser a partir de la misma. La prioridad filosófica del humanismo no es la de dar con la esencia del ser, sino con el conjunto del ser y las circunstancias dentro de las cuales se manifiesta; de ahí su opción por el lenguaje y los paralelismos entre ser y persona. La realidad es la resultante del encuentro entre mundo y natura, y la verdad no es adecuación lógica sino sentido en medio de un contexto.

Develar la razón de ser del lenguaje constituyó para los humanistas el derrotero filosófico a seguir en un momento en el que el formalismo empezaba a ganar terreno dejando de lado la ponderación del impacto que copistas, traductores y críticos habían traído a la filosofía por medio de sus obras: el reconocimiento del carácter fundante del lenguaje y de la dimensión simbólica de cuanto existe. Para estos autores la filosofía no representaba sino el ejercicio que devela la unidad originaria entre logos y pathos que hay en el pensamiento humano y a partir de la cual somos.

Ciertamente, la herencia filosófica de los humanistas tuvo que habérselas con diferentes factores del momento, y ni pudo hacer frente a las embestidas de la Inquisición en Italia, ni logró imponerse a la atracción que empiristas y racionalistas ejercían sobre la Europa del momento. Su Obra pasó a la historia como un conjunto de ideas germinales que hallarían desarrollo en autores como Vico, Gracián, Tesauro, Pellegrini, Novalis, Schlegel, Shaftesbury, Coleridge, y que anticiparon

planteamientos de autores alemanes como Hamann, Herder, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling y Hegel quienes lograron una elaboración sistemática de las mismas<sup>65</sup>.

Es precisamente Vico quien, en el contexto filosófico del siglo XVII, recupera las tesis principales del humanismo para hacer frente a la polarización Descartes – Locke ofreciendo una alternativa filosófica que él mismo consideraba novedosa e intermedia a racionalismo y empirismo. Vico es, en el más estricto sentido del término, un autor humanista que argumenta de cara a la naciente ciencia moderna intentando una alternativa filosófica en busca de un lugar para lo humano sin disolverlo ni en las categorías de la escolástica, ni en las demostraciones de los modernos.

El proyecto filosófico viquiano parte de la negativa a recurrir a una metafísica a priori intentando, en cambio, que su principio del “verum est factum”, en tanto que apelación a la experiencia como sentido, deleve al ser como proceso. De esta manera Vico anula los principios ontológicos de identidad, de no contradicción y del tercero excluido, primando consecuentemente la dimensión histórica de lo existente<sup>66</sup>.

El recurso de Vico al carácter poético del lenguaje, y la importancia concedida al ingenio en la constitución del mundo humano se inscriben en una tradición que parte de los mitos griegos de Anfión y de Orfeo, que pasa por Horacio, Cicerón, y culmina con autores como Leonardo Bruni que sostienen que la facultad básica sobre la que se desarrolla el conocimiento humano es el ingenio puesto que a partir de él se relaciona lo que está separado y se funda la unidad entre lo diverso. Según Vico, lo primero que hacemos cuando conocemos es el acto ingenioso de establecer relaciones de similitud entre el objeto de conocimiento y lo que ya conocemos, pues, como ya señalaba el mismo Aristóteles, “conocemos y creemos lo último sobre la base de lo primero”<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> SPAVENTA, Bertrando. *Opere*. Sansoni, Firenze, 1972. Vol. II, Pág. 547

<sup>66</sup> GRASSI, Ernesto. *Vico y el ...* Pág. 176

<sup>67</sup> ARISTÓTELES. *Analíticos segundos*. Aguilar, Madrid, 1977. 72ª30

El matiz con el cual Vico enriquece la noción de ingenio manejada por los humanistas consiste en apuntar hacia el descubrimiento de aspectos universales de las cosas gracias a los cuales éstas pueden ser relacionadas. Además, avanzando en el desarrollo de la noción de ingenio, el napolitano sostiene que, una vez que éste ha captado las relaciones existentes entre las cosas presentes, les asigna un significado sensorial y emotivo que resulta determinante para su integración al mundo humano. Es en este momento que la razón interviene derivando ideas generales como base para la argumentación y para la crítica<sup>68</sup>. De tal modo que, según este autor, el desarrollo de la realidad humana se lleva a cabo a partir de la posibilidad que ofrece el ingenio de articular metáforas entre los fenómenos que encuentra y las necesidades del ser humano mismo; ya que en la fantasía se da la primera sistematización de lo que se percibe en la experiencia.

Por todo ello, al final de *La ciencia nueva*, Vico sostiene que cuando el ser humano se aleja del ingenio y la fantasía encerrándose en el ámbito exclusivo de la razón, pierde contacto con la realidad concreta de la cual surgen sus problemas prioritarios e inicia un proceso de crisis que, tarde o temprano, tendrá que llevarlo al reencuentro con las cosas y consigo mismo<sup>69</sup>.

A la luz de lo dicho, puede entenderse la función sustantiva del ingenio en la propuesta filosófica viquiana; pues representa la instancia de simbolización por la que el ser humano se integra con la realidad que le circunda y ofrece los elementos básicos para el desarrollo del lenguaje y el conocimiento. De aquí la insistencia del partenopeo por acceder al ejercicio filosófico cultivando la tópica y la retórica antes que la crítica<sup>70</sup>.

Llevando a extremos no explorados la importancia del ingenio, Vico deriva de su funcionamiento la formación de unidades significativas que permiten delimitar la multiplicidad a partir de imágenes que representan lo más impactante de las cosas en un lugar y momento determinados. Estas unidades, denominadas universales fantásticos, operan como totalidades imaginativas de relaciones y semejanzas con

---

<sup>68</sup> VICO, Giambattista. *De antiquissima italorum sapientia*. Angelo Signorelli, Roma, 1969. Pág.

87

<sup>69</sup> VICO, Giambattista. *La scienza nuova*. BUR, Milano, 1998. Pág. 536

<sup>70</sup> VICO, Giambattista. *Il metodo degli studi del tempo nostro*. Vallecchi, Firenze, 1957. Pág. 84

una función paradigmática sobre las percepciones cotidianas de la persona; y su alcance meramente indicativo, que no demostrativo, incide sobre la base emocional a partir de la cual, tanto colectividades, como individuos, conformamos nuestro mundo.

Los universales fantásticos viquianos son la condición de posibilidad de la percepción y, consecuentemente, de la configuración primera del medio en que existimos; por ello, en *La ciencia nueva*, Vico apuesta a la idea de que, como las palabras, los hechos y las cosas nacen juntas, entonces es posible la comprensión no verbal a través de los símbolos.

A partir de los universales fantásticos como imágenes paradigmáticas que determinan la percepción, se desarrolla el sentido común como función gracias a la cual los pueblos comparten principios fundamentales para la integración del sentido de vida y su consecuente afrontamiento. En continuidad con clásicos y escolásticos, Vico concibe al sentido común como una función prerreflexiva y le añade el carácter sociocultural por el cual deviene resultado de los procesos históricos de los pueblos que, de este modo, conforman visiones fundamentales de la vida y la existencia de acuerdo con costumbres, tradiciones, valores, y demás rasgos de identidad individual y colectiva<sup>71</sup>. Visto así, el sentido común permanece en un proceso continuo de paulatino cambio por el que los puntos de relación y referencia entre las cosas, varían de acuerdo a épocas y contextos<sup>72</sup>.

Compartiendo la visión de los humanistas, para Vico esta función fundamental por la que se da la humanización de las cosas constituyendo el mundo se da en relación directa con las diferentes necesidades que motivan la acción humana y es debido a ello que no puede darse por concluida pues se mueve de acuerdo con el curso de los satisfactores que, en colectividad, persigue el individuo.

Naturalmente, el rasgo más humanista de Vico coincide con la importancia que su predecesores concedieron a la palabra como respuesta humana a las cosas y al medio, como simbolización y significación de aquello que representa la oportunidad

---

<sup>71</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 326

<sup>72</sup> VICO, Giambattista. *De antiquissima...* Pág. 101

de satisfacer las necesidades; de aquello que deviene ocasión de dolor o placer, de alegría o de miedo<sup>73</sup>. Vico recoge también el interés humanista por el lenguaje poético, por la retórica, por la filología y opta por el lenguaje como la vía de acceso a la historia, la ciencia propiamente humana. Así es que encuentra en los textos, en la heráldica, en los monumentos, en los hechos, signos que develan el ser de lo humano y el modo de su encuentro.

*La ciencia nueva*, aunque tácitamente, se ocupa de la función de la palabra en la existencia humana, en la sociedad y en la historia, pues es en ella que se devela el aquí y ahora como ubicación fundamental de lo existente. Esta derivación que va de la palabra a la historicidad no se detiene en el hombre; Vico sugiere la concepción del ser como proceso y con ello rompe con la opción escolástica por buscar la manifestación del ser en línea recta, unívoca y epifánica, optando, en cambio, por una búsqueda que, en círculos, va completando de manera aproximativa la develación de la realidad. Por ello al napolitano no le preocupa el problema de la verdad como cuestión central de su reflexión filosófica; se ocupa más de la certeza como manifestación histórica de la realidad en medio de las circunstancias.

La obra de Vico es un largo y detallado intento por definir el espacio originario en que la historia es posible como proceso en donde el ser humano se significa en medio de las cosas al tiempo en que las humaniza. La novedad de la ciencia con que el partenopeo enfrenta al modelo de las ciencias naturales que empezaba a imponerse en su época, es la historicidad entendida como sentido y como estructura de la existencia humana, y, consecuentemente, como estructura de la humanización del mundo natural; este intento por desarrollar una ciencia a partir de la historicidad como estructura fundante había de realizarse a partir de la sociedad y sus procesos<sup>74</sup>.

Como puede apreciarse, los planteamientos filosóficos de Vico son esencialmente humanistas y su originalidad no reside propiamente en la temática, sino en los matices y en la orientación que le permiten argumentar como filósofo que, rebelde ante los atisbos de lo que sería la era moderna, intenta refrendar el lugar de lo

---

<sup>73</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 87

<sup>74</sup> GARIN, Eugenio. *Op. Cit.* Pág. 33

humano en la ciencia. Gracias a ello el napolitano adelantó algunas ideas que hoy, tanto la filosofía hermenéutica, como las ciencias humanas debaten ante el cambio de paradigmas científico – culturales de nuestra época. En las líneas que siguen avanzaremos sobre las tesis viquianas que nos permiten vincular a este autor con la filosofía hermenéutica y sus implicaciones antropológicas.

## CAPÍTULO IV

### La existencia humana como experiencia

*“... el verum est factum supone que lo humano se encuentra en la acción misma y no nada más en la obra concluida. Si las obras o lo hecho nos remiten a lo humano manifiesto, la acción nos vincula a lo humano en proceso; (...) hacer es irse haciendo, es conocerse” (Págs. 147 – 148)*



Nuestra ya prolongada crisis de la modernidad parece la crónica de una muerte anunciada; en el ámbito de la filosofía, uno de los múltiples escenarios de su desenlace, Pascal, Kierkegaard y Nietzsche ya la habían anunciado. La desertificación de la cultura occidental arrasada por los vientos del racionalismo fue advertida en los mismos orígenes del período moderno y la necesidad de modelos de conocimiento alternativos ha sido señalada en diferentes momentos: el romanticismo y la, así llamada, postmodernidad representan, tal vez, las aristas más agudas de los diferentes procesos socioculturales en denuncia del objetivismo logocéntrico del iluminismo.

La hermenéutica misma, en su versión filosófica, no es sino una conjunción de tradiciones en un frente común contra las pretensiones del “método científico” y a favor de modelos de racionalidad capaces de dar cuenta de la intersubjetividad, del símbolo, del arte, la cultura, el lenguaje, el mundo histórico y el psíquico sin provocar las escisiones características de la metafísica moderna.

Las convulsiones laberínticas de la razón estaban ya anunciadas en el mismo dualismo cartesiano y desde aquellos años el juego dialéctico de la filosofía contenía ya en ciernes el antídoto. En paralelo a la línea de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel, se cultivaba una filosofía disidente que se rebelaba frente al nuevo monismo y vislumbraba una salida no menos contundente y revolucionaria que el racionalismo. Como trabajando a la sombra, o sin tener los reflectores de la historia de frente, autores como Vico, Humboldt, Hamann, Herder, inocularon en el curso de la historia intuiciones fundamentales y propicias para la embestida hermenéutica de nuestros días. En las líneas que siguen se ofrece la recuperación de los conceptos centrales del primero de estos autores a fin de hilvanarlas a la argumentación de nuestra tesis.

Evidentemente, hablar de filosofía hermenéutica en Giambattista Vico sería un exceso; en ese entonces, la amplitud sugerente de su obra no podría haber apuntado específicamente en este sentido. Sin embargo, su interlocución abierta y permanente con el cartesianismo y con lo que, ya desde entonces, prometía ser el destino de la filosofía moderna lo llevaron a buscar caminos

para el ejercicio filosófico que, paradójicamente, hoy lo hacen un autor de singular actualidad. Ya que tanto por su contenido, como por su procedimiento se acerca mucho a las preocupaciones emergentes de la filosofía, y de las ciencias humanas y sociales.

*La ciencia nueva* es una obra minuciosa y dilatada, muchas veces sinuosa, de ejercicio filosófico hecho desde la perspectiva de lo que para Vico tendría que ser la filosofía frente al modelo difundido por *El discurso del método*. De esta manera Vico ofrece una obra que, tanto en su contenido como en su forma, entra en interlocución con la filosofía moderna; se ocupa del plexo temático sociedad-historia-ser humano y lo hace montada sobre los rieles de la filosofía y la filología<sup>1</sup>. Deja de lado el tema, entonces en boga, de la razón y cuestiona al método físico-matemático pues la realidad es todo, menos clara y distinta, y su acceso no está en la lógica sino en una racionalidad discursiva.

El desarrollo de la obra se da en un plano dialéctico que recoge y genera conceptos caracterizados por su flexibilidad y su proceso. No se trata de axiomas operando dentro de un silogismo; son hechos, instituciones, palabras en curso que tejen, se entretajan, gestan conocimiento que no es definitivo. Acuciada por el destino de lo humano en medio de la tendencia cultural hacia las ciencias exactas, la obra de Vico parte de los hechos, descubre unidades de sentido, propone tesis y permanece abierta. A pesar de sus supuestos, de la elaboración de estructuras interpretativas y de sus apuestas metafísicas, no llega a cerrarse como un sistema; es un conjunto de alternativas para acceder al conocimiento de lo humano en el que cada una de ellas tiene un desarrollo que, en algún punto, termina por cruzarse con las otras armando de este modo un todo en movimiento, vital, poroso, orgánico. En estricto sentido, un semillero; de ahí la diversidad de los estudios que se le han dedicado<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Conviene aclarar desde ahora que la noción de filología de la que parte Vico no es precisamente la misma del siglo XXI; la manera en la que él usa el término en el contexto del siglo XVII implica algo más que el estudio de las letras. Se refiere a todo aquello que tenga que ver con el lenguaje en una acepción amplia: símbolos, íconos, mitos, monedas, lenguas, etc. De manera que su empeño por articular filosofía y filología tiende a un conocimiento integral de los asuntos humanos.

<sup>2</sup> El Centro de Estudios Viquianos de la ciudad de Nápoles ha recogido publicaciones y líneas de investigación en torno a Vico que lo mismo se centran en la filosofía que en la historia; lo mismo se ocupan de la riqueza filológica de su obra que del potencial que representa para los

De entre las líneas de lectura posibles para acceder a *La ciencia nueva*, se puede destacar un eje conceptual propicio para el cultivo de la filosofía hermenéutica: la noción del “verum est factum” como principio ontoepistemológico, la idea de naturaleza humana como desarrollo antropológico y la noción de lo social como desarrollo político permiten armar un entramado que lo mismo da inteligibilidad a la obra de Vico que establece puntos de contacto con la problemática contemporánea de la filosofía hermenéutica.

En torno a cada uno de estos núcleos temáticos se pueden articular otras categorías que son las que dan movilidad interna al conjunto y facilitan el enlace con la discusión hermenéutica contemporánea. Así por ejemplo, alrededor del concepto de naturaleza humana se integran categorías tales como la de cuerpo, fantasía, lenguaje, libertad, logos, razón; alrededor del “verum est factum” categorías como la de ciencia, comprensión, conocimiento, esencia, historia, imagen, sabiduría, sentido común, significado, universal fantástico, verdad; en torno a la noción de sociedad, categorías como la de autoridad, costumbres, cultura, derecho, escritura, estado, familia, gobierno, lengua, leyes, nación, tradición; y del enlace entre estos campos resultan categorías comunes como metáfora, mito, palabra, poesía, retórica, símbolo, que pertenecen a dos o hasta tres de ellos evidenciando la cohesión interna de la obra y facilitando el flujo natural de uno a otro plano.

Las implicaciones teóricas del entramado conceptual de la obra de Vico conducen casi naturalmente al ámbito de las preocupaciones de la filosofía hermenéutica de nuestros días. El principio ontoepistemológico de la obra viquiana (el “verum est factum”) nos pone de frente a un problema hermenéutico formulado de manera explícita posteriormente, el de la relación entre hechos e interpretaciones y, consecuentemente, al de la relación entre interpretación, interpretandum e intérprete. El paso de la noción clásica de

---

estudios de derecho. En el campo de la filosofía, es igualmente sorprendente el espectro temático y disciplinar con el que se le ha abordado; filosofía de la historia, filosofía de la cultura, filosofía del lenguaje, filosofía del derecho, estética, historia de las ideas y antropología filosófica pueden ser cultivadas desde su obra a partir de enfoques diversos y, en ocasiones, opuestos: idealismo, historicismo, vitalismo, marxismo, se hallan representados en el acervo biblio – hemerográfico de dicho instituto dando testimonio de la riqueza y complejidad del autor.

naturaleza humana a un concepto mucho más complejo en el que entran lo social y lo lingüístico nos remite a un planteamiento abierto como el de nuestros días que prefiere hablar de condición humana. Y la manera en que se aborda lo social desde el punto de vista decisivo del lenguaje y lo simbólico nos introduce en el quehacer filosófico contemporáneo en torno a la cultura. De tal forma que el desarrollo de una filosofía del ser humano en perspectiva hermenéutica se vea favorecido en un plano argumentativo en el que el sentido aparece como lo más específico de la existencia humana y la experiencia es el principio ontogenético y filogenético de la misma. Experiencia que resulta ser entonces el elemento vinculante entre el sí mismo y lo otro, entre cosa y lenguaje, entre naturaleza y cultura; elemento que aparece como lo dado y lo adquirido, como lo que es y lo que se interpreta. La relación dialéctica entre todos estos conceptos: "verum est factum", experiencia, lenguaje, interpretación, sentido, cultura, símbolo, ofrece la posibilidad de aprovechar la obra de Vico para una filosofía del ser humano. Tal es el propósito de este punto en nuestro recorrido.

Evidentemente, no se pretende, ni hay lugar para una exposición que cubra toda la estructura conceptual de la obra viquiana en esta tesis pues tal empeño no sólo implicaría desarrollos filosóficos, sino aún de filología, historia, estética, derecho, antropología cultural y teología. En el apartado que sigue nos dedicaremos solamente al tratamiento de los elementos generales de dicha obra que contribuyan a la comprensión y explicitación de la tensión dinámica que en Vico se sostiene entre el ser humano y la cultura mediados a través del lenguaje; en cada uno de los extremos de este plano dialéctico se da una implicación causal recíproca que evoca lo que, desde Gadamer, se llama el círculo hermenéutico y es punto cardinal de esta pesquisa.

## **1. El planteamiento viquiano de lo humano como problema filosófico**

En el marco de la filosofía del siglo XVII la obra de Giambattista Vico se pierde en la marginalidad de cuanto no comulga con el debate entre racionalistas y

empiristas; esta marginalidad será justamente su virtud y defecto, y, como quiera que sea, nuestro punto de partida<sup>3</sup>.

Con Descartes o contra él; tales parece que fueron las alternativas del horizonte filosófico al que hemos hecho referencia. La apertura del mundo teocrático medioeval a una perspectiva dominada por la ciencia obligaba a los filósofos a centrarse en un trabajo comprometido con la fundamentación de la misma. De manera que el pensamiento de Vico no se pueda entender fuera de este contexto, sin embargo su abordaje de la temática de moda fue tan contrastante que, efectivamente, apenas si logró ser atendido por sus contemporáneos.

La obra de Vico es, en conjunto, una respuesta a la pretensión cartesiana de fundar toda ciencia a partir del acto puro de la razón; pues, para él, el “cogito ergo sum” es solamente un acto de conciencia, y el paso de ahí a la verdad científica queda injustificado. Por otra parte, la división entre “res cogitans” y “res extensa” no puede sino conducir a una fragmentación del conocimiento. Ante la proclividad moderna por la ciencia, Vico se detiene a preguntarse qué es lo que se puede conocer y cómo, procurando la consecución de un conocimiento integral<sup>4</sup>.

Se puede decir que, ante el anhelo de los modernos por fundamentar la ciencia de manera definitiva, rigurosa y matemática, una de las aportaciones más relevantes de Vico a la filosofía es el señalamiento del carácter histórico y

---

<sup>3</sup> Una lectura propedéutica a la obra de Vico podría hacerse desde diferentes flancos; así por ejemplo: Benedetto Croce desde la perspectiva del idealismo hegeliano, Isaiah Berlin desde la óptica de la historia de las ideas, Karl-Otto Apel desde la teoría crítica, Fausto Nicolini desde el historicismo, y así una larga lista que, pasando por Pietro Piovani, Paolo Rossi, Enrico Nuzzo, Paolo Cristofolini, Giuseppe Cacciatore, Vittorio Hösle, José Manuel Sevilla, etc., matizaría uno u otro aspecto del sugerente espectro temático desarrollado por el autor napolitano. En este momento basta con esbozar las vertientes filosóficas de las que se nutre y en las que deriva: Platón, Tácito, Bacon y Grocio pueden ser considerados como sus autores base; Campanella, Ficino, Purfendorf, Selden, Bodin, Hobbes, Descartes, Leclercq, Aulisio y Di Capua como algunos de sus interlocutores; finalmente, Boturini, Genovesi, Hamann, Herder, Goethe, Wolf, Neibhur, De Sanctis, Gentile, Michelet, Donoso Cortés, Comte, Marx, Gramsci, Trotsky, Coleridge, Joyce, Bekett, Windelband, Collingwood, Cassirer, Horkheimer, Auerbach, Sorokin, Gadamer y Habermas, como algunos de los autores que registran noticia, lectura o influencia de la obra filosófica que nos ocupa.

<sup>4</sup> Su obra del 1708 titulada *Il metodo degli studi del tempo nostro* se dedica, esencialmente, a estos problemas.

temporal de la razón. Su conjugación de logos y temporalidad como dos elementos sustantivos en el decurso de la ciencia y la cultura dio a la reflexión filosófica una novedad hasta entonces pocas veces explorada en occidente; y será, a la postre, la vertiente por la que derive la propuesta que estamos integrando<sup>5</sup>.

Con la inserción de lo histórico y cultural al centro de la reflexión filosófica Vico no sólo acota las pretensiones de la razón fundante y autoconstituyente, sino que además da lugar a la distinción de objetos de conocimiento de la ciencia y de sus respectivos métodos de estudio; de esta manera hace explícita la diferencia entre ciencias naturales y ciencias humanas que siglos más tarde habría de consagrar Wilhelm Dilthey para cultivo especial de la filosofía alemana durante los siglos XIX y XX<sup>6</sup>.

Así, no resulta aventurado decir que la obra de Vico es un dilatado y detallado esfuerzo por plantear lo humano como problema y criterio del quehacer filosófico. En *La ciencia nueva*, es notable la manera en que conjuga los elementos irracionales que integran la cultura para acercarse así a la naturaleza humana; lo cual logra ampliando los alcances del análisis de lenguajes formales discursivos al aplicarlos a los elementos culturales de la sociedad<sup>7</sup>. En el fondo, el trabajo del filósofo de Nápoles apunta de manera indirecta e implícita hacia el reconocimiento de la intersubjetividad como base de la vida social y como esencia de la existencia humana pues, sin intersubjetividad no habría ni sociedad, ni historia, ni cultura<sup>8</sup>.

Movido por una preocupación permanente por lo humano, desde sus primeros textos Vico señalará la virtud y los riesgos implícitos en la concepción moderna de la ciencia. De esta manera, si bien reconoce la legitimidad de la búsqueda de la verdad contra toda clase de tradiciones y prejuicios, también advierte que

---

<sup>5</sup> GIOVANNI, Biagio de. "L'anticartesianismo di Vico", en *Divenire della ragione moderna: Cartesio, Spinoza, Vico* Pág. 138

<sup>6</sup> BERLIN, Isaiah. *Le idee filosofiche di G. B. Vico*. La nuova Italia, Roma, 1980. Págs. 166 - 167

<sup>7</sup> CACCIATORE, Giuseppe. "Vico e Dilthey" en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (1987). Págs. 60 - 61

<sup>8</sup> HOSLE, Vittorio. *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*. Pág. 35

tal pretensión ha de desembocar en un reduccionismo pues la opción por la verdad implica la exclusión de lo verosímil como certeza cotidiana y fuente de conocimiento. En ello también van de por medio la segregación de los sentidos del proceso de conocimiento y el sometimiento de las diferentes imágenes que registra el cuerpo al primado del concepto<sup>9</sup>. Tales notas, como rasgos distintivos del conocimiento científico, no podrían conducir sino al olvido de lo humano o, en el mejor de los casos, a un estudio inapropiado del mismo.

Desde esta misma perspectiva volcada sobre lo humano, Vico reconoce la necesidad de rigor en el conocimiento científico y comparte los empeños del momento por lograrlo. Acepta que sólo puede ser considerado como ciencia aquel conocimiento capaz de dar cuenta del origen de las cosas; es decir, aquel conocimiento que entiende las causas de las cosas y la manera en que se interrelacionan dando lugar a la realidad que es objeto de estudio<sup>10</sup>. Comparte, asimismo, que las ciencias de las que puede afirmarse con mayor propiedad que sean tal son la geometría y las matemáticas<sup>11</sup>, pero, precisamente por estos planteamientos, se rebela contra la pretensión de que todo conocimiento deba seguir los mismos criterios. Pues si es cierto que hay que conocer las cosas por sus causas, si hay que derivar un planteamiento ontogenético de cuanto sea objeto de conocimiento entonces el método físico – matemático no es el que corresponde a la realidad de la existencia humana.

En *La ciencia nueva*, el filósofo partenopeo<sup>12</sup> se empeña por mostrar que el conocimiento de lo humano ha de evitar abstracciones y generalizaciones acentuando, en cambio, la diversidad, lo individual, lo concreto del devenir histórico ya que, de esta manera, se estará haciendo ciencia precisamente a partir de las causas de lo que se estudia. Para tal propósito el recurso metodológico es el de la conjunción de la filosofía y la filología, pues mientras la primera es ciencia de lo verdadero, la segunda es ciencia de lo verosímil; mientras una ha de desempeñar un papel normativo en la formulación de los

---

<sup>9</sup> VICO, Giambattista. *Il metodo...* Págs. 28 - 34

<sup>10</sup> VICO. *De antiquissima...* Págs. 54 - 55

<sup>11</sup> *Ibidem* Pág. 82

<sup>12</sup> Gentilicio italiano que se aplica a quienes han nacido en la ciudad de Nápoles.

universales del conocimiento, la otra ha de jugar un papel verificativo para la recuperación y formulación de los particulares<sup>13</sup>.

*La ciencia nueva* parte del reconocimiento de una tendencia natural hacia la conservación de la especie a través de ciertos acuerdos de orden social que están por encima de la diversidad de costumbres y prácticas de los pueblos; dichos acuerdos representan una manera común de formular la experiencia humana y ofrecen pistas para su conocimiento<sup>14</sup>. De aquí que en este empeño no se pueda prescindir de lo circunstancial y se deba ir integrando un corpus mediante un procedimiento inductivo que conduzca a la adquisición de verdades particulares sin precipitar generalizaciones<sup>15</sup>.

El hilo conductor de esta obra se encuentra en la derivación del argumento del conocimiento por causalidad esgrimido en 1710 en el *De antiquissima italorum sapientia*, hacia su última versión consecuente que sostiene que la verdad es lo hecho<sup>16</sup>; pues lo hecho es reconstruible, y entonces cognoscible, por medio de sus causas. Este principio viquiano del “verum est factum” desempeñará en su obra señera una triple función: ontológica, epistemológica y metodológica pues las verdades para Vico surgen, operan y se confirman en los hechos conformando una red de principios particulares interdependientes por la cual es factible articular el conocimiento de lo particular y de lo universal.

Dicho lo anterior, se confirma la importancia de la circunstancia y de la mente del ser humano para acceder a su conocimiento científico; ya que en la primera se recogen el momento, el lugar y el modo en el cual las cosas nacen, y en la segunda se captan las ideas y las mociones de donde se originan. Puesto que para Vico el mundo propiamente humano es el histórico, entonces la preocupación por su conocimiento científico exige internarse en sus orígenes a través de una metafísica de la mente o historia de las ideas<sup>17</sup> que ayude a develar el proceso de formación del concepto mismo de lo humano. El trabajo

---

<sup>13</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 178

<sup>14</sup> *Ibidem* Págs. 185 y 242

<sup>15</sup> VICO. *Il metodo...* Pág. 58

<sup>16</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 245

<sup>17</sup> *Ibidem* Págs. 243 - 245



metodológico desplegado a lo largo de *La ciencia nueva* es de carácter crítico, genético y diacrónico.

Otro aspecto relevante del excursus viquiano en busca de una ciencia de lo humano, lo constituye precisamente su respuesta a las dificultades que el reconocimiento del mundo histórico presenta. Toda vez que la verdad es lo hecho y que, consecuentemente, la verdad sobre lo humano se encuentra en la historia queda por delante el reto de encontrar la manera de acceder a la misma. En este punto Vico es enfático en el señalamiento de que cualquier costumbre, ley u obra de arte es expresión y elemento de una concepción del mundo y de la vida; por lo tanto, cualquiera de estos elementos queda abierto para hacer comprensible la existencia humana cuya clave de acceso es el lenguaje. De tal modo que los elementos socioculturales de los pueblos deban ser interpretados a fin de que se esclarezca su sentido y sea develado el ser humano.

Con la tercera edición de *La ciencia nueva* Vico da un paso decisivo: concluye que la historia es una dimensión de la realidad tan susceptible de ciencia como el mundo de las cosas o el de las ideas, y reconstruible por causas al modo de la geometría y las matemáticas pues toda ella es una creación humana<sup>18</sup>; sólo que esta realidad está construida por acontecimientos, motivos, instituciones, propósitos, mitos, necesidades e intereses y requiere de principios gnoseológicos y de procedimiento adecuados a este tipo de materias. En última instancia el conocimiento histórico es fruto de la comprensión de mentalidades puestas en relación; es el estudio de las interconexiones operantes entre el pensamiento y la acción en el devenir humano<sup>19</sup> a través del lenguaje. Se puede decir que una vez librada la batalla con el racionalismo cartesiano Vico se vale de *La ciencia nueva* para avanzar en el conocimiento de lo humano accediendo al lenguaje mediante una práctica interpretativa que se desprende

---

<sup>18</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 23.

A este respecto resulta igualmente ilustrativa la opinión de Isaiah Berlin en la obra citada, página 42

<sup>19</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 136

del tácito reconocimiento de una naturaleza humana caracterizada por la búsqueda de sentido<sup>20</sup>.

En vista de que la materia prima de la historia son los acontecimientos; ella puede ofrecer una perspectiva causal de un grupo humano en un momento dado gracias a los principios de procedimiento presentes en los hechos. Se trata de la comprensión de procesos diacrónicos por el reconocimiento de todos los factores que en un corte sincrónico determinan las inercias sociales; de esta manera, es comprensible el devenir de los pueblos sin incurrir ni en el simplismo de los ciclos, ni en la tentación de una concepción de la historia como una realidad siempre progresiva<sup>21</sup>.

En esta primera aproximación a la riqueza antropológica que ofrece Vico a la filosofía, resulta asimismo significativo el señalamiento del egoísmo como fuerza motora de la historia; él afirma que al interior de cada una de las etapas en que ésta se encuentra dividida en *La ciencia nueva* se da siempre una confrontación de intereses de grupos que va abriendo lugar a nuevos derroteros, nuevas configuraciones sociales, nuevas mentalidades, etc. Este es, por otra parte, el punto en el que Carlos Marx recupera la obra viquiana para el desarrollo de su tesis de la lucha de clases<sup>22</sup>.

Como estudioso y revolucionario de la ciencia de la historia, Vico arriesgará todavía una idea más a través de su obra: el conocimiento del mundo histórico no ha de lograrse si no es a partir del colectivo y no tiene sentido sino para el mismo; el conocimiento de la historia es un conocimiento colectivo en el que los pueblos cobran conciencia de su propio proceso y se autorecrean por la comprensión de sí mismos descubriendo nuevas posibilidades de ser<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Ibidem Págs. 68 - 69

<sup>21</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 12

Por otra parte, conviene puntualizar que la tan difundida teoría del "corsi y recorsi" de la historia es una simplificación equivocada de la propuesta viquiana que, en realidad, nada tiene que ver con concepciones mecanicistas y/o deterministas de lo humano. Una lectura de *La scienza nuova* que persiga ex profeso el esclarecimiento del tema revelaría la complejidad y el dinamismo del concepto de historia del napolitano.

<sup>22</sup> En este punto es de particular provecho la lectura de Giorgio Tagliacozzo, *Vico y Marx, afinidades y contrastes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

<sup>23</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Págs. 108 - 112

Como puede apreciarse, al fondo de la postulación viquiana del ámbito histórico como un ámbito susceptible de ciencia; al fondo de la sustentación de la posibilidad de conocer la experiencia de otros, se encuentra la tesis de que hay una comunidad de experiencias de lo humano, de que la intersubjetividad es una dimensión de nuestra existencia y de que, consecuentemente, es accesible al entendimiento. Vico desarrolla su obra cotejando diferentes períodos de la historia a partir de la comprensión como vehículo de conocimiento entre los seres humanos<sup>24</sup> y, de esta manera, hace un aporte filosófico significativo que requiere relieve en algunos aspectos.

En medio del debate moderno en torno a la razón y la ciencia Vico incursiona en un terreno no precisamente demostrable matemáticamente pero real: el del razonamiento analógico como vía de conocimiento válido. De esta manera aparece la comprensión como proceso cognoscitivo de interrelación de experiencias y procesos culturales para acceder al otro<sup>25</sup>. La comprensión participa de la capacidad imaginativa de la persona que apela a la propia experiencia para asimilar la ajena integrando referentes comunes susceptibles de ser verificados en la experiencia comunicativa; de esta manera, nos encontramos ante un tipo de conocimiento que está a medio camino entre los procesos deductivos de las matemáticas y las ciencias abstractas, y los procesos inductivos de la química y las ciencias naturales<sup>26</sup>.

Conviene subrayar que la comprensión como proceso de conocimiento implica siempre elementos de carácter biográfico y vivencial que relacionan a individuos, grupos o pueblos; se trata de un procedimiento de aproximación a lo ajeno pero a partir de lo propio ya que “podemos comprender sólo aquello que es potencialmente nuestro; aquello que somos o que podemos llegar a ser”<sup>27</sup> precisamente porque, de alguna manera, ya lo hemos sido. Una vez más, al fondo de la postulación de la comprensión como el procedimiento cognoscitivo adecuado a las ciencias humanas, subyace la idea de una comunidad de lo

---

<sup>24</sup> *Idem*. Págs. 47 y 118

<sup>25</sup> CACCIATORE, Giuseppe. *Op. Cit.* Pág. 44

<sup>26</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 48

<sup>27</sup> *Ibidem* Pág. 132

humano que se manifiesta en cada uno y hace de la experiencia algo compatible, social y comunicable.

De esta manera, gracias a un trabajo filosófico de treinta años Vico pasa del debate contra el racionalismo cartesiano y sus pretensiones por aparecer como el paradigma científico, a la postulación de diversos ámbitos de conocimiento entre los que destaca el de lo humano con sus características específicas. La última edición de *La ciencia nueva* es un ejercicio filosófico en el que pone a prueba el conjunto de sus tesis e integra una propuesta argumentativa teniendo al principio del “verum est factum”, a la historia y al lenguaje como ejes.

Una vez ofrecida esta visión conjunta de los recursos y la dinámica de la obra que nos ocupa, el siguiente apartado será ocasión de un análisis más específico de las cuestiones relativas a una filosofía del ser humano desde este autor y en perspectiva hermenéutica.

## **2. La experiencia como sentido**

No sería excesivo en modo alguno afirmar que una de las ideas más seductoras de la obra de Vico es la del “verum est factum”; la irrupción de la experiencia o del hacer humano en el ámbito de la filosofía es algo pocas veces visto en el Occidente tan inclinado al control, a la sujeción, a la disección analítica tendiente a la apropiación de las cosas. De manera que el ejercicio filosófico en torno a la acción y a través de la acción, si bien puede resultar complejo, es asimismo útil e interesante. En el presente apartado el vértice argumentativo es precisamente dicho principio, del cual derivaremos algunas consecuencias ajustadas a la obra viquiana y a la filosofía hermenéutica. Empezaremos por contextualizar el concepto, enseguida perfilaremos sus aspectos epistemológicos y, finalmente, derivaremos hacia los rasgos antropológicos del mismo.

Hay que señalar que, desde luego, el “verum est factum” no es ninguna novedad en el horizonte filosófico en el que Vico se mueve. La formulación tiene evidentes raíces de inspiración cristiana y atraviesa el medioevo para hacerse presente en el neoplatonismo renacentista. De Agustín a Hobbes puede rastrearse su huella pasando por Cicerón, Séneca, Filón Hebreo, Tomás de Aquino, Escoto, Ockham, Ficino, Nicolás de Cusa, Campanella, Cardano, Bacon y Gassendi<sup>28</sup>. No obstante, la incorporación del término en Vico resulta relevante tanto por su manejo como por las consecuencias.

En el *De antiquissima italorum sapientia* el “verum est factum” aparece como criterio de verdad y modelo de procedimiento en la búsqueda de la misma; no se refiere todavía al operar o hacer humano sino al proceso de reconstrucción intelectual del objeto de conocimiento a partir de sus causas<sup>29</sup>. Se refiere a aquellos procesos de conocimiento en los cuales el sujeto cognoscente ha producido sus objetos de conocimiento de manera tal que le resulta factible dar cuenta de las causas de los mismos; en este sentido las ciencias que coinciden a cabalidad con la propuesta son la geometría y las matemáticas, como ya se había apuntado<sup>30</sup>. Si lo verdadero es aquello que se hace, entonces el conocimiento es una recreación de los objetos pero a través de las causas que les dieron origen<sup>31</sup>: “demostrar una verdad a través de sus causas es lo mismo que hacerla”<sup>32</sup>. La verdad y lo hecho se convierten entre sí<sup>33</sup>.

En el momento del *De antiquissima* el debate con Descartes ocupa por completo el horizonte argumentativo viquiano que pretende evidenciar el error presente en la intención de someter la física a los principios de la geometría, pues mientras en ésta, efectivamente, verum et factum convertuntur, en el campo de la física y de las ciencias naturales no es posible. Y esto debido a

---

<sup>28</sup> APEL, Karl-Otto. *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*. Il Mulino, Bologna, 1975. Págs. 412 - 414

Resultan igualmente provechosas las lecturas de: MONDOLFO, Rodolfo. *Verum factum desde antes de Vico hasta Marx*. Siglo veintiuno, Buenos Aires, 1980, y SEVILLA FERNANDEZ, José Manuel. *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988. Págs. 64 y ss.

<sup>29</sup> VICO. *De antiquissima...* Págs. 26 - 29

<sup>30</sup> *Ibidem* Pág. 31

<sup>31</sup> *Ibidem* Págs. 80 - 81

<sup>32</sup> *Ibidem* Pág. 144

<sup>33</sup> *Ibidem* Pág. 53

que los objetos de estudio de estas ciencias no son del todo reconstruibles a través de sus causas; ya que tal empresa queda fuera de los alcances del ser humano. Con todo, al fondo de esta argumentación enderezada contra Descartes hay ideas explosivas en ciernes que se revelarán con todo su potencial en *La ciencia nueva* dando al “verum est factum” peso propio al margen de la discusión racionalista.

Empecemos por la exploración de las diferentes implicaciones de carácter epistemológico contenidas en este principio. Visto detenidamente, el “verum est factum” significa que actuar es conocer; la acción supone cierto conocimiento que puede hacerse explícito al momento de reflexionar sobre lo hecho. Y, por otra parte, lo mismo que la acción implica conocimiento, el conocimiento también supone acción; el conocimiento es una obra, un producto del entendimiento humano que no es pasivo, sino agente.

En la última parte del *De antiquissima italorum sapientia* Vico siembra una pista más que ha de encontrarse posteriormente aprovechada con toda su fuerza en *La ciencia nueva*. En este caso la modalidad del principio es la siguiente: “verum y factum se identifican con verbum”<sup>34</sup>, lo cual quiere decir que lo verdadero y lo hecho son verbo, son logos. Fueron necesarios varios años para que la reacción de Vico frente al método propuesto por Descartes llegara hasta sus últimas consecuencias: en *La ciencia nueva* el “verum est factum” no sólo es vehículo para validar una distinción de métodos científicos de acuerdo con las distintas materias, sino argumento para hacer del mundo de la historia objeto de ciencia. Pues si sólo es científico el conocimiento que procede por causas, y la verdad es lo hecho, entonces, junto a la geometría y las matemáticas, la historia cumple completamente los requisitos para ser considerada un conocimiento verdadero, ya que, como aquéllas, es obra de los seres humanos y puede ser conocida desde sus causas. El logos en Vico deja de ser solamente razón y recupera su carácter de verbo, acción, palabra e historia<sup>35</sup>. Las últimas páginas de la obra de 1710 anticipaban la apuesta de la

---

<sup>34</sup> *Ibidem* Pág. 141

<sup>35</sup> AGRIMI, Mario. “Et factum et verum cum verbo convertuntur”, en *Vico und die Zeichen*. Pág. 124

obra señera del 1744 en la que “verum est factum” vincula verdad, acción y palabra; es decir: conocimiento, verbo y experiencia humana<sup>36</sup>.

El “verum est factum” enfatiza una vertiente activa del conocimiento, pero, sobre todo, abre una vertiente cognitiva de la acción; por él, la presencia humana en el mundo aparece como la forma creadora de ser, como la manera de interactuar con las cosas gestando formas de estar en el mundo<sup>37</sup>. En el fondo de este principio subyace la idea de que se es con lo que se conoce y de que lo conocido se integra a quien conoce. Se trata de una aproximación etimológica a la voz latina cognoscere donde “co” significa acompañamiento y “gnoscer”, ciencia; ser conociendo y conocer siendo<sup>38</sup>. De tal manera que se pueda decir que “el hombre se conoce y reconoce a través de su hacer que es también su hacerse<sup>39</sup>”.

En consecuencia con lo anterior, puede decirse que desde el *De antiquissima* hasta *La ciencia nueva*, el principio del “verum est factum” sigue un proceso evolutivo que pasa del plano metafísico de fundamentación de las ciencias al plano antropológico de caracterización de lo humano; si en la primera de estas obras Vico sustituye la unidad y el punto como principios de unión física y metafísica del cosmos por el hacer como principio activo, en la segunda serán la esencia y la naturaleza humanas quienes resulten accesibles a través del mismo. En la obra viquiana el “verum est factum” es un principio filosófico planteado en una múltiple perspectiva: metafísica, física, social y política<sup>40</sup>.

Esta derivación histórica y sociocultural del principio en cuestión desemboca en el estudio de las costumbres, el arte, la religión, el derecho, etc., como aspectos y puertas de acceso a lo humano pues sólo puede llegarse a su conocimiento a través de sus obras: “verum est factum”.

---

<sup>36</sup> *Ibidem* Pág. 125

<sup>37</sup> GIOVANNI, Biagio de. “Fare e factum nel De antiquissima”, en *Quaderni contemporanei*. Pág. 29

<sup>38</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 36

<sup>39</sup> MONDOLFO, Rodolfo. *Op. Cit.* Pág. 86

<sup>40</sup> GIOVANNI, Biagio de. *Op. Cit.* Págs. 11 y 22

De esta manera, el filósofo de Nápoles pasa a la historia como uno de los pioneros de las ciencias humanas o del espíritu; reclama para el estudio de lo humano un tratamiento aparte reconociendo la peculiaridad de su materia y desarrolla su propuesta en *La ciencia nueva*, en donde muestra de diversas maneras que el objeto específico del conocimiento factual del ser humano es precisamente la humanidad misma puesta en circunstancia y expresada de manera estética, política, religiosa, etc.; pues sin la posibilidad de apelación a la comunidad humana no habría ni cultura, ni ciencia, ni historia<sup>41</sup>.

Resulta entonces que, en visión retrospectiva, lo que fuera un ejercicio argumentativo contra la filosofía de moda en Europa se convierte en la base ontoepistemológica desde la cual se proyecta la obra de Vico. El ser es y las cosas existen pero adquieren sentido dentro del mundo histórico en relación con el ser humano; las ideas y las palabras nacen junto con las cosas<sup>42</sup>. De tal modo que dentro del mismo plano convergen lo ontológico y lo epistemológico pues la verdad no puede ser vista como una idea sino como un hecho, un acontecimiento; la verdad surge con la cosa en el encuentro humano. De ahí que no se pueda conocer propiamente sino aquello que se ha hecho<sup>43</sup>.

Los pasos dados en el orden de ideas precedente conducen, inevitablemente, a otras consecuencias. Dicho lo anterior, se sigue un compromiso que no tiene reversa: no hay verdad que no tenga su historia. La verdad nace en un contexto integrado por una serie de factores que desempeñan un papel gnoseológico y entre los cuales la necesidad humana resulta decisiva; la verdad es histórica y responde a necesidades e intereses<sup>44</sup>. La verdad no se descubre; se crea, es una síntesis<sup>45</sup> y por ello no es una adecuación formal entre idea y cosa, sino relación y coincidencia de origen entre la cosa, la palabra y la idea<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> CRISTOFOLINI, Paolo. *La scienza nuova di Vico*. La nuova Italia scientifica, Roma, 1995. Pág. 64

<sup>42</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 436

<sup>43</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 64

<sup>44</sup> SEVILLA FERNANDEZ, J. M. *Op. Cit.* Pág. 49

<sup>45</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 138

<sup>46</sup> CRISTOFOLINI, P. *Op. Cit.* Págs. 118 - 120



La apuesta ontoepistemológica viquiana desemboca, consecuentemente, en una postura que exige a la ciencia una medida contrastante con las perspectivas que tenía de sí misma la naciente ciencia moderna; no puede haber una ciencia absoluta, todo conocimiento ha de responder a una circunstancia en la cual y para la cual adquiere sentido. Lo que es más: el único criterio de verdad que debería seguirse para el desarrollo del conocimiento científico es el de dar con la naturaleza de las cosas; es decir, encontrar sus principios, sus causas, su nacimiento<sup>47</sup>. Desde esta tesitura, el desarrollo de la ciencia se convierte en un proceso que debería incluir el autoconocimiento de la ciencia misma.

Así pues, la noción de verdad que se desprende del “verum est factum” disiente del acto mental fundante del racionalismo pero no sólo eso, arriesga más allá y recupera lo verosímil como su constitutivo. La verdad está en los hechos, en la experiencia cotidiana, en lo aún no formulado como teoría, en lo verosímil<sup>48</sup> que, aún cuando no tenga la precisión de lo geométrico – matemático, se encuentra a la base de la vida cotidiana como criterio de acción, de discernimiento y de conocimiento.

Si bien lo verosímil aún no forma parte de la teoría científica, tampoco es algo falso<sup>49</sup>; se podría decir que es una experiencia de la verdad, o, mejor aún, que es una verdad particular, un conocimiento de carácter prerreflexivo que es verdadero en cuanto parte de lo hecho y permanece susceptible de ciencia<sup>50</sup>. Lo verosímil es un conocimiento de lo particular, de lo diverso y lo complejo; y está abierto a la posibilidad de convertirse en conocimiento de lo general y lo idéntico en cuanto derive en principios procedentes por causas. Este conocimiento es tan importante como cotidiano, y tan relativo como las circunstancias; en él el ejercicio cognitivo del ser humano es interpretativo y fronético, y no puede arribar al nivel de la verdad científica si no es por su

---

<sup>47</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 65

<sup>48</sup> MODICA, Giuseppe. “Umanesimo e corporeità in Vico” en *Vico: poesia, logica, religione*. Pág. 356

<sup>49</sup> VICO. *Il metodo...* Pág. 34

<sup>50</sup> PATELLA, Giuseppe. *Senso, corpo e poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*. Guerini, Milano, 1995. Págs. 38, 46 - 47

apertura a la comunicación y la intersubjetividad pues, entre otros distintivos, la ciencia no es sino un conocimiento universal y colectivo.

Como se puede apreciar a través de lo expuesto, la postura de Vico frente al problema del conocimiento no comulga ni con racionalistas, ni con empiristas; sus planteamientos de carácter epistemológico se adentran por caminos que sólo años más tarde hallarían un lugar más cómodo en la filosofía. A medio camino entre la aprehensión de esencias y la pasiva recepción de las mismas, el autor partenopeo afirma el conocimiento como una construcción; el mundo natural o de las cosas en sí no es accesible de manera absoluta o total al ser humano, éste sólo conoce por cuanto participa su existencia dando lugar entonces al mundo histórico. De manera que lo que el ser humano capta como el ser de las cosas sea, en alguna medida, creación suya<sup>51</sup>. El entendimiento humano no es un mero recipiente, no es factor pasivo en el conocimiento; es una facultad que actúa y opera aportando lo suyo a la construcción de la realidad.

Respecto a esta facultad del entendimiento habría que decir, por principio, que si bien Vico se apega a los pronunciamentos de la filosofía aristotélica – tomista<sup>52</sup>, sus planteamientos van más allá; pues mucho antes de que la psicología de la gestalt explorara el proceso de la percepción, en el *De antiquissima* él ya sostenía el carácter activo de los sentidos en la selección de las sensaciones y en la configuración de lo percibido. La memoria, la fantasía y el ingenio aparecen como facultades y factores sensitivos que intervienen activamente en la elaboración del conocimiento<sup>53</sup> estableciendo una relación íntima e indisoluble con la mente.

Por lo demás, no parece necesario detallar el planteamiento viquiano del proceso de conocimiento; la secuencia de la percepción, el juicio y el raciocinio, comúnmente aceptada en aquella época, es también asumida por este

---

<sup>51</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 122

<sup>52</sup> La aceptación del entendimiento agente y de la indisoluble participación de cuerpo y razón en el proceso de conocimiento pueden documentarse ampliamente tanto en el *De antiquissima italorum sapientia* (Págs. 40, 70, 123 y ss.) como en la última edición de *La scienza nuova* (Págs. 176 y 196 entre otras).

<sup>53</sup> *Ibidem*

filósofo<sup>54</sup>. Sin embargo, hay detalles que vale subrayar por la perspectiva que ofrecen a nuestra tesis. En la parte correspondiente a la exposición de los principios que dan asiento a su obra principal, llama nuestra atención sobre la tendencia de la mente humana a uniformar, a establecer patrones de regularidad y correspondencia entre cosas que no necesariamente están relacionadas entre sí<sup>55</sup>. El autor explica que el conocimiento se amplía gracias a la inevitable asimilación de lo extraño a partir de lo familiar o conocido<sup>56</sup>; las derivaciones analógicas son un movimiento natural del entendimiento que, de esta manera, puede seguir procesos inductivos o deductivos, pero siempre recurriendo a nociones ejemplares que permiten ir integrando unidades de sentido<sup>57</sup>.

Mención aparte merece la vertiente social de la concepción viquiana del conocimiento; pues si éste es una síntesis no lo es solamente por la participación conjunta del ser humano y las cosas, de la mente y del cuerpo, sino también del individuo y la sociedad. Las personas tienden a entender las cosas de acuerdo con las instituciones, las leyes y las costumbres de la sociedad en que viven<sup>58</sup>; el conjunto social representa para el individuo un horizonte significativo, un sentido común sobre el cual, inevitablemente, se arman tanto el conocimiento, como la ciencia<sup>59</sup>. No hay verdad que no tenga su historia y su contexto.

Vico enfatiza la dimensión temporal del conocimiento y ve en cada una de las diferentes etapas de la historia una mentalidad, una manera de captar y de entender la realidad<sup>60</sup>, un complejo histórico y sociocultural en el que el ser humano se entiende a sí mismo, entiende las cosas y las concibe de manera científica<sup>61</sup>.

---

<sup>54</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 40

<sup>55</sup> *Ibidem* Pág. 196

<sup>56</sup> *Ibidem* Pág. 174

<sup>57</sup> *Ibidem* Pág. 197

<sup>58</sup> *Ibidem* Pág. 558

<sup>59</sup> *Ibidem* Pág. 178

<sup>60</sup> *Ibidem* Pág. 199

<sup>61</sup> SIGNORE, Mario. "Sensus communis e fonti retoriche e fantastiche in G. B. Vico per la comprensione dell'agire umano" en *Vico e il pensiero contemporaneo*. Pág. 215

Los párrafos precedentes recogen a detalle la evolución del “verum est factum” a través de los años que separan al *De antiquissima* de *La ciencia nueva*; lo que, en 1710, iniciara siendo un argumento de carácter metafísico dispuesto para refutar el modelo filosófico y científico propuesto por Descartes termina, en 1744, como un principio epistemológico adecuado a las ciencias humanas. Cuando en la última de sus obras Vico afirma que sólo se puede conocer lo que se ha hecho es consecuente, desde luego, con el postulado metafísico del *De antiquissima* pero también es innovador por cuanto señala a la historia como la puerta de acceso para el conocimiento de lo humano. En esos momentos el partenopeo endereza una crítica contra los intentos filosóficos que han pretendido entender lo humano basándose en abstracciones dejando de lado lo vital y concreto de su existencia y, al mismo tiempo, cuestiona la insuficiencia de los estudios históricos que, sin la filosofía, reducen el estudio de lo humano a un elenco de anécdotas o datos sin formular un conocimiento científico y por causas, como él insistiría. En *La ciencia nueva* se sustenta e ilustra una aproximación científica a lo humano a través de la filosofía y la filología; verum y factum.

El “verum est factum”, efectivamente, encuentra en las obras humanas la verdad sobre el ser humano; confía en que el ser humano se manifiesta y así, ya manifiesto, es interpretable en lo hecho. Mas no sólo eso, el “verum est factum” supone que lo humano se encuentra en la acción misma y no nada más en la obra concluida. Si las obras o lo hecho nos remiten a lo humano manifiesto, la acción nos vincula a lo humano en proceso. Este principio ontoepistemológico supone que la acción es conocimiento, que la acción es sentido; supone que hacer es irse haciendo, es conocerse.

Las páginas anteriores nos han permitido una aproximación al ser y la verdad de las cosas a través del “verum est factum” como principio ontoepistemológico con múltiples implicaciones; y, como puede observarse, resulta imposible abordar el problema del conocimiento sin incurrir en referencias tácitas o explícitas a la estructura antropológica del mismo. En lo que sigue daremos relieve a los supuestos y consecuencias de carácter antropológico ya aludidos a fin de acercarnos a esta otra vertiente del mismo principio. Rastreadremos el

ser de lo humano gracias al “verum est factum”, y lo haremos tratando de entender cómo es que se da la verdad como hecho a partir de la existencia humana en que se verifica.

La última parte del *De antiquissima* ya advertía que el conocimiento no es una adecuación entre entendimiento y realidad, sino una relación, una coincidencia de origen, de participación; un hecho. Vico apuntala esta argumentación subrayando el carácter de facultad que tienen los sentidos: “los sentidos son facultad del alma humana y debemos concluir que con la vista, el gusto, el oído y el tacto, participamos de manera activa en la creación de los colores, los sabores, los sonidos y las sensaciones”<sup>62</sup>. Lo cual sugiere que si bien las cosas se manifiestan con sus cualidades específicas, los sentidos participan por la selección, relación y organización de las sensaciones registradas a partir tanto de lo presente como de lo pasado<sup>63</sup>. Entonces, la percepción resulta ser el inicio del proceso cognoscitivo y aparece como un momento creativo en el que los datos de la realidad reciben una orientación específica para su posterior tratamiento y desarrollo a nivel especulativo.

Desde la óptica que venimos siguiendo, los sentidos son, al mismo tiempo, sensación e intuición; percepción e inteligencia; particular y universal sensible<sup>64</sup>. Se podría decir que sentir es, de alguna manera, inteligir diferentes aspectos de las cosas que se manifiestan y que pensar es desarrollar sensaciones e imágenes hasta el punto en el que lo tangible ya no es posible<sup>65</sup>. El conocimiento es, desde el primer momento, relación, acción, hecho; “verum est factum”.

Ahora bien, la cualidad facultativa de los sentidos se debe a la memoria, la fantasía y el ingenio<sup>66</sup>, operaciones no racionales de carácter sensitivo. Mientras la memoria es el registro y disponibilidad de sensaciones, la fantasía es la capacidad sintético analógica de representar y desarrollar la realidad por

---

<sup>62</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 121

<sup>63</sup> PATELLA, Giuseppe. *Op. Cit.* Pág. 47

<sup>64</sup> Vico utiliza la expresión “universal fantástico”, misma que hemos adecuado a nuestro texto a fin de hacerla más inteligible sin alterar su sentido original.

<sup>65</sup> *Ibidem* Págs. 60 y 90

<sup>66</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 124

medio de imágenes visuales, acústicas o táctiles<sup>67</sup>. De esta manera la fantasía permite la recuperación, reconstrucción y proyección imaginativa tanto de la propia experiencia como de la ajena y permite la expresión tangible del sentido de la misma<sup>68</sup>. A la base de las posibilidades de interrelación de los datos disponibles para la fantasía están la memoria y las necesidades humanas que activan el juego sensitivo interno dando lugar a elaboraciones tales como los mitos, los ritos, los símbolos, donde el elemento sensible y analógico es preponderante<sup>69</sup>.

Por su parte el ingenio, si bien sigue siendo una facultad más vinculada a lo sensitivo que a lo intelectual, no desempeña una función de recreación imaginativa sino de relación y establecimiento de perspectivas desde las cuales haya lugar a convergencias entre dos o más datos<sup>70</sup>. La manera en que opera es intuitiva y gracias a ello representa la posibilidad de innovar en el conocimiento<sup>71</sup>, ya se trate del ámbito estético, científico o político; su peculiaridad reside en la capacidad para desarrollar nuevas formas a partir de datos previos<sup>72</sup>.

Igual que Hume frente al manejo de las imágenes y las sensaciones en el proceso de conocimiento, Vico encuentra en la necesidad la clave para entender el funcionamiento de estas facultades. Es la necesidad la que mueve al hombre a actuar, y su satisfacción lo que dota de sentido al resultado<sup>73</sup>; *La ciencia nueva* ilustra de manera reiterativa que, tanto en lo individual como en lo colectivo, la necesidad y lo útil son el motor de la acción, origen del sentido y de las instituciones<sup>74</sup>.

Como puede apreciarse, el proceso cognoscitivo implica de manera indisoluble la interrelación de los sentidos, la memoria, la fantasía, el ingenio y la mente;

---

<sup>67</sup> PATELLA, Giuseppe. Op. Cit. Págs. 41 - 42

<sup>68</sup> BERLIN, Isaiah. Op. Cit. Pág. 138

<sup>69</sup> *Ibidem* Pág. 141

también: AGRIMI, Mario. "Sensus comunis" en *Vico e il pensiero contemporaneo*. Pág. 226

<sup>70</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 40

<sup>71</sup> *Ibidem* Pág. 125

<sup>72</sup> VICO. *Il metodo...* Pág. 16

<sup>73</sup> SIGNORE, Mario. Op. Cit. Pág. 207

<sup>74</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 460

este flujo nunca se detiene. Vico hablará de la idea, el juicio y el raciocinio, y de su respectiva vinculación con el ejercicio de la tópica, la crítica y el método. No obstante, no nos detendremos en ello pues lo relevante para nuestros propósitos es, una vez más, el carácter de factum que, a través de todo este proceso, adquiere el verum; se confirma entonces que el principio en cuestión no se verifica solamente en las obras consignadas por la historia sino, como habíamos dicho, en su proceso. La verdad es proceso permanente en el que lo humano se hace a sí mismo; y de esta manera se muestra con más evidencia la veta antropológica del “verum est factum”. ¿Qué significa esto?, trataremos de hacerlo más explícito.

Desde la óptica de *La ciencia nueva*, ya abiertamente orientada al conocimiento de lo humano a través de la historia, encontramos que puesto que la verdad es lo hecho, entonces lo hecho es verdadero, es decir: coincidencia de origen entre las cosas, las palabras y las ideas en la experiencia. Lo cual significa que en el plano antropológico el “verum est factum” deviene experiencia<sup>75</sup> y sentido; el ser humano es lo que se hace, y esto en busca y a partir del sentido.

El desarrollo de esta nueva formulación de nuestro principio guía supone, de entrada, el reconocimiento de que el ser humano es entre las cosas; el mundo histórico surge en medio y a partir del mundo natural. Y este ser entre las cosas significa ser corpóreo, punto en el que Vico es explícito contestatario frente a las implicaciones del racionalismo cartesiano. El tema del cuerpo es explícitamente tratado en el *De antiquissima* y se enriquece con numerosas alusiones tanto en *La ciencia nueva* como en lo que se conoce como las *Oraciones inaugurales*<sup>76</sup>; en lo que sigue recogemos las ideas más significativas para una filosofía del ser humano a partir de este concepto.

---

<sup>75</sup> El término “experiencia” no aparece de manera explícita en la obra de Vico; habría que esperar a Dilthey para que la filosofía concediera un tratamiento específico a este tema. Sin embargo el napolitano se refiere continuamente al actuar o al hacer humanos como puerta de acceso al sentido y a la historia, de manera que el planteamiento no resulta en modo alguno forzado. Una lectura iluminadora a este respecto es la que ofrece Giuseppe Cacciatore en su artículo “Vico e Dilthey”.

<sup>76</sup> Discursos preparados con fines retóricos para el inicio de los ciclos escolares en la Universidad de Nápoles.

Según la concepción viquiana del proceso de conocimiento expuesta líneas arriba, la corporeidad como rasgo de la existencia humana deviene fundamental y, a la postre, exenta de los conflictos dualistas a que dieran lugar las tesis de Descartes. El cuerpo para el ser humano es condición de posibilidad de su relación con cuanto existe; la percepción de la realidad, aún la suya propia, es siempre una percepción corpórea en tanto que deriva del cuerpo humano mismo. Debido a los sentidos y a la percepción, el mundo se nos da como experiencia corpórea<sup>77</sup>.

Gracias a su corporeidad el ser humano distingue entre el mundo de la naturaleza o de las cosas y el mundo histórico que es el propiamente humano; pues es en el cuerpo en donde se realiza la dimensión espacial de nuestra existencia y es ahí en donde se perciben la interioridad y la exterioridad como un continuo que da lugar precisamente al símbolo, a ese híbrido entre el ser humano y las cosas, y al cual llamamos cultura. El cuerpo humano, en cuanto vincula necesidades y satisfactores, acciones y contextos, es fuente de significado para el hacer humano; él mismo es como un símbolo en el que se expresan metafóricamente la vivencia y la historia del individuo<sup>78</sup>.

Gracias a sus atributos y a las facultades ya mencionadas de la memoria, la fantasía y el ingenio, el cuerpo humano es el punto de partida de lo que llamamos experiencia pues es condición de posibilidad para la interacción del individuo con el mundo y facilita por medio de lo verosímil, el acceso a lo verdadero<sup>79</sup>. El objeto propio del conocimiento que se da en la experiencia es precisamente lo hecho y es ahí en donde surge el sentido, en el hacer humano cargado de valencias significativas que se articulan ya como verosímil, ya como verdadero tendiente a ser comunicado o compartido.

Por otra parte, es evidente que el cuerpo invita por lo menos al roce y por lo más al encuentro y la comunión; es, en sí mismo, una provocación a estar en

---

<sup>77</sup> La división que Vico hace de la historia en tres edades: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres, ilustra elocuentemente la participación decisiva de la corporeidad humana en cada una de estas etapas que son, a su vez, cosmovisiones o mentalidades como él las llama.

<sup>78</sup> MODICA, Giuseppe. *Op. Cit.* Pág. 352

<sup>79</sup> VICO *De antiquissima...* Pág. 36



medio de lo(s) otro(s) sin posibilidad de eludirlo(s). Por esta condición, para el ser humano queda vetado el solipsismo; es un ser necesariamente expuesto al espacio en común y, en él, a la sociabilidad y la vida política<sup>80</sup>.

Frente a las complicaciones cartesianas respecto al dualismo mente – cuerpo, Vico sostiene una postura sugerente por la cual el ser humano se define como un todo integrado: el excursus seguido en el *De antiquissima* para pasar de la percepción al raciocinio, pone de manifiesto el carácter orgánico del ser humano que percibe inteligentemente y razona desarrollando imágenes<sup>81</sup>. Llegados a este punto, topamos con el tema de la mente como asunto obligado en cualquier recorrido filosófico del ser humano.

La posición de Vico a este respecto parte, como ya se ha dicho, de los lugares comunes más o menos aceptados en ese entonces; no obstante hay cuestiones del todo originales que vale la pena enfatizar en prospectiva de posteriores capítulos de esta tesis. Por una parte, se ha señalado ya la impostación de Vico en torno a los sentidos y la percepción; por la otra es preciso detenernos en la noción misma de mente que, lo mismo que otros conceptos, se integra de manera progresiva a lo largo de la obra del napolitano.

Si bien en sus primeros libros Vico asume la tesis de la mente como facultad central en el ser humano, en *La ciencia nueva* da un paso decisivo: la idea de mente se amplía, se descentra y se hace histórica. Esta es otra de las tesis revolucionarias del partenopeo. Ya en la madurez de sus escritos Vico cae en la cuenta de que, como todo lo humano, la razón no puede ser considerada como una realidad dada de una vez y para siempre; no se trata de una facultad pura, actual, prístina a la que haya que educar con ciertos principios a fin de que funcione adecuadamente. Antes bien, la razón es proceso y en ella la historicidad no es un accidente sino esencia; la razón se realiza en la historia a través del conocimiento y, por tanto, conocer es hacer, es hacerse a sí misma<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> GIOVANNI, Biagio de. *Op. Cit.* Pág. 151

<sup>81</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 128

<sup>82</sup> SEVILLA FERNANDEZ, J. M. *Op. Cit.* Pág. 80 - 86

Como ya se había anotado párrafos arriba, el entendimiento humano no puede ser apreciado en su totalidad si no es en contexto y a partir de los elementos socioculturales en medio de los cuales se desenvuelve. Vico está convencido del peso de la historia y toma distancia de las afirmaciones metafísicas de carácter perenne: la razón, ciertamente, entiende la realidad y la recrea, pero también la realidad histórica y concreta determina y conforma a la razón que, según consta en las etapas y obras de la historia, se entiende y opera de acuerdo a patrones culturales. Entonces, se puede decir que la historia nos ofrece una amplia gama de los modos, concepciones y manifestaciones de la mente humana a través del tiempo.

Hasta este punto, la búsqueda de lo humano en la obra de Vico se ha venido resolviendo a través de los elementos característicos de la antropología filosófica aunque sea con derivaciones de originalidad como las señaladas. Resta un aporte más, definitivamente inédito hasta ese momento para la filosofía, que dará lugar a otro capítulo de este proyecto, de manera que simplemente lo señalamos a fin de preparar las condiciones para su exploración a detalle más adelante: el lenguaje.

En abierta controversia con Descartes, en *Il metodo degli studi del tempo nostro* Vico arroja una intuición que ha de afinar hasta *La ciencia nueva*: el atributo humano que hace patente la convergencia y la interrelación esencial de mente y cuerpo es el lenguaje<sup>83</sup>. Los procesos mentales y los sensibles, ya de por sí tan íntimamente vinculados, encuentran abierta coincidencia en la palabra que está a medio camino entre unos y otros. Al exponer los principios de su obra maestra Vico será muy claro al señalar que las ideas, las palabras y las cosas nacen juntas en medio de la experiencia<sup>84</sup>.

Por otro lado, en el *De antiquissima*, Vico arriesga la fórmula por la cual el “verum est factum” deviene logos: “verum et factum cum verbum

---

<sup>83</sup> VICO. *Il metodo...* Pág. 71  
también: *La scienza...* Pág. 666

<sup>84</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 259

convertuntur”<sup>85</sup>. En la palabra se realiza el encuentro entre el verum y el factum, la acción y el sentido, el alma y el cuerpo, la materia y la forma; y por ella dicho encuentro puede compartirse y ser comunicable. En Vico el lenguaje deja de ser instrumento del entendimiento humano y aparece como elemento constitutivo; el ser humano no sólo es acción y entendimiento, también es logos, verbo, palabra, es comunión, colectividad, dimensión social que se expresa.

Podemos ahora decir que el principio ontoepistemológico viquiano ha desembocado en su vertiente antropológica; como guía de acceso al conocimiento de lo humano representa la ruptura con el sustancialismo y la postulación de lo humano como proceso. El ser humano es lo que se hace, y esto con sentido pues “verum et factum cum verbum convertuntur”. Desde esta perspectiva la experiencia aparece como el punto de gestación permanente de lo humano; como el continuo hacerse gracias a la acción con sentido que es verbo, logos, participación, símbolo, cultura.

A continuación recogemos las consecuencias que para la filosofía del ser humano contiene el postulado del cual hemos partido y preparamos de esta manera el desarrollo del lenguaje como núcleo temático del resto del recorrido.

### **3. La naturaleza humana como historia**

Buscar la convergencia de la multiplicidad de pasajes y de ideas en donde Vico ofrece elementos para el estudio filosófico del ser humano, exige detenernos en una tesis de carácter metafísico suscrita en *La ciencia nueva* que ha de servir de base para la articulación del resto de la propuesta. En la sección correspondiente a los principios de los cuales parte dicha obra, el autor sostiene que la naturaleza de las cosas no es esencia o sustancia alguna sino proceso genético constitutivo de las mismas, es decir: nacimiento<sup>86</sup>. Naturaleza

---

<sup>85</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 141

<sup>86</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 180

es lo que por su origen corresponde al modo de ser de una cosa<sup>87</sup>; de manera que sólo pueda encontrarse buscando el momento y la forma en que ésta ha surgido pues se trata, ante todo, de un proceso dentro del cual tiene sentido y resulta inteligible.

A la luz de esta idea motriz subyacente a *La ciencia nueva* resulta insostenible la pretensión de cualquier apriorismo para definir lo humano que también es nacimiento, momento, circunstancia, proceso. La humanidad como universal abstracto no se puede cerrar pues a cada época está dado matizar, recalcar, cultivar, este o aquel aspecto en respuesta y concordancia con las posibilidades, los retos, las carencias del contexto. Cada momento histórico ofrece una oportunidad para recrear lo humano.

Ciertamente Vico no dejará de apelar a un conjunto de facultades como distintivo de lo humano: alma y cuerpo<sup>88</sup>, razón y voluntad<sup>89</sup>, lenguaje<sup>90</sup> y sociedad<sup>91</sup>, pero lo hará siempre en el marco de lo histórico, de lo abierto, del proceso. Lo único definitivo es el cambio.

Respecto al lenguaje, por ejemplo, Vico lleva la idea de que las cosas, las palabras y las ideas nacen juntas en la experiencia, hasta la consecuencia de que éstas se enriquecen, se modifican y confirman por influencia recíproca y, entrando de lleno al campo antropológico, puede seguirse que los seres humanos nacen dentro de tradiciones de lenguaje y escritura que intervienen en la formación y desarrollo de su pensamiento, el cual, a su vez, influye en el desarrollo de aquéllas<sup>92</sup>.

En el plano social, por abrir otro frente, desarrollará el postulado de la sociabilidad humana hasta el extremo de considerar a la naturaleza humana como actividad social, consecuentemente; subrayará este aspecto incorporando las costumbres y tradiciones sociales al núcleo constitutivo de la

---

<sup>87</sup> VICO. *De antiquissima...* Pág. 141

<sup>88</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 717

<sup>89</sup> VICO. *Il metodo...* Pág. 14

<sup>90</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 666

<sup>91</sup> *Ibidem* Pág. 596

<sup>92</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 60

existencia humana<sup>93</sup>, pues por ellas se atiende a las necesidades de la persona y se favorece su desarrollo por medio del encuentro con los otros<sup>94</sup>.

En *La ciencia nueva* Vico afirma que lo propio del ser humano es desarrollarse en sociedad<sup>95</sup> y muestra cómo el desarrollo de las instituciones sociales influye en el desarrollo de la persona, al extremo de que pueda seguirse la idea de que es la vida social de las naciones el horizonte y límite del desarrollo personal<sup>96</sup>. El ser humano se va haciendo a sí mismo en sociedad.

Desde diversas perspectivas es sostenible que una de las aportaciones filosóficas más significativas de Vico es la de la historicidad de la naturaleza humana; la idea de que lo humano tiene un carácter mutable. Así, la naturaleza humana se transforma permanentemente a fin de responder a las necesidades de su existencia; y cada etapa o época de la historia facilita en el ser humano atributos por los cuales ha de seguir desarrollándose en etapas sucesivas<sup>97</sup>.

La naturaleza humana es un proceso y no puede distinguirse del desarrollo físico, moral, intelectual, artístico, político, económico, espiritual de la persona; su manifestación siempre se da en circunstancia y sólo puede ser percibida en medio de las interacciones sociales. De ahí su carácter histórico y la exigencia de ser entendida sólo a través de la historia a fin de evitar desvirtuarla por medio de abstracciones y/o simplificaciones.

Después de todo lo expuesto, el “verum est factum” ha cubierto, finalmente, su ciclo de manera coherente; de los inicios propiamente epistemológicos en donde se refería a la necesidad del conocimiento por causas, pasa a un momento intermedio de carácter ontoepistemológico que apunta hacia la historia como ámbito científico. El paso subsecuente resulta ineludible, se formula entonces como principio antropológico que descubre lo humano en la historia. De esta manera, lo que fuera una respuesta a las exigencias de rigor

---

<sup>93</sup> CRISTOFOLINI, Paolo. *Op. Cit.* Pág. 81

<sup>94</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 224

<sup>95</sup> *Ibidem* Pág. 176

<sup>96</sup> CRISTOFOLINI, Paolo. *Op. Cit.* Pág. 21

<sup>97</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Págs. 56 y 89

cartesiano, transita sucesivamente a la verdad como hecho y a lo humano como proceso; en este último punto se abre otra vertiente, ciertamente compleja y sugerente que, al mismo tiempo, indica el procedimiento a seguir durante *La ciencia nueva*: la clave de acceso a la naturaleza humana, siempre en proceso, es el lenguaje pues “verum et factum cum verbum convertuntur”. De ahí el carácter filosófico y filológico del método en la que fuera su última obra.

Detrás de todo esto hay una serie de implicaciones significativas para el conocimiento del ser humano; se trata de supuestos que enseguida se enuncian y que, vistos a detalle más adelante, habrán de acercarnos a una filosofía del ser humano en perspectiva hermenéutica.

Evidentemente, el trabajo de revisión histórica y cultural ofrecido por Vico en la última de sus obras parte del principio, que a la vez es conclusión, de que, al fondo de las diferentes manifestaciones de vida de los pueblos, hay experiencias comunes a los seres humanos; hay estructuras de pensamiento y de sentimiento compatibles que hacen factible la comunicación entre los individuos. No obstante el énfasis puesto en el proceso, en el momento y en la circunstancia, lo humano es algo en común.

Merece destacarse asimismo el carácter simbólico del lenguaje; el cual es, esencialmente, encuentro y participación. Sin lugar a dudas, en Vico el lenguaje no es instrumento de la razón; antes bien, como modo de ser humano subraya el carácter fundamentalmente social de nuestra existencia. Pues en él somos discurso, acción, sentido, pertenencia.

Mención aparte hay que hacer de la comprensión como la vía adecuada al conocimiento de lo humano; Vico reconoce y reitera el esfuerzo y las dificultades que representa el entender a otros, pero asimismo señala que, de

otra manera, no hay ni historia, ni filología, ni derecho, ni arte; el campo de las ciencias de lo humano está todo él basado en esta certeza.

Como consecuencia de las ideas precedentes, la cultura aparece como matriz de lo humano; horizonte simbólico que ofrece sentido a la experiencia permaneciendo abierto a las iniciativas a través de las cuales las sociedades responden a sus necesidades y recrean su mundo. De esta manera la cultura aparece como horizonte y punto de partida, origen y expresión de lo humano.

Puede seguirse que cuando Vico profundiza en el mundo civil de las naciones lo hace en confrontación con el solipsismo concientista cartesiano y busca, en cambio, a través de una realidad que, a medio camino entre lo subjetivo y lo objetivo, devela toda la complejidad del ser humano: la intersubjetividad. Del “cogito ergo sum” como acto fundante de existencia, Vico transpola hacia la cultura pues tiene la convicción de que el mundo civil o de la intersubjetividad constituye una esfera específica del ser, esfera claramente distinguible del mundo de las ideas y del de las cosas; de las ciencias naturales y de las matemáticas<sup>98</sup>. Consecuentemente su conocimiento no puede darse de la misma manera; no puede articularse a partir de verdades universales sino, en todo caso, a partir de certezas, a partir de lo verosímil entendido como verdades particulares que responden a contextos, a circunstancias, a intereses sociales de legitimación ideológica en donde aun la filosofía paga un precio<sup>99</sup>.

Como toda obra humana, la de Vico sigue un decurso que difícilmente habría sido previsible en sus inicios; su decisión por enfrentarse al racionalismo de Descartes lo lleva a demandar el reconocimiento de un ámbito específico para el conocimiento de lo humano y de ahí a la propuesta de encontrar lo humano en medio del mundo civil, del mundo de las naciones (como él dijera), en medio de la cultura. La antropología filosófica y la filosofía de la cultura tienen en Vico a uno de sus fundadores; la articulación entre naturaleza humana y cultura

---

<sup>98</sup> HOSLE, Vittorio. *Op. Cit.* Pág. 77

<sup>99</sup> VICO. *La scienza...* Pág. 665

tiene en él su inicio. El desarrollo pormenorizado de cuanto esto implica, será materia del siguiente apartado que nos meterá al centro de las disputas de una antropología filosófica en clave hermenéutica.



## CAPÍTULO V

### La cultura como experiencia e institucionalización del sentido

*“Lo humano adviene al mundo con traje de poeta; en la palabra funda y con ella celebra, en la palabra dice, bendice y se encuentra. No cabe duda: la palabra es presencia; o bien es diálogo tácito, o interlocución abierta. Por eso se hace signo, huella, vestigio, historia, rastro; en fin, referencia”. (Págs. 178 – 179)*

El desarrollo de la Obra de Vico entre 1710 y 1744 pasa del enfrentamiento con el racionalismo cartesiano a la propuesta de la historia como objeto de ciencia, la clave de este giro se encuentra en el desplazamiento de la conciencia por los hechos: no es el “cogito ergo sum”, sino el “verum est factum” el principio del conocimiento de las cosas humanas. La novedad de la apuesta viquiana abre, indudablemente, un campo vasto y fértil a la ciencia moderna preferentemente orientada hacia el estudio de la naturaleza pero topa, inevitablemente, con un problema: ¿cómo acceder al conocimiento de los hechos?

Desde su oración inaugural de 1708<sup>1</sup> hasta la tercera edición de *La ciencia nueva* en 1744 Vico desarrolla una propuesta que se va clarificando de manera progresiva; empieza defendiendo la necesidad y pertinencia de la tónica y la retórica en la formación universitaria, y termina refiriéndose a la comprensión como a la puerta de acceso a la experiencia humana<sup>2</sup>. Frente a la hegemonía de la inducción y de la deducción como operaciones mentales adecuadas a la ciencia, el filósofo napolitano recupera el pensamiento analógico como base de las ciencias humanas<sup>3</sup>. Cuando Vico opta por la comprensión como el modo específico de conocimiento de lo humano, renuncia a la lógica de las matemáticas como modelo epistemológico y apuesta por la lógica del lenguaje.

Para Vico en la comprensión se vinculan palabra y experiencia: el acceso al sentido histórico se da a través del lenguaje y el acceso al sentido lingüístico se da por medio de la experiencia, es decir de los hechos<sup>4</sup>. El periplo viquiano a través del “verum est factum” no termina sino hasta la asunción del mismo como “verbum”: “verum et factum cum verbo convertuntur”<sup>5</sup>. Los hechos sólo son en el sentido, y el sentido se da a partir de los hechos; por ello puede decirse que la historia es comprensible sólo por el lenguaje.

Aún más: desde la perspectiva de *La ciencia nueva* el vínculo entre el lenguaje y la historia podría ser llevado al extremo; la importancia concedida por Vico a

---

<sup>1</sup> Publicada un año después bajo el título de: *Il metodo degli studi del tempo nostro*

<sup>2</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 593

<sup>3</sup> *Idem*. Pág. 197

<sup>4</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 426

<sup>5</sup> VICO, Giambattista. *De antiquissima...* Pág. 141

las tradiciones, las costumbres, los monumentos, los símbolos, las monedas, los íconos, etc., en la integración del conocimiento histórico podría permitirnos sostener que sólo cuando algo es dicho comienza a ser historia. No hay historia sin verbo; los hechos siempre son definidos por la palabra, por eso para Vico el lenguaje es el criterio de verificabilidad del desarrollo de la historia<sup>6</sup>.

En tanto que los hechos tienen significado, su integración corresponde a la lógica de las creaciones lingüísticas; se articulan como unidades de sentido que parten de un contexto, operan por signos, tienen referentes, recrean y manifiestan la realidad de manera intersubjetiva. Así como el lenguaje es un conjunto de sucesiones gramaticales y pragmáticas que se verifican de manera social a lo largo de la historia, asimismo la historia es un conjunto de acontecimientos de carácter social que se verifican a través del lenguaje<sup>7</sup>. El desarrollo histórico es desarrollo lingüístico, y el desarrollo lingüístico es necesariamente histórico; la estructura de *La ciencia nueva* es ilustración y provocación de la tesis viquiana por la cual la historia de las cosas es la historia de las lenguas, y viceversa<sup>8</sup>.

Llama la atención constatar cómo los empeños epistemológicos del *De antiquissima italorum sapientia* derivan en *La ciencia nueva* hacia cuestiones de carácter lingüístico. Vico pasa de la pregunta por la posibilidad del conocimiento de lo humano al descubrimiento del carácter fundamental del lenguaje en la existencia. Anticipándose a Hamann, Herder y Humboldt, el filósofo partenopeo se adentra en los problemas del conocimiento, de la historia, la identidad y lo social a través del lenguaje.

Ciertamente sus planteamientos en torno al lenguaje ni siguen la vertiente epistemológica del nominalismo de Ockham, ni derivan por el cauce sintáctico – semántico seguido por von Humboldt. Vico se aproxima al problema filosófico del lenguaje desde la perspectiva ético – política del humanismo italiano en

---

<sup>6</sup> VERRA, Valerio. "Vita del linguaggio e senso della storia in G. B. Vico e J. G. Herder" en *Quaderni contemporanei*. Pág. 189

<sup>7</sup> *Idem*. Pág. 197

<sup>8</sup> APEL. *Op. Cit.* Pág. 419

conjunción con la teoría del logos de Nicolás de Cusa<sup>9</sup>. En consecuencia la perspectiva lingüística resultante es, básicamente, antropológica; busca la presencia y las consecuencias del lenguaje en lo humano y la historia.

La función paradigmática asignada al lenguaje en medio del conjunto de los procesos socioculturales es una innovación en la historia de la filosofía de Occidente y anticipa en ciernes ideas que, más tarde, Freud, Jung, Mircea Eliade, Dilthey y Cassirer desarrollarían para riqueza de la psicología de lo profundo, de la filosofía del lenguaje, la antropología cultural y la filosofía de la cultura.

Conceptos como el de símbolo, mito, universal fantástico, poesía, palabra, signo y lengua, por mencionar algunos, se entretajan a lo largo de *La ciencia nueva* sosteniendo el decurso de la historia y el conocimiento de ella. Es significativo el que las tres etapas en que Vico divide la historia correspondan, asimismo, a tres modelos lingüísticos diferentes. La concepción viquiana de la historia desde sus orígenes está ligada a la idea de lengua; la vigencia de un símbolo marca una época, un período es un ciclo lingüístico. Historia y lengua, tiempo y símbolo, duración y discurso; la exploración de estos planteamientos será nuestro punto de partida para entresacar los elementos antropológicos de la filosofía viquiana en perspectiva hermenéutica.

## **1. Evolución histórica – evolución lingüística, el punto de partida.**

A fin de apreciar la reflexión lingüística viquiana en el conjunto de *La ciencia nueva* es necesario detenerse, aunque sea brevemente, en el trazo evolutivo de la historia que el mismo autor sugiere. Se trata, ciertamente, de un esquema cronológico arbitrario que responde a las intuiciones centrales de la Obra de Vico señalando períodos relativos a una tendencia característica dominante en los procesos socioculturales de los pueblos de Occidente; obviamente, las etapas que lo componen no son excluyentes entre sí pues se implican y

---

<sup>9</sup> *Idem*. Págs. 120 - 125

coexisten como formas sociales susceptibles de ajuste de acuerdo con las necesidades del momento histórico.

A cada una de las grandes etapas de la historia de la humanidad corresponde un tipo de lengua, una forma de discurso y, consecuentemente, una forma distinta de organización social. A la llamada edad de los dioses, caracterizada por el predominio de los sentidos y los sentimientos, corresponde una lengua jeroglífica; a la edad llamada de los héroes, caracterizada por el predominio de la fantasía y el ingenio, corresponde una lengua simbólica; finalmente, a la edad llamada de los hombres, caracterizada por el predominio de la razón, corresponde una lengua convencional articulada por letras<sup>10</sup>. Así es que, como se verá en seguida, cada uno de estos períodos de la historia se ha de desarrollar de acuerdo con un modelo social consecuente con sus usos lingüísticos pues lengua es cultura y no sólo eso: es cosmogonía, es destino. Posiblemente, una de las intuiciones más preclaras del partenopeo sea la de que entre el concepto de ser humano y el de las instituciones sociales en que éste se desenvuelve hay una relación de determinación recíproca. Pero avancemos en detalle a fin de aclarar las implicaciones y consecuencias de esta tesis.

El primer período de la historia para Vico es el de los dioses, período definido por la intensidad y la fuerza del cuerpo humano como experiencia primera de todo cuanto existe. En este primer período, la realidad tenía que mostrarse y tenía que ser aprehendida como sensación, de ahí que el ser humano desarrollase estructuras sensibles y emocionales capaces de percibir y recrear las cosas y los acontecimientos a fin de que resultaran habitables<sup>11</sup>.

La lengua de los primeros pobladores de la tierra estaba compuesta por gestos y guturaciones que, difícil y paulatinamente, lograron hacerse articulables; la escritura era pictográfica y jeroglífica, consistente en trazos muy concretos que tendían a la representación de las cosas según la experiencia que se tuviera de

---

<sup>10</sup> A lo largo de *La scienza nuova* la cantidad de referencias posibles es considerable, sin embargo remitimos de manera solamente ilustrativa a las siguientes páginas: 31 – 32, 188 – 189, 591

<sup>11</sup> VICO. *La scienza...* Págs. 592 – 593, 666 - 667

ellas<sup>12</sup>. Escribir, gesticular o emitir voces era evocación alegórica de lo vivido, y por eso la cosa era lo dicho.

Obviamente, no se puede pensar que entonces hubiese asomo alguno de gramática; la expresión humana se llevaba a cabo gracias a formas plásticas, sensibles y vivaces adecuadas a un contexto. Una serie limitada de elementos sonoros o visuales se repetía y conjugaba de diversas maneras matizando o enfatizando tonalidades de acuerdo a las necesidades del momento<sup>13</sup>.

Para los primeros pobladores del mundo, las cosas aparecían bajo una perspectiva exclusivamente religiosa; el cielo era el rostro y la casa de los dioses y por ello los seres humanos escribían e interpretaban su historia siempre atentos al curso de los astros; para medir el tiempo, eran los ciclos de los cuerpos celestes la referencia que indicaba el inicio o el fin de algún proceso<sup>14</sup> y fueron también los astros motivo de la mitología que, lejos de ser elaboración literaria errada u obtusa, expresa la experiencia del mundo tenida por los primeros habitantes de la tierra<sup>15</sup>.

En estas primeras sociedades la autoridad dependía del poder o la fuerza y era asignación divina que no requería ninguna justificación argumentativa, ya que bastaba el sentimiento religioso de los individuos para asentar legítimamente las instituciones y costumbres identitarias de un grupo específico<sup>16</sup>.

Durante este período, los asuntos de orden, justicia y derecho se resolvían mediante ritos adivinatorios a través de los cuales se pedía a los dioses se hicieran manifiestos. A este carácter hierático de las leyes en los primeros tiempos se debe el cultivo de lo que podría llamarse una mística jurídica<sup>17</sup>. Consecuentemente, la moral de la época se basaba en la piedad o el temor de Dios dando lugar a rituales y conductas de carácter mágico que, por sí mismas,

---

<sup>12</sup> *Idem.* Pág. 596

<sup>13</sup> *Idem.* Págs. 269, 282 – 283

<sup>14</sup> *Idem.* Págs. 511 - 523

<sup>15</sup> *Idem.* Pág. 483

<sup>16</sup> *Idem.* Págs. 229, 594, 600

<sup>17</sup> *Idem.* Págs. 599 - 609

bastaban para hacer presente lo divino como validación del comportamiento de los individuos<sup>18</sup>.

Como puede apreciarse en los párrafos precedentes, el mito era el eje cultural en la edad de los dioses. El mito que, con su estructura analógica, con su fuerza sensitivo - emotiva, con su carga religiosa, política e histórica hacía del mundo para aquellos sus primeros habitantes una realidad eminentemente sensible que sólo podía abrirse por el factum, es decir: por la experiencia. El mito fue el punto de partida de las primeras religiones y organizaciones sociales; y su análisis dio lugar, asimismo, a la filosofía<sup>19</sup>.

El segundo período histórico señalado por Vico es heredero de la edad de los dioses, sin embargo tiene rasgos específicos suficientes como para distinguirse con claridad de su antecedente. La edad de los héroes desplaza el centro sociocultural de las divinidades a los caudillos y a los tiranos, personajes cuya capacidad de acción y convocatoria les permitía aglutinar a su alrededor el curso de los procesos sociales. Ciertamente los héroes se legitimaban por su filiación divina pero tenían también capacidad de resolución en un mundo en el que la fuerza motora era el combate entre pueblos y reinos. El héroe era un personaje entre divino y humano; era una realidad simbólica en la que se conjugaban sabiduría y fuerza, destino y conquista, eternidad y tiempo.

En esta segunda etapa de la historia el ser humano se acerca a la realidad a través de la fantasía y el ingenio, tratando de asimilarla gracias a procesos analógicos entre los que se encuentran la metáfora y la alegoría como recursos procedimentales para el conocimiento<sup>20</sup>.

En la edad de los héroes la escritura deja de ser pictográfica y se vuelve un poco más abstracta deviniendo simbólica; es el tiempo de la heráldica, de la

---

<sup>18</sup> *Idem.* Págs. 351 - 361

<sup>19</sup> *Idem.* Págs. 249 - 250

<sup>20</sup> *Idem.* Págs. 261 - 262

numismática, de la iconografía. La palabra es discurso fantástico, es narración de gestas que permite el acceso a la razón divina<sup>21</sup>.

Políticamente, esta época se caracteriza por el gobierno aristocrático que lleva los ritos y las ceremonias del ámbito de lo sagrado al de la plaza pública; la disolución de lo particular frente a lo divino se reproduce ahora diluyendo al individuo dentro de un cuerpo social<sup>22</sup> en el que las costumbres son prácticas inalterables de origen tradicional y divino<sup>23</sup>.

Si la edad de los dioses es, en la mejor de sus acepciones, una creación mítica, la edad de los héroes es un esfuerzo por arribar al logos; el modelo lingüístico – discursivo que la caracteriza se orientaba hacia una pretendida develación de la razón divina en la cual mundo y sociedad encontraban orden, estabilidad y sentido. La observancia y recreación de dicho orden natural eran propósito de la lengua, la ciencia y las artes en la etapa heroica<sup>24</sup>.

La última parte del ciclo histórico contemplado por Vico es la llamada “edad de los hombres”, cuya nota distintiva es la racionalidad. En este período, el aprecio por lo verosímil que caracterizó a los modelos culturales anteriores cede su lugar a la búsqueda de la verdad y el desarrollo de un conocimiento sistemático y verificable. La concepción de las cosas depende ahora del descubrimiento de leyes naturales y de su consecuente derivación en principios epistemológicos como garantes de una adecuada acción humana frente a la realidad<sup>25</sup>.

La racionalidad aparece como fuente y vehículo de la dignidad humana; pues si en los períodos anteriores el valor individual se proyectaba y recogía en los dioses y en los héroes, ahora será el entendimiento como rasgo común entre los individuos el origen de sus derechos y prerrogativas.

---

<sup>21</sup> *Idem.* Págs. 596 - 597

<sup>22</sup> *Idem.* Págs. 595 - 605

<sup>23</sup> *Idem.* Pág. 615

<sup>24</sup> *Idem.* Pág. 412 y Ss.

<sup>25</sup> *Idem.* Págs. 621, 665 - 667



En la edad de los hombres la lengua corre escrita a través de elementos más abstractos y se hace articulable gracias a reglas gramaticales. Como puede observarse, se trata de una construcción racional en la que lo mítico y fantástico es relevado por el signo; aparecen entonces campos de estudio y distinción lingüística y la cultura, asimismo, evoluciona en un sentido cada vez más abstracto y sofisticado<sup>26</sup>.

Desde la perspectiva política, éste es el tiempo del poder civil; en él las formas de gobierno son resultado de una racionalidad argumentativa que parte de la igualdad de todos ante las leyes y a la luz del entendimiento, y, consecuentemente, la vida social es resuelta a partir de razones de carácter público por las que se busca el bien de los particulares mediante acciones de dimensión colectiva<sup>27</sup>. El derecho se aplica a partir de los acontecimientos buscando solucionar por causas las querellas que se presentan entre los particulares, y se erige como máxima argumentativa de competencia universal y paradigmática<sup>28</sup>.

Los usos y costumbres, las tradiciones, las prácticas sociales, durante esta tercera etapa de la historia viquiana también se ajustan a las exigencias del modelo cultural dominante. Luego entonces, se integra un factor novedoso a la vida de los pueblos: la crítica. A diferencia de los momentos anteriores en los cuales la práctica ritual, la autoridad y la institución eran justificación suficiente para validar una usanza, en la edad de los hombres se requiere una justificación convincente para el pensamiento; las tendencias sociales empiezan a ser sometidas a crítica y enfrentan un desgaste más acelerado que el tenido previamente sólo a manos del tiempo<sup>29</sup>.

Evidentemente, el último de los ciclos concebidos por Vico para dividir la historia es fruto cultural del primado de la razón a todos los niveles de la existencia humana; mas no se trata ahora del logos de la edad heroica pues el telos divino aquí desaparece. La razón en la edad de los hombres tiende hacia

---

<sup>26</sup> *Idem.* Págs. 596 - 597

<sup>27</sup> *Idem.* Págs. 428 – 429, 595 – 596, 605

<sup>28</sup> *Idem.* Págs. 594, 599 – 600, 620

<sup>29</sup> *Idem.* Pág. 598

sí misma: es abstracción, es lógica, es proceso; de ahí que la cultura resultante, en comparación con la de los períodos anteriores, esté menos ligada a las cosas naturales, sea menos simbólica y más proclive a lo pragmático, a la demostración y a la revaloración de lo particular frente a lo público.

Desde luego, el mérito del trazo histórico viquiano no reside en la precisión con la que puedan verificarse o no los cortes cronológicos sugeridos; tampoco ha de buscarse en la ideal pureza de cada uno de sus tres modelos histórico – culturales, pues ambas cosas son ampliamente discutibles. No obstante, hay una intuición de fondo a lo largo de esta propuesta que parece, efectivamente, revolucionaria. Un par de siglos antes de que la filosofía del lenguaje se constituyera trayendo consigo una nueva perspectiva de los problemas tradicionales de la filosofía, el autor napolitano liberaba al lenguaje de las limitaciones impuestas por su concepción instrumentalista e invertía el planteamiento del problema poniéndolo en los orígenes del pensamiento mismo; para Vico el lenguaje deja de ser vehículo de la razón y se convierte en una forma mentis con función propia.

Siguiendo el recorrido de *La ciencia nueva*, Apel sintetiza el eje conductor del mismo en una sola frase: “el lenguaje primero fue mito, después logos y, finalmente, lengua”<sup>30</sup>. El mérito de Vico es el de haber superado la idea de que el lenguaje es instrumento del pensamiento por medio de la tesis de que, antes bien, lo determina; de manera que hasta el conocimiento esté contenido, aunque sea formalmente, en un determinado modelo lingüístico. Ni qué decir del conjunto de los procesos culturales que aparecen como prefigurados en la lengua, a la cual siguen como paradigma y de la cual son recreaciones en las que se enfatiza alguna peculiaridad constitutiva de la misma.

El conjunto integrado por las tres edades históricas contenidas en *La ciencia nueva* representa, a la postre, una aportación más de Vico a la filosofía: a lo largo de ellas y en el paso de una a otra permanece la lengua como elemento

---

<sup>30</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 110

de integración, de transición y trascendencia. Mística, simbólica o discursiva la lengua subsiste; en ella se da lo humano y por ella es accesible la historia como experiencia pasada o presente de los otros. La comprensión histórica es posible gracias al lenguaje aún en medio de la diversidad de lenguas pues en él operan ciertos universales que, por vía analógica, posibilitan la comunicación de las experiencias básicas de la existencia humana. Cuando Vico apunta hacia el lenguaje como universal fundante de lo humano se adelanta a Herder en su crítica al idealismo trascendental kantiano, y prepara el terreno a Dilthey y Cassirer en la sustentación de la tesis del universo simbólico como horizonte de nuestra existencia<sup>31</sup>.

Que el lenguaje sea una forma mentis y no mero utensilio de la razón tiene diversas implicaciones, particularmente para la filosofía del ser humano. Por eso en lo que sigue se desarrollarán estas consecuencias y se irá articulando una concepción del ser humano desde la filosofía hermenéutica.

## **2. En el principio era el verbo**

Este es, sin duda alguna, el aspecto del lenguaje más importante para Vico; pues, siguiendo a Nicolás de Cusa, ya desde el *De antiquissima* el partenopeo se enfilaba hacia la recuperación del carácter fundante del lenguaje como rasgo distintivo de su Obra. En la citada sentencia: “verum et factum cum verbo convertuntur”<sup>32</sup> anunciaba de manera aún críptica un horizonte discursivo que habría de despejarse hasta *La ciencia nueva*. La verdad es lo hecho y lo hecho es historia; es decir, es imagen, discurso, palabra. Que no exista nada ahí donde no hay verbo.

El andamiaje que sostiene a la concepción poiética<sup>33</sup> del lenguaje, puede armarse con elementos sugeridos a lo largo de la Obra que nos ocupa y de ello

---

<sup>31</sup> *Idem*. Pág. 128

<sup>32</sup> *Cfr. Supra* nota 5

<sup>33</sup> A lo largo del texto estaremos haciendo uso indistinto de los términos derivados del griego “poiein” según su acepción clásica: producir, crear, hacer.

daremos cuenta en las líneas que siguen, a fin de avanzar en los propósitos de nuestro proyecto.

El escenario específico del lenguaje poético y su desarrollo, se encuentra en lo que Vico llamó la edad de los dioses; período de la humanidad, cosmovisión, modo de vida esencialmente vinculado a la fantasía y a los sentimientos. Se trata de una etapa en la que el lenguaje era fantástico, poético, fundante, y las lenguas se caracterizaban por ser plásticas. Nos adentraremos en este entramado a través de la fantasía<sup>34</sup> como clave de acceso.

En el capítulo anterior explicábamos cómo para Vico la fantasía es una facultad de los sentidos que permite un tipo específico de relación con las cosas; decíamos entonces que, por medio de la comparación de datos sensibles, sintetiza la realidad en imágenes y la desarrolla a través de proyecciones verosímiles elaboradas a partir de experiencias concretas. Señalábamos asimismo su función cognoscitiva y su vinculación con el proceso general del entendimiento humano. Al iniciar este capítulo complementario hablábamos ya de su carácter preponderante en el primer ciclo de la historia; fantásticas eran la lengua y el resto de las instituciones sociales, fantástico el gobierno, fantástica la historia, la geografía, fantástico el derecho y, desde luego, fantásticas las religiones. Como ya se ha dicho, aquélla era una cosmogonía obediente a las sensaciones y a los sentimientos del ser humano frente a la realidad; un período proclive a la simbolización y a los mitos. Por todo esto, resulta pertinente una atenta consideración de ciertas implicaciones de la fantasía a fin de facilitar la comprensión del lenguaje poético.

Vico es un autor particularmente interesado por el mundo simbólico, por su fuerza eidético – emocional, y por los procesos humanos dentro de los cuales surge y a los que da lugar. La manera en la que él aborda este tema permite descubrir la estructura constitutiva y funcional gracias a la cual el lenguaje poético facilitó el desarrollo del mundo antiguo y, en nuestros días, da curso a necesidades importantes del ser humano. Una de las categorías centrales de la

---

<sup>34</sup> Siguiendo a Vico, usaremos el término refiriéndonos a la raíz griega “phantasia”, es decir: imagen, muestra, lo que se ve, lo que aparece.

reflexión viquiana en torno a esta temática es, precisamente, la de “universal fantástico”, universal sensible como se ve en seguida.

Siguiendo su habitual método filológico – filosófico, el autor de *La ciencia nueva* descubre que, a lo largo del tiempo, los diferentes pueblos de la tierra coinciden en ciertas prácticas sociales, ciertas instituciones, ciertos símbolos, incluso en ciertas máximas o proverbios<sup>35</sup> que ponen de manifiesto la comunidad de necesidades y procesos en la experiencia humana en virtud de la cual hay un imaginario colectivo, un acervo mitológico de la humanidad del cual abrevan las distintas culturas al integrarse<sup>36</sup>. La experiencia universal de procesos como el de muerte – resurrección, cautiverio – liberación, pérdida – reencuentro, profanación – purificación, etc., es la fuente de unidades plásticas que registran y expresan las vicisitudes y la búsqueda de sentido de la existencia humana<sup>37</sup>; estas unidades sensibles son lo que nuestro filósofo llamó universal fantástico.

Los universales fantásticos son modelos o prototipos que condensan en imágenes los datos coincidentes de experiencias, emociones y procesos comunes a individuos y grupos humanos<sup>38</sup>; recogen aspectos específicos de la vida o rasgos generales de las cosas que, integrados de manera tangible y analógica, constituyen caracteres sensibles orientados hacia lo verosímil<sup>39</sup>.

Vinculados a los sentimientos y las sensaciones, son producto de la intuición humana. Están a medio camino del simple dato sensorial y de la elaboración conceptual<sup>40</sup>; son generalizaciones sensibles, sensaciones reincidentes y típicas que se asocian por analogía a situaciones semejantes o comunes permitiendo la captación de su carga significativa de manera inmediata. Se puede decir, entonces, que son trascendentales del ámbito estético a través de

---

<sup>35</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 603

<sup>36</sup> CRISTOFOLINI, Paolo. *Op. Cit.* Págs. 90 - 96

<sup>37</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Págs. 72 - 73

<sup>38</sup> PATELLA, Giuseppe. *Op. Cit.* Pág. 50. Asimismo, es de utilidad referirse a PAGLIARO, Antonio. “Giambattista Vico, fra linguistica e retorica” en *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*. Pág. 143

<sup>39</sup> PATELLA, G. *Op. Cit.* Pág. 55. De la misma manera, es valiosa la referencia a MONTANO, Rocco. *G. B. Vico, fenomenologia della storia, dello stato e del linguaggio*. Vico editrice, Napoli, 1980. Pág. 108 – 110 y a BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 61.

<sup>40</sup> BERLIN, I. *Op. Cit.* Pág. 62

los cuales se aprehende emocionalmente el sentido de una determinada realidad<sup>41</sup>. De ahí que su vigencia y función dentro de la experiencia no sea de carácter teórico sino simpatético<sup>42</sup>.

Dentro de la Obra de Vico, el universal fantástico es una aplicación o desarrollo del principio ontoepistemológico “verum est factum” pues mientras por una parte recoge hechos y vivencias, por la otra integra un sentido que deviene principio de aproximación a la realidad<sup>43</sup>. De manera que, basándose en experiencias, formula criterios de certeza o verosimilitud que, a su vez, se confirman en la vivencia; se podría decir entonces que, a nivel estético es el equivalente del concepto o del universal teórico con el cual se conjuga y participa dentro del proceso de conocimiento<sup>44</sup>.

El universal fantástico como principio cognoscitivo propicia un modo específico de percibir la realidad y de expresarla; en él está el origen del mito, de los ritos, las fábulas, los oráculos y los símbolos, elaboraciones todas ellas a través de las cuales lograron sostenerse las cosmogonías propias de los primeros pueblos. El mundo antiguo fue esencialmente fantástico.

Los orígenes de la edad de los dioses son míticos pues la relación entre los primeros pobladores de la tierra, y entre ellos y las cosas estaba mediada por los mitos que, además de su raíz sagrada, daban a los grupos humanos identidad y destino colectivos. El mito funcionaba como matriz social y debe ser entendido como una narración de carácter civil<sup>45</sup> que presenta de manera simbólica y prescriptiva experiencias de importancia colectiva<sup>46</sup>.

La subsistencia de aquellas primeras sociedades se garantizaba por la celebración del mito a través de ritos; de esta manera los valores de la

---

<sup>41</sup> PATELLA, G. *Op. Cit.* Pág. 52

<sup>42</sup> MONTANO, Rocco. *Op. Cit.* Pág. 184

<sup>43</sup> PATELLA, G. *Op. Cit.* Pág. 55

<sup>44</sup> VERRA, Valerio. *Op. Cit.* Pág. 190

<sup>45</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Págs. 32 – 33 y 247

<sup>46</sup> CACCIATORE, Giuseppe. “Simbolo e storia tra Vico e Cassirer” en *Vico und Zeichen*. Pág. 264

cosmovisión de cada pueblo se recreaban y quedaban al alcance de los miembros del grupo de manera tangible.

Puede decirse que la cultura de los pueblos primitivos estaba articulada de principio a fin por elementos simbólicos y que éstos, lejos de reducirse a la presentación de referencias veladas, constituían la idiosincrasia, la manera de ser, la realidad de los primeros pobladores de la tierra. Ligado a los estratos sensoriales y afectivos del ser humano, el pensamiento simbólico se desarrolla como la proyección subjetiva de una colectividad que de esta manera logra uniformar en creaciones sensibles los aspectos más relevantes del entorno para su subsistencia<sup>47</sup>.

El recorrido viquiano por la naturaleza fantástica de la edad de los dioses que se reseña en los párrafos anteriores, ilustra la relevancia del lenguaje poético en la Obra del napolitano; se trata del reconocimiento de la dimensión creativa de la existencia humana. Entre el “homo sapiens” y el “homo faber” como prototipos extremos, se halla la alternativa del ser humano como poeta. Como puede vislumbrarse ya desde ahora, una antropología filosófica desarrollada desde esta perspectiva desplaza el eje de la concepción humana de la razón o la acción al lenguaje.

En el contexto de *La ciencia nueva* el lenguaje poético corresponde a una etapa de la historia de la humanidad pero no es exclusivo de ningún gremio; no es solamente el lenguaje de Homero, de Ovidio, de Petrarca. La poiesis es una posibilidad del lenguaje accesible a cualquier ser humano; por eso un poema es patrimonio de la humanidad, no es texto críptico, ni ciencia de especialistas.

La poesía es conocimiento no especulativo que, a través de elementos sensibles estructurados de manera analógica, puede constituir un modelo de pensamiento universal; o sea una cosmogonía<sup>48</sup> dentro de la cual la predicabilidad e inteligibilidad de las cosas depende de la cualidad emocional

---

<sup>47</sup> *Idem*. Págs. 261 - 267

<sup>48</sup> VICO, G. *La scienza...* Pág. 559

de las experiencias básicas de un determinado grupo social<sup>49</sup>. La poesía destaca los aspectos más significativos de una determinada circunstancia y, por proyección analógica, expresa verdades universales a través de relaciones particulares<sup>50</sup>.

Toda vez que la verdad no es solamente la correspondencia entre el pensamiento y las cosas, sino también entre las cosas y el pensamiento, la poesía representa una vía de acceso a lo verdadero pues su tarea es la de descubrir el aspecto compatible de las cosas con las ideas; es decir, la de mostrar la verosimilitud de los ideales y la posibilidad de lo imposible desde una determinada perspectiva<sup>51</sup>. De ahí que pueda decirse que en el lenguaje poético se consuma la fundación verbal de la realidad<sup>52</sup>.

En los párrafos anteriores se pone al descubierto el carácter creativo del lenguaje poético; la prevalencia subjetiva que lo caracteriza da origen al mundo que no es si no hay presencia. El mundo no está dado de una vez y para siempre, sea por interpretación o por explicación al mundo se le crea y ya sea que entienda o no las cosas el ser humano siempre las recrea<sup>53</sup> pues no las toma tal cual, así no existen; sólo llegan a ser de frente a su presencia. Por ello Vico sostiene que la poesía es una de las dimensiones originarias y fundamentales de la existencia humana<sup>54</sup>.

En la poesía la experiencia individual completa su sentido y se hace compatible con otras a través de los universales fantásticos, los cuales, debido a su estructura, convocan al encuentro estético y a la comunión simbólica<sup>55</sup>. La dimensión social del lenguaje se evidencia con toda su fuerza en la poesía que, gracias al predominio de elementos sublimes en su composición, es vehículo y expresión de la identidad popular que en ella se recrea<sup>56</sup>.

---

<sup>49</sup> *Idem.* Págs. 282 - 283

<sup>50</sup> MONTANO, R. *Op. Cit.* Pág. 110

<sup>51</sup> HOSLE, Vittorio. *Op. Cit.* Págs. 153 - 155

<sup>52</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 449

<sup>53</sup> *Ibidem* Pág. 449

<sup>54</sup> VICO, G. *La scienza...* Pág. 247

<sup>55</sup> PATELLA, G. *Op. Cit.* Pág. 75

<sup>56</sup> VICO, G. *La scienza...* Pág. 263



El lenguaje poético no es solamente el lenguaje de los primeros pueblos, sino que, además, está a la base de la existencia individual: en la niñez y en la adolescencia se habla con lenguaje poético; en la vida cotidiana, en la referencia a lo más significativo de cada día predomina lo analógico – emocional como soporte de la comunicación personal<sup>57</sup>. El lenguaje poético ofrece el margen suficiente para la proyección subjetiva en busca de los satisfactores necesarios para el desarrollo personal en medio del contexto.

Para Vico, la poesía es la manifestación artística en la que lo humano alcanza su más completa expresión y es por ello que el resto de las artes la encuentran ejemplar en su propio desarrollo<sup>58</sup>; el lenguaje poético contiene en potencia los recursos creativos de la actividad humana en cualquier ámbito. El excursus seguido en *La ciencia nueva* ilustra de manera elocuente el sitio señero del lenguaje poético en la sociedad y en la historia; en sus páginas se narra cómo primero se desarrolló la fantasía y después la razón, primero la poesía y después la prosa, primero las artes y después las ciencias, primero el lenguaje simbólico y después el articulado por letras. Poesía y filosofía son, sucesivamente, sentido y reflexión de la existencia humana<sup>59</sup>.

El lenguaje poético es la actitud primera; es gestación del mundo a partir del silencio contemplativo que, una vez superado, entonces crea. Lo humano adviene al mundo con traje de poeta; en la palabra funda y con ella celebra, en la palabra dice, bendice y se encuentra. No cabe duda: la palabra es presencia; o bien es diálogo tácito, o interlocución abierta. Por eso se hace signo, huella, vestigio, historia, rastro; en fin, referencia. Y así, una vez creado, el mundo es más bien casa, hábitat, conjunto de principios; la palabra es sentencia.

El recorrido viquiano a través del lenguaje empieza por ponderar el carácter poético del mismo y termina por señalar su derivación social y convencional. En la llamada “edad de los hombres” el lenguaje se manifiesta como conjunto

---

<sup>57</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 450

<sup>58</sup> VICO, G. *La scienza...* Pág. 199

<sup>59</sup> *Idem.* Pág. 250

de signos articulado gramaticalmente y dependiente de criterios discursivo – argumentativos que pretenden conducir hacia el ser por la ciencia.

### **3. ...y el verbo se hizo institución**

Como en cualquier otro caso, la lectura de Vico requiere de una contextualización mínima que favorezca la comprensión en conjunto de sus distintos pasajes. En este punto del recorrido a través de los textos del filósofo partenopeo, conviene subrayar dos rasgos profesionales del mismo que influyeron de manera decisiva en las ideas centrales de su Obra: por una parte, vale tener presente que Vico se formó y ejerció como jurista, motivo por el cual aspiró, hasta poco antes de su muerte, a la Cátedra de Derecho de la Universidad Federico II; por la otra, no hay que perder de vista que, de hecho, se desempeñó como profesor de retórica en la misma. De tal suerte que lengua y sociedad siempre estuvieron presentes como preocupaciones dominantes que inspiraron su labor filosófica. El presente apartado recoge una vertiente complementaria de la concepción del lenguaje en Vico en la que se conjugan su visión del Estado y de la lengua.

De la “edad de los dioses” a la “edad de los hombres” el lenguaje pasa por un proceso en el cual a su función poiética se suma la función indicativa; si en la primera etapa el mundo es creación mitopoiética, en esta última es intelección científica. En una y otra etapa el lenguaje ocupa un lugar sustantivo, pues en un caso es origen y en el otro condición de posibilidad de lo existente. Sin lenguaje, sólo el caos nos queda.

La reflexión viquiana en torno al carácter indicativo del lenguaje nos vuelve una vez más sobre el citado principio del “verum et factum cum verbo convertuntur” pues en él la palabra aparece lo mismo como principio que como experiencia; como creadora y como indicio. En *La ciencia nueva* se avanza sobre esta tesis haciendo coincidir el origen de las ideas, las palabras y las cosas en medio de la experiencia<sup>60</sup>; el ser humano se encuentra con las cosas y nace la realidad

---

<sup>60</sup> *Idem*. Págs. 178 y 383

con la palabra, por ello es que para Vico el conocimiento de las palabras facilita el conocimiento de la realidad<sup>61</sup>.

El excursus histórico seguido en la tercera edición de *La ciencia nueva* sugiere que, después de la creación mitopoiética del mundo en la edad de los dioses, el ser humano se desenvuelve en medio de un ambiente que ya no es natural; pues una vez tocadas por la palabra, las cosas quedan constituidas con una carga experiencial que aparece como su aspecto predominante e inmediato. En la edad de los hombres, al mundo no se le siente, se le piensa; pues las palabras y las cosas se hallan vinculadas de tal manera, que el mundo aparece como una red de referencias tejidas en el lenguaje. Ya que se ha fundado, el mundo tiene que ser cuidado y compartido; aquí aparece entonces la función indicativa del lenguaje que preserva y reproduce de manera sucesiva.

Por todo lo anterior, las palabras para Vico son imagen y signo al mismo tiempo; realidad y representación<sup>62</sup>; presencia, interacción y experiencia; verum et factum. Sin las palabras, la realidad sería ininteligible<sup>63</sup>.

Ahora bien, es verdad que originalmente los signos lingüísticos eran derivaciones de las representaciones pictográficas y jeroglíficas de las cosas, pero su evolución se fue alejando cada vez más del plano sensible para ganar funcionalidad en un nivel de mayor abstracción<sup>64</sup>. De manera que la vinculación con el cosmos y el mundo natural que ofrecía el lenguaje poético fue cediendo terreno ante una creciente preocupación por el proceso social dentro del lenguaje indicativo; en la edad de los hombres el mundo se convierte en una construcción racional dentro de la cual todo, incluido el lenguaje, tiende a una homologación de los derechos y condiciones de vida del individuo como sujeto

---

<sup>61</sup> VICO, G. *De antiquissima...* Pág. 63.

Asimismo se pueden confrontar *La scienza nuova*. Pág. 247 y PAGLIARO, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 149

<sup>62</sup> TRABANT, Jürgen. "Imagine o segno. Osservazioni sul linguaggio in Vico e Humboldt" en *Vico in Italia e in Germania*. Págs. 238 - 243

<sup>63</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Págs. 470 - 471

<sup>64</sup> PAGLIARO, Antonio. *Op. Cit.* Págs. 136 y 145 - 148

Asimismo se puede consultar NEGRE RIGOL, Montserrat. *Poiesis y verdad en Giambattista Vico*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1986. Págs. 107 - 108

social. Es así como el lenguaje se convierte en referente y vehículo de un orden social presumiblemente racional y equitativo.

Ciertamente el ser humano siempre ha vivido en medio de una red de relaciones de diversa índole y los signos lingüísticos recogen, modelan e impulsan esta condición esencial de su existencia. Ya que en ellos se evidencia la relacionalidad del ser humano de manera elocuente: los signos lingüísticos mantienen relaciones morfo – sintácticas entre sí y, a su vez, establecen relaciones con las cosas abriendo lugar al plano de lo semántico; entre ellos y los hablantes se da una relación intencional, y se da otra igual entre ellos y los oyentes<sup>65</sup>. Una diversidad de planos se empalma en el acto del habla: en un solo momento se conjugan lógica, gramática, afectividad, escolaridad, economía, política, etc.<sup>66</sup> Pero es en el último ciclo de la historia donde esta peculiaridad de la existencia humana se vuelve más compleja a través de una lengua casi autoreferencial y crecientemente abstracta.

La cualidad distintiva del signo lingüístico frente al mito reside en una mayor proximidad a la elaboración conceptual que, no obstante, no pierde sus raíces sensibles; en él se condensan siglos de historia y experiencia que se transmiten de manera funcional, abreviada e inmediata.<sup>67</sup> Cuando el hablante entra en contacto con los signos lingüísticos, cuando se hace partícipe de una lengua, asimila un sistema de reglas sociales; adopta como propia una perspectiva de la vida e integra a su persona criterios de conducta<sup>68</sup>. El signo lingüístico participa de la naturaleza del mito pero, a diferencia de éste, cumple con su función de manera pragmática y respondiendo a un momento histórico en el que el individuo gana autonomía, derechos y posibilidades de iniciativa; he aquí un aspecto contrastante entre el mito y el signo: mientras el primero tiende a ser contemplado y vincula a un orden establecido, el segundo nace para el uso y vincula a un orden social en movimiento.

---

<sup>65</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 34

<sup>66</sup> MONTANO, Rocco. *Op. Cit.* Pág. 94

<sup>67</sup> TRABANT, J. *Op. Cit.* Pág. 239

<sup>68</sup> AGRIMI, Mario. *Op. Cit.* Pág. 116

Como profesor de retórica, Vico cultivó la vertiente poética del lenguaje pero promovió con igual empeño el respeto por el carácter indicativo del mismo; su insistencia en el estudio de la tópica para ejercer la crítica<sup>69</sup> de manera adecuada apuntaba contra los excesos del método cartesiano a través de una opción clara por la tradición lingüística, por la lógica y la gramática como alternativas para la formación del pensamiento científico. Vico veía en las formas lingüísticas una garantía de orden tanto social como de pensamiento; por eso en *La ciencia nueva* alerta sobre los riesgos que corre una cultura cuando descuida y disuelve los criterios de uso de su lengua<sup>70</sup>.

Si en la edad de los dioses el lenguaje es poiético (fundante); en la edad de los hombres el lenguaje es sistémico (operativo). Luego de ser creado en el lenguaje poético, el mundo necesita ser cuidado; ésta es la misión del lenguaje indicativo, referencial, racional, sistémico. Desde el siglo XVIII, mucho antes de que con Heidegger y Wittgenstein tomara curso la filosofía del lenguaje, ya germinaba la idea de que, creado lingüísticamente, el mundo queda bajo el cuidado del lenguaje. Todo aquello que es, habita en la palabra.

Huelga decir que Vico no desarrolló explícitamente ninguna de las preocupaciones centrales de la actual filosofía del lenguaje pues su interés estaba volcado sobre la historia como alternativa para una ciencia de lo humano. De ahí que sus intuiciones en torno al lenguaje y la lengua se encuentren siempre subordinadas a la búsqueda de lo humano como ser histórico; en sus textos no hay desarrollos sobre el estatuto ontológico del lenguaje, ni fórmulas sobre la lógica interna de las estructuras lingüísticas. Vico explora el lenguaje intentando aprehender la evanescencia de la experiencia humana que sólo permanece cuando ha sido dicha; cuando este autor se acerca al símbolo o al signo, lo hace buscando la composición interna de lo humano. ¿Qué clase de ser es éste que se encuentra en los símbolos?, ¿acaso la humanidad es proyección de signos?, tales preguntas parecen ser las guías del empeño viquiano en medio del lenguaje.

---

<sup>69</sup> VICO, Giambattista. *Il metodo...* Pág. 86

<sup>70</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 675

El siguiente apartado avanza sobre el nexo existente entre lengua, humanidad e historia a fin de argumentar a favor de una antropología filosófica en perspectiva hermenéutica.

#### **4. ...y entonces surgió la historia**

En el mito se da la creación y en la lengua el gobierno; en el lenguaje está todo aunque no todo es sólo eso<sup>71</sup>. De la edad de los dioses a la edad de los hombres el lenguaje dio un giro en el cual quedó envuelto, inevitablemente, el ser humano pues con el desarrollo de la idea de lengua, se propició asimismo la idea de humanidad. El paso del mito al signo devela la existencia humana como el modo de ser entre las cosas y la lleva al encuentro consigo misma. De aquí que nos sea necesaria una aproximación al concepto viquiano de lengua desde una perspectiva antropológica a fin de avanzar en la argumentación de nuestra tesis.

Sin desarrollar el tema del origen de la lengua de manera pormenorizada, Vico insiste en un aspecto significativo del mismo: la acción. Lejos de responder a preocupaciones teóricas o de conocimiento, la lengua aparece como solución a necesidades de la vida cotidiana; la lengua facilita la relación del ser humano con las cosas, y las distingue con intenciones de orden práctico<sup>72</sup>. Una vez más el principio del “*verum et factum cum verbo convertuntur*” recoge las diferentes líneas argumentativas de la Obra del napolitano de manera sugerente y sucinta: la lengua se origina y desemboca en la acción, por eso es verbo.

Como quiera que sea, más allá del problema de las circunstancias históricas en que pudieron haber nacido las lenguas, la Obra de Vico siempre señala a la condición y la experiencia humanas como principio y fin de toda lengua. Más que instrumento de la razón, más que mediación de un referente, la lengua es, ante todo, reflejo y apertura del ser humano ante el mundo. Por eso es una

---

<sup>71</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 95

<sup>72</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 327

Como mera hipótesis de trabajo, resulta interesante la referencia viquiana al canto como antecedente histórico de la lengua.

interpretación de la realidad validada por un grupo de hablantes<sup>73</sup> que destacan en ella los aspectos que más interesan a su estilo de vida<sup>74</sup>.

Una lengua es un conjunto de emociones y conceptos en relación originaria y sintética que parte de la experiencia; es una manera de sentir, percibir y entender las cosas en un mismo horizonte con doble afluencia: la natural y la convencional<sup>75</sup>. Es por eso que conjuga las cualidades de la imagen y las del signo. Constituye un universo sígnico desde el cual se predetermina la inteligencia de cualquier cosa y la inteligibilidad de cualquier discurso<sup>76</sup>, por ello la traducción completa de una lengua a otra es imposible<sup>77</sup>.

La composición y dinámica interna de cada lengua sigue una lógica discursiva diferente, a partir de la cual se desarrollan por analogía el resto de las manifestaciones culturales del grupo de hablantes<sup>78</sup>. Conviene señalar que a pesar de la carga racional y teórica que se asocia a la lógica, en el plano lingüístico este término se refiere a una disposición básicamente poética por medio de la cual las ideas, las palabras, las cosas y los hechos logran la integración de un significado comunicable<sup>79</sup>. De ahí la insuficiencia del empeño por tratar a la lengua de acuerdo con la óptica de las ciencias exactas, pues su estructuración es analógica: tiene la flexibilidad suficiente para dar curso a la experiencia particular de cada hablante a partir de un margen mínimo de uniformidad funcional y consistente<sup>80</sup>.

Se puede decir que, desde un punto de vista filogenético, la lengua es el elemento en el cual se integra y desarrolla lo humano, pues en ella que es razón y cuerpo, sentido e imagen, emoción y concepto<sup>81</sup>, se dan la percepción, la experiencia y el pensamiento de las cosas. La lengua es el núcleo existencial

---

<sup>73</sup> PIERETTI, Antonio. "Vico e l'odierna riflessione sul linguaggio" en *Vico e il pensiero contemporaneo*. Págs. 193 - 197

<sup>74</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 111

<sup>75</sup> TRABANT, J. *Op. Cit.* Págs. 236 - 239

<sup>76</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Págs. 49 y 81

<sup>77</sup> BERLIN, I. *Op. Cit.* Pág. 168

<sup>78</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Págs. 437 y 446

<sup>79</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 280

<sup>80</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 446

<sup>81</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 666

en el que surge cada uno en medio de lo concreto y precedente del nosotros; el diálogo es propiamente un símbolo que propicia y certifica un encuentro a través de la palabra<sup>82</sup>.

Aunque, como ya se ha dicho, los planteamientos del napolitano no fueron hechos ni con la perspectiva, ni con los términos de la filosofía del lenguaje de nuestros días, de sus textos se puede colegir que la lengua es una realidad intersubjetiva e histórica que se desarrolla y convalida en la práctica colectiva. Su existencia oscila entre los límites estables de la institución social y la libertad creadora del individuo; ella se adapta a las necesidades de desarrollo de cada hablante ofreciéndole una gama de posibilidades de satisfacción dentro del colectivo<sup>83</sup>. Paraphraseando un pasaje de su *Diritto Universale* se podría decir que “la lengua es un poema recitado en el seno de la sociedad”<sup>84</sup>.

Es tal la importancia concedida a la lengua en su manifestación más concreta y ordinaria que en *La ciencia nueva* se sugiere que dentro de la lengua vulgar se perfilan las distintas instituciones sociales, incluyendo las legislaciones civiles y la ciencia<sup>85</sup>. Los seres humanos nacen dentro de tradiciones lingüísticas que intervienen en la formación y desarrollo de su pensamiento, el cual, a su vez, influye en el desarrollo de aquéllas<sup>86</sup>.

El vínculo entre palabra y acción, entre vida y verbo, entre realidad e interpretación es tan fuerte que el filósofo partenopeo sostiene que la lengua de un pueblo es manifestación y origen de sus costumbres<sup>87</sup>. La lengua es experiencia y sentido al mismo tiempo, receptáculo y estructuración de lo vivido; no es la realidad, pero es la articulación de los aspectos más significativos de la misma<sup>88</sup>. Por ello Isaiah Berlin, tratando de seguir el excursus viquiano a través de la lengua y la cultura para acceder al ser de lo humano juzga que el desarrollo morfológico de un sistema simbólico es uno

---

<sup>82</sup> MONTANO, Rocco. *Op. Cit.* Págs. 85 - 93

<sup>83</sup> *Idem.* Págs. 94, 98 y 113

<sup>84</sup> *Idem.* Pág. 98

<sup>85</sup> VICO, Giambattista. *La scienza....* Pág. 325

<sup>86</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 60

<sup>87</sup> VICO, Giambattista. *La scienza....* Pág. 315

<sup>88</sup> TRABANT, J. *Op. Cit.* Págs. 248 - 249



con el devenir cultural de cualquier pueblo; así es como se forman la identidad individual y la colectiva<sup>89</sup>.

Dada la relevancia de la lengua en la definición de las instituciones sociales básicas, se puede concluir que las naciones surgen propiamente cuando logran madurar su lengua pues por medio de ella se desarrolla lo necesario para la vida colectiva<sup>90</sup>. “No es la identidad de un pueblo la que determina el carácter de su lengua; antes bien, es la lengua la que determina la identidad del pueblo”<sup>91</sup>. Por todo lo cual es sostenible que lo social surge en la lengua y que a través de la historia de su lengua los pueblos se reconocen y pueden ser conocidos<sup>92</sup>.

Queda pues manifiesto el vínculo indisoluble entre lengua e instituciones sociales de tal modo que la evolución de una impacte en las otras y viceversa. Por ello, merece considerarse más detenidamente el carácter histórico de la lengua; su caducidad o vigencia no es sólo una cuestión de pragmática lingüística, implica al funcionamiento social, implica concepciones, criterios, estilos de vida<sup>93</sup>. La lengua da constancia del paso de lo hecho en el tiempo, pero también lo hecho da constancia del paso de lo dicho; la dimensión histórica de la lengua la obliga a renovarse inoculando así gérmenes de corrupción y de resurgimiento en las instituciones sociales y en el ser humano mismo. Somos como un discurso que resuena liberando sentidos de acuerdo a los contextos.

A la base de las incursiones viquianas en el campo lingüístico se encuentra una idea de importancia capital para los intereses de *La ciencia nueva*: el origen de las lenguas de los diferentes pueblos es uno solo. La posibilidad de la comunicación humana a pesar de la diversidad de lenguas revela la comunidad de cosas y circunstancias básicas en medio de las cuales se da la experiencia

---

<sup>89</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 65

<sup>90</sup> CRISTOFOLINI, Paolo. *Op. Cit.* Pág. 65

<sup>91</sup> VICO, Giambattista. *Il metodo...* Pág. 71

<sup>92</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 289

<sup>93</sup> *Idem.* Págs. 603 – 608

Es muy sugerente la insinuación viquiana en la que se presenta el estudio etimológico de las lenguas como un estudio de la historia de las ideas y de los pueblos.

de lo humano; un cúmulo de experiencias comunes a todo ser humano opera como principio y estructura regulativa de la expresión lingüística. Por eso es posible la historia como ciencia<sup>94</sup>.

El conocimiento de los hechos a través de la lengua tiene carácter universal y procede por causas. Vico cumple de esta manera sus propósitos frente a la ciencia moderna inaugurando una modalidad específica de conocimiento de lo humano; reconoce una naturaleza humana que se resuelve en el lenguaje y encuentra en la lengua la posibilidad del nosotros como universal. La humanidad como universo de iguales que habita en la polis adviene con la lengua que es imagen y signo, institución y cambio, sociedad e individuo, actualidad e historia.

Vico incursiona en el campo de la historia a través de la lengua y de esta manera llega al ser humano que es un ser histórico. Nada que no sea dicho hace historia, habíamos sostenido en páginas anteriores; ahora debe arriesgarse un paso adelante: el ser humano es tal hasta que se hace imagen. Efectivamente, desde los clásicos se descalificaba como impensable la definición de lo humano como alma sin cuerpo y a lo largo de la historia de la filosofía la presencia humana siempre se ha reclamado como algo tangible. El trabajo filosófico de Vico confirma esta constante señalando al lenguaje como rasgo esencial del ser humano y, a partir de su Obra, podría inferirse que lo humano aparece sólo cuando se dice, cuando toma imagen, cuando se hace historia. El siguiente apartado profundiza estas ideas y nos acerca más a la constitución de una filosofía hermenéutica del ser humano.

## **5. Lo humano como imagen y sentido**

En continuidad con los apartados anteriores, es necesario subrayar algunas implicaciones de la noción de lenguaje en la Obra de Vico; noción que, como ya se ha dicho, no se desarrolla de manera exhaustiva, ni aspirando a integrar

---

<sup>94</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 48

una teoría disciplinaria. Antes bien, los planteamientos relativos al tema son sucintos y se ciñen a preocupaciones antropológicas. No obstante, gracias al enfoque específico desde el cual se hacen dichos planteamientos, el autor ofrece elementos relevantes para una aproximación hermenéutica al ser humano. Haciendo una distinción elemental entre lengua y lenguaje, Vico separa a éste de aquélla como a la causa del efecto; mientras una es sistema de signos dispuestos para la comunicación, el otro se define como capacidad simbólica en busca de sentido; mientras una explica al ser humano en perspectiva filogenética, el otro permite hacerlo ontogenéticamente<sup>95</sup>.

En *La ciencia nueva* el lenguaje es liberado de las limitaciones de su concepción instrumentalista y, lejos de ser un objeto más de estudio o de conocimiento, aparece como elemento fundante del conocimiento<sup>96</sup> que permite la integración de los diferentes objetos de estudio de la ciencia<sup>97</sup>. De tal suerte que se pueda decir que el pensamiento se da en y a partir del lenguaje<sup>98</sup>.

De acuerdo con el excursus seguido hasta este momento, el lenguaje se define como una naturaleza simbólica que tiene como esencia al sentido<sup>99</sup>. No es una facultad humana abocada prioritariamente al conocimiento; no se orienta al descubrimiento de la verdad, ni a nada que se le parezca. Es más elemental y, consecuentemente, decisivo: en el lenguaje se da la develación del ser<sup>100</sup>. Antes que pretender cualquier explicación, el lenguaje se orienta a la unión del ser humano con la realidad en la que habita. Parte de la situación concreta de la persona y, al encuentro con las cosas en medio del contexto, da curso a la existencia de una y otras. Más que seguir el camino de las verdades absolutas, el lenguaje apunta hacia lo verosímil, pues sólo ahí, en la circunstancia cotidiana definida por la relatividad, la posibilidad, la necesidad y el sentimiento, emerge la persona así en su dimensión individual como en la colectiva.

---

<sup>95</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Págs. 247-248, 327

<sup>96</sup> *Idem.* Págs. 247 - 248

<sup>97</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Págs. 24 y 68

<sup>98</sup> VERRA, Valerio. *Op. Cit.* Págs. 197 - 203

<sup>99</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 40

<sup>100</sup> *Idem.* Pág. 407

Como elemento constitutivo del ser humano el lenguaje cumple con su vocación simbólica tanto ad intra como ad extra; lo mismo vincula pensar y actuar que conocer y hacer; lo mismo une materia y forma que sentido y experiencia. En el lenguaje se da la comunicación, el lenguaje es comunicación y, por definición, comunica al ser humano con los demás y consigo mismo<sup>101</sup>. Es un universo simbólico en el que toda experiencia adquiere sentido.

El lenguaje devela al ser, y devela así mismo una manera de ser: la de aquél que es en busca de sentido<sup>102</sup>. De ahí que la única manera de acceder a la irrepetibilidad de la experiencia humana sea el lenguaje pues, dada la condición lingüística de aquélla, sólo por la interpretación puede ser comprendida<sup>103</sup>. No hay duda, vivimos en el lenguaje; el ser humano sólo se relaciona con el mundo hasta que logra hablarlo y sólo se relaciona consigo mismo hasta que logra decir algo de sí mismo.

Obviamente, el lenguaje no es una realidad estática, cambia con la historia y la circunstancia social; en su estructuración simbólico – analógica se refleja y recrea la condición histórica del ser humano, y no sólo eso: a través de los cambios históricos del lenguaje se percibe la concepción histórica del ser mismo<sup>104</sup>. En sus sucesivos pasos del mito al símbolo, y del símbolo a la lengua literaria, el lenguaje revela posibilidades humanas de ser en el mundo y descubre, asimismo, aspectos diferentes de las cosas. El ser no se da, ni puede ser conocido definitivamente; al vaivén del lenguaje, siempre está en movimiento. Por otra parte, hay que añadir que de la ritualización del lenguaje surgen las instituciones sociales y en ellas el ser humano elige un estilo de vida del cual ciertos rasgos del ser son el sustento<sup>105</sup>.

Como facultad simbólica que es, el lenguaje opera a partir de una estructura analógica capaz de establecer planos de relación entre lo múltiple por medio del descubrimiento de semejanzas que, sin cancelar la diversidad, dan lugar a

---

<sup>101</sup> HOSLE, Vittorio. *Op. Cit.* Pág. 146

<sup>102</sup> BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 74

<sup>103</sup> PIERETTI, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 200

<sup>104</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Págs. 47 y 82

<sup>105</sup> *Idem.* Pág. 460

planos de convergencia entre las cosas<sup>106</sup>. El lenguaje conjuga similitud y diferencia sin anular ni lo uno, ni lo otro, estableciendo nexos a través de los cuales las diferencias se combinan y dan lugar a nuevas posibilidades de la realidad<sup>107</sup>. Dichas estructuras de simbolización constituyen la base del lenguaje y son comunes a las manifestaciones lingüísticas de todos los pueblos<sup>108</sup>, de aquí que puedan ser consideradas como estructuras trascendentales de carácter universal<sup>109</sup> gracias a las cuales en el discurso se ordena la diversidad de la experiencia cotidiana<sup>110</sup> y son posibles la traducibilidad de las palabras y, en última instancia, la comprensión entre los individuos<sup>111</sup>.

Para Vico el criterio regulativo de la actividad simbólica del lenguaje es el sentido común, pues confronta las producciones lingüísticas con los principios culturales desde los cuales se rige la conducta cotidiana de los individuos y determina la verosimilitud de las mismas<sup>112</sup>. De esta manera, las estructuras universales del lenguaje constituyen un horizonte semántico de referencia para la experiencia humana de los pueblos<sup>113</sup> y son el origen de los diferentes sistemas lingüísticos en que éstos se expresan<sup>114</sup>.

La importancia del lenguaje en la constitución ontogenética del ser humano reside precisamente en que es la condición de posibilidad para que éste se relacione consigo mismo; por otra parte, y como consecuencia de lo dicho, ofrece la base sobre la cual la lengua se desarrolla y se consolida como el principio filogenético de la humanidad.

---

<sup>106</sup> GESSA – KUROTSCHKA, Vanna. “Para una hermenéutica del sí mismo. La lógica poética del lenguaje” en *Cuadernos sobre Vico*. Págs. 225 - 226

<sup>107</sup> Idem. Pág. 224

<sup>108</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Págs. 185 y 195

<sup>109</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Págs. 423 – 424 y 475.

Vale señalar que una tesis similar a ésta se encuentra sostenida por autores como Galileo y Spinoza desde otras perspectivas.

<sup>110</sup> GESSA – KUROTSCHKA, Vanna. *Op. Cit.* Pág. 226

<sup>111</sup> GALEAZZI, Umberto. *Ermeneutica e storia in Vico*. L'Aquila, Roma, 1993. Pág. 162

<sup>112</sup> GESSA – KUROTSCHKA, Vanna. *Op. Cit.* Pág. 226

<sup>113</sup> GALEAZZI, Umberto. *Op. Cit.* Pág. 163

<sup>114</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 316

Como la coincidencia de imagen y sentido que es, el lenguaje subsume e integra la existencia humana que, de esta manera, se realiza retóricamente; es decir, se realiza como ejercicio discursivo tendiente a cumplirse en medio de un contexto comunicativo compuesto por las cosas y la presencia de otros. De aquí la importancia del ámbito filológico como elemento paradigmático de las ciencias humanas, pues a través de él se llega a un conocimiento por causas del ser humano y se facilita el desarrollo integral del mismo<sup>115</sup>.

De las *Oraciones inaugurales* a *La ciencia nueva* el lenguaje ocupa un lugar decisivo en el decurso del pensamiento viquiano; ya que a través de él se articulan las principales tesis del filósofo partenopeo y se logra el conocimiento de lo humano a lo largo de la historia. De tal suerte que la Obra de Giambattista Vico pueda servir como hilo conductor para desarrollar una filosofía hermenéutica del ser humano. En el siguiente apartado destacaremos algunos elementos para la realización de esta empresa.

## **6. Mundo, sociedad y cultura.**

La lectura de la Obra de Vico sugiere una relación conceptual que resulta estimulante para los propósitos de esta tesis: el trinomio historia – humanidad – lenguaje representa dentro de la misma un eje integrador que se va perfilando de manera paulatina y que en *La ciencia nueva* se expresa hasta sus últimas consecuencias. En tanto que la historia es la consignación lingüística de hechos, los hechos se definen y estructuran lingüísticamente, por ello para Vico el acceso a la historia como conocimiento científico sólo es posible a través del lenguaje pues en él se configura la experiencia humana y en él hay estructuras universales que posibilitan este tipo de conocimiento. En el fondo de la apuesta viquiana subyace la idea de que lo humano se gesta en el lenguaje y de que éste es condición de posibilidad suficiente para que se dé el conocimiento científico.

---

<sup>115</sup> VICO, Giambattista. *Il metodo degli studi del tempo nostro*. Págs. 11 y 14, donde, siguiendo a los clásicos, el autor sostiene que la retórica no es solamente el arte del bien hablar, sino del bien hacer y del bien vivir. Asimismo, se sugiere esta idea en *La scienza nuova*, Pág. 16

Las aproximaciones de Vico a la lengua y el lenguaje se centran, más que en ninguna otra cosa, en las implicaciones antropológicas que tienen. En las relaciones que el autor establece entre lengua, necesidad, acción, institución y sociedad va inscrito un programa de reflexión filosófica que desemboca en planteamientos hoy trabajados por la filosofía de la cultura y la filosofía hermenéutica, y que exploraremos a continuación.

Recordemos que la Obra de Vico tiene su punto de partida y su punto de llegada en la realidad humana; ella es motivación para hacer frente al cartesianismo y es a la vez objetivo de su proyecto filosófico; es novedad permanente que escapa al cientificismo de Descartes, y es realidad evidente que puede y debe de ser objeto de ciencia. Así es que el partenopeo se da a la doble tarea de recuperar la experiencia humana y de lograr un conocimiento científico de ella.

A fin de profundizar en lo que representa la recuperación de la experiencia humana para Vico, empecemos reconociendo que, ciertamente, tal tarea es todo un desafío pero que constituye, asimismo, la clave de acceso para *La ciencia nueva*. El autor de Nápoles reconoce que la experiencia humana acontece y pasa, y que, consecuentemente, es fugaz e inaprehensible; sólo permanece cuando se dice, cuando se vuelve comunicable a través de la palabra, deviniendo así objeto de conocimiento. Se infiere así mismo de la obra viquiana que la experiencia humana, compuesta por los acontecimientos y los diferentes momentos cotidianos, no posee por sí misma un sentido, éste es fruto de la interpretación<sup>116</sup>; de ahí que el acceso a su conocimiento sólo se logre a través del lenguaje. Es por ello que la comprensión aparece como el proceso y modelo de conocimiento de las cosas humanas. Vayamos paso a paso.

La primera de las intuiciones de *La ciencia nueva* es precisamente la de la necesidad de lo simbólico para entender lo humano; ante el esencialismo de la

---

<sup>116</sup> BOCARDO, Enrique. "La experiencia humana como narración", en *Cuadernos sobre Vico*, volumen 11 – 12, Pág. 71.

filosofía racionalista y ante el dualismo cartesiano nuestro autor apela a la tangibilidad de las formas y su capacidad de evocar la individualidad y concreción de la existencia. Cuando Vico integra la filología al estudio de lo humano busca complementar el carácter universal del conocimiento filosófico con la particularidad y verosimilitud de las circunstancias en que se desenvuelven las personas. La interioridad humana se manifiesta en sus hechos y éstos, aunque perecederos, devienen perdurables a través de formas concretas que revelan presencias y propician encuentros.

Más que una abstracción o una esencia, más que el resultado de una teorización o fórmula críptica de expresión omnisciente, Vico encuentra en el símbolo la concreción, la sensibilidad, la tangibilidad de la existencia humana tendiente a realizarse en lo concreto y a través del encuentro. Ni dualismo alma – cuerpo, ni solipsismo concientista; Vico rechaza el racionalismo cartesiano y apuesta por una existencia encarnada manifiesta en formas simbólicas desde las pinturas rupestres hasta la heráldica y el arte del Renacimiento. Para Vico, el símbolo revela un modo de ser que necesita expresarse, de ahí que sólo sea posible encontrarlo a través de formas concretas y de ahí que éstas, de alguna manera, formen parte de ese modo de ser que es el humano. Somos lo que simbolizamos, somos encuentro.

Desde esta perspectiva, el lenguaje aparece como elemento constitutivo del ser humano y la lengua como su puerta de acceso; en ella toma forma la interioridad humana y deviene tangible; en ella se integran alma y cuerpo, y adquiere identidad lo que es suceso.

La concepción viquiana del ser humano toma distancia frente a los sustancialismos monistas ya que al optar por la realidad como proceso, resalta la facticidad de lo humano y con ello su lingüisticidad, es decir: su discurso. El ser humano es lo que se hace; sólo que lo que se hace adquiere sentido cuando se dice. La variedad de sensaciones, sentimientos y experiencias que vivimos adquieren unidad cuando intentamos narrarla ya sea a nosotros mismos o a los otros; la complejidad y diversidad de lo que nos rodea se



convierte en mundo cuando intentamos narrarla, cuando hacemos historias<sup>117</sup>. De ahí la referencia de la identidad a la lengua.

La constitución de lo humano se da en la lingüisticidad de la experiencia pues sólo por el lenguaje se puede recuperar e integrar lo vivido. El lenguaje es forma interior que se expresa dando lugar así al mío y nuestro; delimita lo propio de lo extraño y da origen a la identidad individual y a la colectiva. De tal modo que esta misma lingüisticidad de la experiencia sea la condición de posibilidad del conocimiento histórico; ya que el acceso al conocimiento de los hechos también es lingüístico, es decir: es interpretativo. Toda vez que la configuración de lo vivido se da en el lenguaje, entonces la estructura de su conocimiento es necesariamente analógica pues su referente es una relación intersubjetiva; una realidad lingüística y dialógicamente constituida.

Una vez más el “verum est factum” aparece como principio activo del pensamiento viquiano: los hechos son el objeto del conocimiento histórico y sólo lo hecho nos permite comprendernos y comprender a los otros. Lo hecho es verdadero. De ahí que en *La ciencia nueva* el acceso al conocimiento histórico sea posible gracias al ejercicio de la fantasía que, a partir de lo que cada uno ha vivido, nos permite imaginar y entender la experiencia de otros<sup>118</sup>. El empeño filosófico viquiano se apoya entonces en la relación entre lengua y experiencia y establece tácitamente un plano intersubjetivo en el cual la persona se objetiviza comunicándose y haciéndose, a la postre, cognoscible<sup>119</sup>.

Desde esta perspectiva, la integración del conocimiento histórico es un ejercicio interpretativo que, partiendo de la dimensión particular de las experiencias de cada cual, arriba a su dimensión universal y comunicable gracias al análisis de las manifestaciones del lenguaje que forman la cultura de los pueblos<sup>120</sup>. El itinerario del napolitano en su obra maestra, va de la convicción en torno al carácter científico del conocimiento histórico a la postulación de estructuras

---

<sup>117</sup> *Idem.* Págs. 78 - 79

<sup>118</sup> *Idem.* Págs. 71 - 73

<sup>119</sup> JERMAN, Christoph. “La recezione di Vico in Gadamer”, en *Vico in Italia e in Germania*. Pág. 328

<sup>120</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 422.

Es igualmente ilustrativo el pasaje de Isaiah Berlin, *Op. Cit.* Pág. 166

universales que posibilitan dicho conocimiento por medio del diálogo; al fondo de las culturas de los pueblos subyacen estructuras lingüísticas de carácter universal que posibilitan la comunicación y conocimiento científico de las diferentes experiencias que, de esta manera, podemos llamar humanas<sup>121</sup>. Estas estructuras universales son lo que Vico propusiera bajo el nombre de “universal fantástico”, punto en el que se articulan lo particular y lo universal; la dimensión individual y la social.

Nótese cómo la búsqueda de una puerta de acceso al conocimiento de los hechos conduce primero al reconocimiento de la lingüisticidad de la experiencia humana y de la historia, y después a la exploración del vínculo que entre individuo y sociedad representa la cultura. Para Vico, se conoce al individuo gracias a las formas simbólicas o formas culturales a que recurre para expresarse, al tiempo en que se conoce a la sociedad por las mismas formas culturales generadas y consagradas por los individuos en su experiencia e interacción cotidianas<sup>122</sup>. En efecto, lo que una persona pueda concebir o expresar; lo que una persona pueda definir como identitario particular o colectivo, parte de los recursos que le ofrece la estructura cultural en que se desenvuelve, y ésta a su vez deriva del lenguaje y los modos lingüísticos de la época. La cultura aparece entonces como un punto más del recorrido necesario para la comprensión de lo humano y de la historia.

Lo que Vico llamara “el mundo civil”, en contraste con el mundo natural, es precisamente la cultura, cuyo eje es el lenguaje y cuyo origen es, consecuentemente, de carácter poético<sup>123</sup>. Para el partenopeo la cultura es una realidad simbólica y orgánica en donde se entreteje el sentido de la experiencia y de la existencia humanas<sup>124</sup>; es el conjunto de prácticas sociales en las que un pueblo se expresa, se desarrolla y se encuentra a sí mismo. Por ello, es el origen y fundamento constitutivo de la persona; todo ser humano proviene de

---

<sup>121</sup> BERLIN, I. *Op. Cit.*, Pág. 74

<sup>122</sup> *Ibidem*, Pág. 131

<sup>123</sup> APEL, Karl-Otto. *Op. Cit.* Pág. 436

<sup>124</sup> VICO, G. *La scienza...* Pág. 176

Esta idea es recogida y desarrollada en BERLIN, Isaiah. *Op. Cit.* Pág. 17

una tradición cultural de la cual ni puede, ni debe liberarse<sup>125</sup>, ya que la cultura como conjunto orgánico de prácticas, de usos, de costumbres, no es sino la forma consagrada en que un pueblo responde a sus necesidades más importantes definiendo al mismo tiempo las alternativas de realización personal<sup>126</sup>.

El desarrollo cultural de los pueblos se debe a una búsqueda natural de lo útil<sup>127</sup>, de ahí que no haya ni institución, ni tradición cultural que exista sin los acontecimientos que le dieron origen o a los cuales conteste<sup>128</sup>; cualquier tradición cultural, en tanto que responde a necesidades concretas de la población, tiene razón de ser y promueve verdades del orden práctico para quienes la siguen<sup>129</sup>. Son estas verdades las que, articuladas en un corpus valoral, analógico y operativo, constituyen el sentido común de las personas, base del modelo de racionalidad de una época<sup>130</sup>.

El sentido común es un juicio de carácter prerreflexivo cuya validez u objetividad depende de la intersubjetividad que establece la comunidad de quienes lo observan y convalidan como principio de acción<sup>131</sup>. Es el referente simbólico por el que las personas logran interactuar con sus contemporáneos, de ahí que se le pueda considerar la base misma de la sociabilidad. Naturalmente, no se trata de un ejercicio argumentativo en busca de ideas para fundamentar una verdad; el sentido común versa sobre lo verosímil, sobre lo posible, y se integra por operaciones de síntesis que buscan comprender lo evidente en medio de una circunstancia dada<sup>132</sup>.

---

<sup>125</sup> HÖSLE, V. *Op. Cit.*, Pág. 23

<sup>126</sup> VICO, G. *La scienza...* Pág. 181

<sup>127</sup> *Ibidem* Pág. 240

<sup>128</sup> *Ibidem* Pág. 349

<sup>129</sup> *Ibidem* Pág. 737

<sup>130</sup> *Ibidem* Págs. 178 y 225

Asimismo VICO G. *De antiquissima...* Pág. 134

Vale añadir que, en torno a este particular, resulta sugerente el artículo de Giuseppe Cacciatore titulado "Vico e Dilthey", Pág. 60

<sup>131</sup> VICO, G. *La scienza...* Pág. 179

Resulta igualmente provechosa la interpretación que del particular hace Vittorio Hösle en su *Introduzione a Vico*. Pág. 123

<sup>132</sup> VICO, G. *Il metodo...* Pág. 34

Ante todo, el sentido común es un principio de acción por medio del cual la persona empalma en un momento dado los universales sobre los que se sustenta la cultura en la que vive con las exigencias concretas y particulares de la circunstancia como entorno natural de cualquier experiencia. Se podría decir que media entre la universalidad del ideal y la factualidad de la realidad en la que se desarrolla la existencia humana; tiende a concretizar los universales y a universalizar los datos de lo particular y lo concreto<sup>133</sup>. Dado su carácter de generalidad operativa en medio de la particularidad de cada experiencia, el sentido común articula la verdad con lo verosímil; es la unión de la verdad que tiende a hacerse cierta con la verosimilitud que busca ser verdadera; es de hecho un universal concreto del pensamiento y la acción de los pueblos<sup>134</sup>.

Por ello, la importancia que la cultura tiene para Vico se debe entonces a que representa el marco simbólico dentro del que se constituye tanto lo social como lo personal; es el conjunto de universales concretos o fantásticos, como él los llama, sobre el que se desarrolla la racionalidad de una época. Por ello es que retóricamente existimos y que nuestra vida se realiza como un discurso.

Subrayemos pues que el pasaje a la historia como ciencia se encuentra en el lenguaje, toda vez que el sentido de los hechos es discurso. Vico intuye la discursividad de la existencia humana y se ocupa de las diferentes manifestaciones culturales de los pueblos para entender su historia y, a la postre, para entender a aquél que es su sujeto. Y es en este punto donde podemos dar un paso más: en la lengua no solamente se logra el sentido del acontecimiento, sino que, además de la prefiguración discursiva de la cultura en ella, permite descubrir una naturaleza común y constituir un universal sobre el que se hace posible la historia como ciencia. Vico apela al nosotros como única posibilidad para comprender los hechos de otros y como la forma lingüística universal para desarrollar el discurso de la historia, pues ésta, a fin de cuentas, es nosotros. Cuando se introduce esta forma lingüística en el

---

<sup>133</sup> CUFFARI, Grazia. "Vico, il senso comune e l'ermeneutica" en *Cultura e libri*. Págs. 253 - 258

<sup>134</sup> CACCIATORE, G. "Vico e Dilthey". Pág. 57

Sería asimismo provechosa la lectura de Giuseppe Modica *Op. Cit.* en donde el autor resalta la dimensión emocional del sentido común de las personas.

discurso, el hablante se recrea a sí mismo frente a los otros y crea la colectividad por igual medio<sup>135</sup>.

El amplio recorrido de *La ciencia nueva*, que empieza respondiendo al propósito de dar a la historia la categoría de conocimiento científico, termina explorando las posibilidades de una naturaleza común de las naciones, tal y como lo sugiere el subtítulo de la edición de 1744. De esta manera, la lengua, como vehículo que guía al autor a lo largo de este cometido, conduce finalmente al estudio de lo lingüística y discursivamente común a quienes integran una sociedad y, por extensión, a quienes integran las diferentes sociedades; el partenopeo termina sugiriendo que la naturaleza común a todas las naciones es precisamente la cultura, y que la historia no es sino el estudio del decurso humano manifiesto a través de formas simbólicas<sup>136</sup> que posibilitan la integración y desarrollo de identidades tanto individuales como colectivas, y que marcan un sentido y una época<sup>137</sup>.

Podemos decir entonces que, a partir de la relación historia – humanidad – lenguaje sustentada por Vico, el desarrollo de una filosofía del ser humano en clave hermenéutica no sólo es posible, sino ineludible; ya que la lingüisticidad de la experiencia humana y su repercusión en la constitución discursiva de las identidades permiten la concepción de la existencia humana como poética.

---

<sup>135</sup> MONTANO, Rocco. *Op. Cit.*. Pág. 90

<sup>136</sup> JERMAN, Christoph. *Op. Cit.* Pág. 328

<sup>137</sup> CRISTOFOLINI, Paolo. *Op. Cit.* Pág. 20

## CONCLUSIONES

Humanidad y fin de ciclo: la esperanza como criterio  
hermenéutico de la existencia humana

*“...la existencia humana es más un ars inveniendi que un ars iudicandi”  
(Pág. 223)*

Humanidad y hermenéutica son elementos correlativos de singular relevancia para los últimos siglos de historia en Occidente pues en tanto la primera es el telón de fondo de nuestro modelo cultural, la segunda lo ha hecho posible; la hermenéutica ha sido la mediación gracias a la cual los diferentes planos e instituciones socioculturales se han desarrollado de acuerdo con el ideal de humanidad. La capacidad de convocatoria y de organización de la humanidad como idea motora se ha realizado a través de la hermenéutica como racionalidad ad hoc a un proyecto universal tanto cuantitativa, como cualitativamente. En las páginas que siguen exploraremos las relaciones existentes entre ambas nociones en el marco de la filosofía hermenéutica y de cara a la coyuntura actual de los diferentes pueblos del planeta; para ello empezaremos por una caracterización individual de cada uno de estos conceptos.

Páginas atrás, habíamos dicho que la modernidad ha sido el escenario de la sutil y progresiva germinación, desarrollo y encumbramiento de un modelo cultural, el de Occidente, que gira todo él en torno al concepto de humanidad como ideal que promueve la racionalidad, la libertad, la belleza y la justicia como garantes de estabilidad, prosperidad y dignidad independientemente de la raza, ubicación geográfica, la historia o la religión de los pueblos. En nombre de la idea de humanidad tuvo lugar la secularización de las ciencias, y también en su nombre se promovieron las libertades religiosa y política; la actual lucha por consagrar los derechos humanos y la democracia es la versión novísima de viejas preocupaciones humanistas que, al paso de los siglos, han cristalizado bajo formas cada vez más universales. Se puede entonces decir que la idea de humanidad es la clave de lectura del devenir histórico de los últimos siglos y la piedra de toque de las actuales instituciones sociales de Occidente.

Y si bien se pueden encontrar antecedentes de la idea de humanidad tanto en la paideia griega, como en la noción de cultura del mundo latino, es hasta mediados del siglo XV y principios del XVI que, como resultado de la efervescencia creadora del Renacimiento, tiene lugar la pretensión de comprender a la totalidad de los seres humanos bajo un mismo concepto como principio y fin de un proyecto cultural ya no más centrado en la divinidad

o en la natura, sino en la realidad humana con sus diversas implicaciones cívicas, políticas, éticas, estéticas, científicas, religiosas, etc.; en él se condensan una serie de ideas resultantes de largos procesos: ideas como la de persona, con su carga de espiritualidad, racionalidad y libertad; como la de individuo y su confrontación con la Corona o la Iglesia; ideas como las de identidad y vocación, se integraron en la de humanidad como principio motor de nuestra era.

Concebida en un contexto de ruptura con la escolástica y de confianza en el conocimiento a partir de la sola razón, la idea de humanidad lleva implícita y tiende a la noción de progreso; se trata entonces de un solo concepto con dos niveles o dinamismos en su interior: por una parte se hace reconocimiento de una condición común a todo ser humano, y, por la otra, se ofrece un ideal como punto de llegada para la especie. La humanidad es principio y fin; condición de posibilidad y proyecto al mismo tiempo; modo de ser que aún no se alcanza plenamente y que, por ende, debe cultivarse.

La racionalidad como nota distintiva de la humanidad confiere a esta última la certeza de que el desarrollo del conocimiento traerá consigo mayor virtud y, consecuentemente, una existencia cada vez más plena a la raza humana. Es por ello que ideal de bienestar generalizado contenido en la noción de humanidad no se refiere a un nivel de vida definido cuantitativamente, sino a aspiraciones de calidad de vida definidas analógicamente de acuerdo con criterios de racionalidad, libertad, justicia y belleza que, a la postre, constituyen un marco para la solidaridad entre pueblos e individuos. Esta confianza de la humanidad en el progreso y el espíritu comunitario deriva de la suma de la visión cristiana de la historia y del creciente poder de la ciencia en Occidente; haciendo de tal concepto una versión laica de la promesa cristiana de salvación del hombre. Desde esta perspectiva no resulta descabellado pensar que el actual proyecto neoliberal del mercado libre mundial sea la última derivación de la idea de humanidad como proyecto de desarrollo general para el género humano ahora bajo los auspicios de la ciencia, la libertad, la productividad y la democracia.



Consagrada por la razón ilustrada, la idea de humanidad proveyó a la modernidad de un objeto de estudio no explorado hasta entonces, y justificó la consolidación de un ámbito de la ciencia dedicado al estudio de la existencia humana. Las ciencias humanas, ubicadas en los intersticios entonces existentes entre las ciencias naturales y las ciencias exactas hicieron explícitas las implicaciones históricas y lingüísticas de unas y otras, y confirmaron el progreso como rumbo de la idea de humanidad. Así, los siglos XVIII y XIX representan un fecundo período para la exploración de la idea de humanidad y con ello para la constitución y desarrollo de las llamadas ciencias humanas que, paradójicamente, han venido a significar el principal factor de disolución y desgaste del ideal mismo de humanidad como paradigma pues, particularmente durante el siglo XX, cancelaron la posibilidad de acceder a lo humano como sustancia dejando en su lugar la opción de comprender lo humano como construcción relativa a una perspectiva. De esta manera, la sociología, la lingüística, y la psicología, por mencionar algunos ejemplos, dieron cuenta de la existencia humana como construcción grupal, discursiva, estructural, etc.

En este contexto, y como un híbrido teológico – naturalista, la idea de formación ha servido a la de humanidad para sostenerse como el telos irrenunciable de la cultura occidental cuyas instituciones subsisten gracias a tentativas aproximaciones al ideal consagrado; de la misma manera, las ciencias humanas encontraron en la formación el criterio de verdad que las validaba por la incorporación de argumentos adecuados a un paradigma apriorísticamente aceptado que habría que confirmar recogiendo fragmentos discursivos cuya inteligibilidad surgía del paradigma mismo en un círculo virtuoso que impulsó el desarrollo general de este tipo de conocimiento. En ambos casos la formación funcionó gracias a la recuperación del poder autogenerador del Verbo cristiano y del carácter rectilíneo de la racionalidad moderna impulsada por el principio de causa y efecto; de esta manera se constituyó la formación como el criterio de interpretación de la humanidad y, consecuentemente, de las ciencias humanas.

A pesar de lo difícil que resulta imaginar siquiera otra noción de ser humano, el concepto de humanidad se puede rastrear históricamente pues tiene sus raíces en el renacimiento proyectándose hacia la modernidad como horizonte de significado que inaugura el ejercicio de acceso al otro a partir de un nosotros pretendidamente universal. En nuestros días, diluida en los propios límites de su interpretación, la idea de humanidad se agota en una racionalidad instrumental y en un radical liberalismo que acaban cancelando al nosotros por un inexcusable exceso de sí mismo que deriva, inevitablemente, en uniformidad que niega al otro. Desde luego, el desenlace apenas esbozado en estas líneas es paulatina conjugación de factores que, erosionando las promesas proclamadas por la Ilustración, han erosionado, a la postre, la idea de humanidad.

Siguiendo la intuición weberiana que señala al trabajo como el factor que determina el clima de las sociedades, se puede decir que fue con la revolución industrial que inició el desgaste del proyecto cultural centrado en la humanidad, pues el ritmo de trabajo y de crecimiento económico traído por dicha revolución introdujo en la idea de humanidad un rasgo que le era ajeno y que poco a poco la fue debilitando desde dentro: la competencia como actitud permanente y como factor de movilidad social; con ella la solidaridad quedó, prácticamente, borrada del espectro axiológico del modelo cultural de Occidente. Hasta el ideario de la revolución francesa, tan caro a los ilustrados, se vio diluido ante la contundencia de una transformación cultural centrada en el poder económico.

Con la llegada del capitalismo, la idea de progreso surgida como promesa dentro del ideal de humanidad dejó de referirse a la calidad de vida para centrarse en la cantidad de bienes como sinónimo de lo primero. De esta manera, con la instauración del progreso económico como criterio ético, la humanidad dejó de subsistir como fin en sí misma para convertirse en una pieza más al servicio de la economía: el trabajo, que en la concepción renacentista era un acto creador, se redujo a acto de producción en el que el mismo hombre terminó no sólo desplazado sino aún enajenado tanto del producto en sí como de un sistema social anónimamente capitalista. Para el siglo XIX, el antropocentrismo humanista, tan sensible al mundo como contexto

vital de los pueblos, se había desvanecido en aras de un liberalismo que, paradójicamente, se ofrecía como salvoconducto del primero.

El episodio fatal de la Primera Gran Guerra representó en el siglo XX no sólo la ruptura del ideal solidario de humanidad para todos los pueblos, sino que, más aún, socavó en los hechos la posibilidad real del progreso como meta alcanzable gracias a la ciencia y la tecnología. En el corazón mismo de Occidente la posibilidad de un progreso sostenido por la racionalidad científica quedaba desmentida, desde entonces el ideal de humanidad empezó a sonar como la corteza de un árbol ahuecado y seco.

Se puede decir que, desprendida de la esencia filológica que originalmente le dio el humanismo, la idea de humanidad pasó, primero, por una etapa de impulso biológico – vitalista, después por otra de carácter sociológico y, finalmente, por una de disolución discursiva en medio de nuestra sociedad procedimental sin referentes que la sostiene bajo un doble discurso que, por una parte, pretende justificar el statu quo dirigiéndose a ella como a su horizonte axiológico fundante y que, por la otra, de facto conmina al consumo individualista como condición de posibilidad para acceder al sentido de la existencia. Evidentemente, el proyecto cultural centrado en la humanidad está exhausto y es necesario resignificar lo humano en medio de esta circunstancia.

La coyuntura cultural en que nos encontramos evoca otros pasajes de la historia de Occidente que ya anticipaban las tendencias presentes; dentro del mismo humanismo renacentista, una zaga de autores soslayados de la historia oficial de la filosofía exploraron la existencia humana destacando su esencial contextualidad y la multivocidad de lo que significa ser humano. Empero, la filosofía de la razón ilustrada consagró y difundió la idea de humanidad como única versión filosófica del renacimiento y neutralizó planteamientos que, al paso del tiempo, han venido recuperando relevancia. Una vez explorados los aspectos centrales de la idea de humanidad, nos volveremos sobre su relación con la hermenéutica a fin de entresacar los aportes de un autor como Vico a la filosofía hermenéutica contemporánea.

Para llevar a efecto el propósito anunciado en el párrafo anterior hay que empezar diciendo que la idea de humanidad que la Ilustración retomó del Renacimiento para consagrarla como guía del proyecto cultural de Occidente constituye el presupuesto y propósito de la tradición hermenéutica alemana que, a través del concepto de formación, la posicionó entre los referentes básicos de la ciencia moderna bien fuera como razón de ser de las ciencias naturales y exactas, bien fuera como el criterio central de interpretación de las ciencias del espíritu. Pues por cuanto la humanidad no es sino el modo de ser humano en tanto devenido, la formación se resuelve entonces como el proceso de apropiación de lo humano por el que tiene que pasar el individuo a fin de integrarse a la humanidad<sup>1</sup>. Es por ello que la idea de humanidad que opera hasta nuestros días es una idea formativo – pragmática por la cual los diferentes procesos culturales en los que se desarrolla el ser humano se articulan en torno a una fuente única de significado.

En visión retrospectiva, conviene señalar que la relación entre la hermenéutica alemana y el humanismo italiano se remonta a la consumación del siglo XV cuando, en la Teología del Verbo<sup>2</sup> y en una serie de conceptos de orientación vitalista trascendental, coincidieron místicos alemanes y humanistas ante el recelo canónico que provocaban obras como las de Eckhart y Nicolás de Cusa<sup>3</sup>; pues mientras el misticismo alemán encontraba en el humanismo un salvoconducto para renovarse sin exponerse a la censura, el humanismo italiano encontraba en el misticismo alemán vigorosos elementos para consolidar su concepto de lengua. Así, la tradición hermenéutica alemana que,

---

<sup>1</sup> GADAMER, Hans – Georg. *Verdad y método I*. Pág. 40

<sup>2</sup> La moderna filosofía del lenguaje no es, al menos en parte, sino la traducción del interés que el misticismo alemán ya había desarrollado por la cristiana teología del verbo; ya que de Eckhart a Nicolás de Cusa se cultivó un auténtico semillero de problemas teológicos que, más tarde, alimentarían planteamientos de la actual filosofía hermenéutica: desde el pasaje del Génesis que atribuye la creación del mundo al poder de la palabra de Dios, hasta el Evangelio de San Juan que identifica con Dios a la Palabra y el Logos, pasando por el derecho concedido a Adán de nombrar a las criaturas, por el castigo impuesto a la pretensión de la Torre de Babel, la encarnación del Verbo en Jesucristo y la infusión de lenguas en la fiesta de Pentecostés, encontramos una serie de estimulantes ideas en torno al poder creador y fundante de la palabra que habrían de consolidarse con el desarrollo de la teología protestante y la posterior filosofía hermenéutica.

<sup>3</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Literatura y fantasía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1963. Pág. 67.

DILTHEY, Wilhelm. *De Leibniz a Goethe*. Fondo de Cultura Económica, México, 1945. Págs. 20 - 22

gracias a las iglesias reformadas, impulsó la hermenéutica como una modalidad de conocimiento en vez de cultivarla como mera interpretación reconstructiva del sentido de los textos, enriqueció la noción clásica de la lengua trascendiendo su carácter instrumental al servicio del logos (razón) para retomar de los humanistas italianos la vinculación con que la referían al verbo (palabra) como constitutivo de lo existente<sup>4</sup>. Es así como en el contexto hermenéutico alemán, la experiencia de humanidad se constituyó en criterio de verdad a ser explorado lingüísticamente dando lugar a la teoría de la comprensión como la ciencia subyacente a las llamadas ciencias del espíritu. Así por ejemplo en Gadamer, la comprensión como acontecimiento de sentido<sup>5</sup>, como modo de ser que se realiza en el encuentro y que implica un contexto<sup>6</sup> supone, necesariamente, la generalidad concreta de lo social que se traduce en tradición como criterio de acción y vida<sup>7</sup>; como universo simbólico en el que los datos particulares de la experiencia de lo humano devienen comunicables y cognoscibles. De esta manera la comprensión deviene participación de la tradición y su realización implica un proceso de apropiación de cuanto, aparentemente extraño, representa la oportunidad de asumirse en las costumbres, en el lenguaje, en el Estado, en todo lo que, como generalidad, facilita el sentido de lo particular<sup>8</sup>; de aquí la necesidad de la formación como proceso gracias al cual el individuo asciende desde su ser natural y se integra al mundo humano esencialmente conformado en las costumbres y el lenguaje<sup>9</sup>. La formación no es sino el diálogo permanente por el que el individuo se apropia de la tradición al tiempo en que, comprendiéndola, se comprende.

En paralelo a la filosofía alemana, pero siempre dentro del ámbito de la hermenéutica, el humanismo italiano no sólo profundizó en la interpretación de textos sino que de la importancia cultural de esta práctica derivó una serie de planteamientos que desembocaron en la moderna filosofía del lenguaje con resonancias significativas para nuestros días. En términos generales conviene destacar que los trabajos de Dante, Petrarca, Brunetti, Salutati, Valla, Pontano,

---

<sup>4</sup> APEL, Karl – Otto. *Op. Cit.* Pág. 176

<sup>5</sup> GADAMER, Hans – Georg. *Verdad y método I.* Pág. 25

<sup>6</sup> *Idem.* Págs. 18 – 19

<sup>7</sup> *Idem.* Pág. 50

<sup>8</sup> *Idem.* Págs. 40 – 41

<sup>9</sup> *Idem.* Pág. 43

Guarino Veronese, y otros tantos hasta llegar a Vico, convergen en el carácter eminentemente poético del lenguaje; no cabe duda de que la recuperación hecha por Dante de la lengua madre, y la experiencia renacentista de la gestión política en las diferentes lenguas nacionales en lugar de hacerlo en latín que, hasta entonces, era la lengua de los asuntos oficiales, marcaron profundamente la idiosincrasia de la cultura italiana<sup>10</sup>.

Por ello, aunque los humanistas italianos ciertamente atienden en sus propuestas a la idea de humanidad, no lo hacen en la perspectiva ya comentada de la tradición hermenéutica alemana; en su caso, lo propio de la humanidad era el proceso por el cual el ser humano se desarrolla en medio de las especificidades de una época y contexto. No se tiende a una noción cerrada de lo humano como paradigma integrador de los procesos culturales pues, con sus matices, estos autores concebían la humanidad como un modo de ser esencialmente abierto al contexto y al otro; de aquí que su proceso de integración sea simplemente la búsqueda del modo más adecuado de ser humano en medio tanto de la cultura, como de la natura. La reciprocidad concebida entre palabra, cosa y contexto abrió entre los humanistas italianos la posibilidad de la fundación alternativa de lo humano a través del lenguaje. De este modo podría decirse que mientras en la tradición alemana la hermenéutica es la elocuencia de la humanidad, de ese común modo de ser que abre diferentes flancos de interpretación de acuerdo con las disciplinas científicas o procesos culturales que la invoquen; en la tradición italiana la humanidad es la elocuencia de la hermenéutica, de ese potencial incontenible que es la palabra en la constitución de lo existente, incluido lo humano.

Incursionar por el humanismo como fenómeno que se extendió en toda Europa permite constatar que la disputa en él desarrollada entre “ars” y “virtus” como alternativas para el cultivo de lo humano, prefiguraba la escisión que más tarde resultara entre tradición hermenéutica alemana y tradición hermenéutica italiana pues mientras la primera apuntaba hacia el conocimiento filosófico de lo humano a través de la idea de formación, la segunda apuntaba hacia el

---

<sup>10</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Literatura y...* Pág. 64

desarrollo de lo humano a través de la idea de creación. De aquí que una derivara en una teoría de la comprensión mientras la otra se enfocaba a la exploración de la comprensión como el ámbito en el que se da lo humano, que no es sino un modo de ser lingüístico y colectivo.

Giambattista Vico acrisola todas estas ideas y, como un enclave humanista que atraviesa el derrotero filosófico que le sucedió, corona las líneas de pensamiento que alentaron al renacimiento e inaugura el largo período de respuesta al cientificismo moderno anticipando planteamientos que hallarían sistematización en el romanticismo, el historicismo y la filosofía hermenéutica. Frente al racionalismo subjetivista cartesiano de derivación geométrico – matemática, Vico desarrolló una propuesta filosófica derivada de la lógica poética del lenguaje y orientada hacia la intersubjetividad como la condición sustancial del ser humano. Ciertamente, el enfoque que el filósofo napolitano dio a cuestiones relativas a la historia, la individualidad, el Estado, el sentimiento y el lenguaje no es exactamente el que los autores que le sucedieron darían a temas como éstos pues, naturalmente, tenía como interlocutor a un contexto filosófico distinto y, como ya se ha dicho, su destinatario inmediato era el naciente racionalismo promovido por la filosofía de Descartes. Sin embargo, anticipó una crítica medular a la metafísica moderna a través de nociones sustantivas que, en nuestros días, sustentan las ciencias humanas y sociales como alternativa frente a la racionalidad instrumental de las ciencias naturales y su método.

Naturalmente, la originalidad viquiana se incardina en una tradición que, de Cicerón a Lorenzo Valla, le ofreció el marco propicio para innovar radicalizando algunos planteamientos fundamentales del humanismo. De esta manera, cabe destacar cómo, en el campo de la historia, Vico recuperó el trabajo de los historiadores romanos (particularmente el de Tácito) pasando por el perspectivismo epocal de Joaquín de Fiore para introducir la noción misma de historia como factor constitutivo del ser humano. Asimismo, se puede señalar su filiación al reconocimiento humanista de las emociones en el proceso de conocimiento para concluir postulando los “universales fantásticos” como estructuras cognitivas previas a la percepción y su procesamiento. Del mismo

modo, en el ámbito de la teoría del estado, nuestro autor se alimentó del amplio trabajo intelectual florentino en torno a la ciudad para confrontar al iusnaturalismo de Grocio revelando el carácter sociocultural del Estado; y, finalmente, en el terreno de la filosofía del lenguaje, que es propiamente el foco de atención del presente trabajo, veremos en seguida cómo no sólo recuperó la tradición medieval en torno a la hermenéutica, sino que, en la línea de Dante y Petrarca, aprovechó la teología del verbo para argumentar a favor del carácter fundante de la palabra: “verum et factum cum verbo convertuntur<sup>11</sup>”.

El interés de Vico por evidenciar la centralidad del lenguaje en un contexto filosófico que subordinaba el conocimiento de lo humano a las posibilidades del método científico ubica a este autor en los orígenes de la filosofía hermenéutica y facilita la ocasión para reconsiderar y complementar algunos conceptos fundamentales de la misma que suelen abordarse desde la perspectiva de la tradición alemana que pasa por Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer.

El punto de partida del proyecto filosófico viquiano contenido en *La ciencia nueva* se encuentra en la intuición por la cual el napolitano señala que el conocimiento histórico es la puerta de acceso al conocimiento de lo humano; en cuyo fondo se recurre a la noción renacentista de la acción como criterio interpretativo – constitutivo del ser humano pues es en sus obras que se define cada uno y no son sino las obras las que integran el sentido histórico de los pueblos. En consonancia con los renacentistas Vico encuentra que la acción transforma, significa, humaniza y, en tanto que es interpretación de un contexto, ofrece un margen sociocultural para el encuentro. De aquí que la acción sea tenida como lo propiamente humano y como el punto de articulación de ciencia y artes pues tanto una, como las otras son obra y acción humana.

En su obra titulada *De antiquissima italorum sapientia* Vico sostiene que lo que son la unidad a la aritmética y el punto a la geometría, lo es la acción al conocimiento de lo humano. Por ello, considerando a la acción como elemento

---

<sup>11</sup> VICO, Giambattista. *De antiquissima...* Pág. 91



fundamental de nuestra existencia, Vico formula su principio ontoepistemológico del “verum est factum” sugiriendo que, como lo hecho es verdadero, entonces puede ser reconstruido por sus causas permitiendo, de esta manera, un conocimiento efectivamente científico del hombre. De esta manera, el napolitano encuentra en las modificaciones de la mente del hombre al origen de la acción; y, asimismo, encuentra en la acción al origen de las modificaciones de la mente del hombre.

La sustentación del “verum est factum” como principio ontoepistemológico lo mismo apunta a la resolución del ser como acción que a la necesaria reconstrucción genética de lo que se conoce como garante de verdad; por ello cuando Vico da con la historia como puerta de entrada a la naturaleza humana se vuelve sobre el mismo principio para descubrir la esencia del ser humano y conducir a su conocimiento científico<sup>12</sup>.

Ciertamente, como ya habíamos dicho, del “verum est factum” se sigue el recurso a la historia como fuente de conocimiento de lo humano; sólo que esta aproximación a lo hecho, esta aproximación a lo vivido como materia prima de la historia no se limita a la exploración de la misma como conjunto de instantes significativos, sino que se adentra en su estudio como sucesión relacionada de formas de concebir y de habitar el mundo<sup>13</sup>. Vico va más allá de la asunción de la historia como proceso y apuesta por el reconocimiento de la historia como discurso que define lo humano a partir de un plano simbólico integrado por la lengua, la sociedad y la cultura, en el que la historicidad, más allá de la secuencia temporal de los acontecimientos, se entiende como la articulación de sentido en medio de un contexto y de cara a un grupo humano determinado.

En este contexto, y teniendo a la acción como unidad de conocimiento de lo humano, la opción de Vico por la historia deriva en la concepción del tiempo como sentido. Así, la historicidad aparece como una dimensión esencial del ser humano que, más que referirse a la temporalidad como sucesión de acontecimientos, se refiere al sentido como condición fundamental de nuestra

---

<sup>12</sup> BERLIN, Isaiah. *Vico y Herder*. Cátedra, Madrid, 2000. Pág. 44

<sup>13</sup> *Op. Cit.* Pág. 71

existencia. El ser humano se descubre como ser de sentido y su devenir histórico aparece como la experiencia por la cual se da la integración del mismo. La riqueza de la acción como unidad de sentido estriba en que en ella se conjugan necesidades, instituciones, valores y una serie de factores que develan la existencia humana como esencialmente social y relativa.

Vale añadir que la recuperación de la acción como unidad de conocimiento de lo humano además de hacer de la historia una experiencia de sentido por la que cada cual se reconoce a sí mismo a partir de los otros, postula lo verosímil como criterio de conocimiento científico, pues el hombre al actuar gesta el mundo y con él emerge el sentido como estructura contextual e intersubjetiva sobre la que se funda la realidad propiamente humana y a cuyo conocimiento se accede necesariamente a través de la palabra. De aquí que la historia se resuelva finalmente como discurso, como relato, como secuencia significativa en la que un pueblo o individuo toma forma y se expresa, y se encuentra. Palabra e historicidad van íntimamente unidas pues a través de la palabra el ser humano adquiere forma y satisface su necesidad de sentido; gracias a la palabra la persona se hace y se recrea en lo que dice y se dice. La historia es sentido, es discurso multiforme y polisémico en el que lo humano define su existencia y la recrea. Podría inferirse que la historia es la ciencia que estudia la realización del ser humano en sus concreciones y diferenciaciones individuales y colectivas; que es la ciencia en la que el sujeto y el objeto de conocimiento se identifican en un círculo virtuoso que se retroalimenta a través de las mediaciones simbólicas que hay entre uno y otro.

El referido trabajo de recuperación y profundización histórica que se da a lo largo de *La ciencia nueva* opera a partir de la certeza de que el presente recoge tanto los factores gracias a los cuales es posible entender el pasado, como aquéllos por los cuales ha de tener lugar el futuro; y el elemento que sirve de gozne entre una y otra perspectiva es la comprensión como modalidad de conocimiento de lo humano. Asimismo hay que subrayar que el ámbito de lo humano, a diferencia del ámbito natural o de las cosas, requiere de algo más que de evidencias procesadas inductivamente para su axiomatización y conocimiento; lo humano, por ser esencialmente poético, requiere de símbolos

que faciliten su inteligibilidad; requiere de un modelo de racionalidad que permita recuperar la experiencia y la forma en que se traduce o expresa a través de sus mediaciones simbólicas. De ahí que Vico acuda a la comprensión para darse a la tarea de fundar la historia como ciencia.

Es por ello que, aunque Vico no desarrolla explícitamente una teoría de la comprensión, Karl – Otto Apel considera que fue el napolitano quien, con la tesis del “universal fantástico”, inauguró la reflexión filosófica en torno al fenómeno de la comprensión como fenómeno esencialmente comunicativo y socializante que se lleva a cabo gracias al tejido hermenéutico que constituye la relación intrínseca, permanente y abierta del hombre con su entorno<sup>14</sup>, ya que en la obra del partenopeo los “universales fantásticos” aparecen como los elementos emotivos que vinculan al ser humano con el medio constituyendo de esta manera un horizonte de significado previo a los procesos de abstracción propios del razonamiento científico moderno y dando lugar al “sensus communis” como el conjunto de elementos tradicionales, míticos y culturales que, a nivel prerreflexivo, posibilitan cualquier juicio acerca de la realidad social e histórica<sup>15</sup>. Así, la comprensión es posible gracias a los universales fantásticos que sostienen al imaginario cultural de cada pueblo y se define como la integración de sentido a partir de lo hecho en medio de un contexto cultural específico; de aquí que sea ésta la vía de acceso al conocimiento de una naturaleza lingüística y discursiva que se manifiesta y realiza en busca de sentido. De esta manera, puede entenderse entonces que, de los textos viquianos, se desprenda la comprensión como la interpretación de los hechos o experiencias de otros que, a partir de la propia experiencia, permite integrar el conocimiento de lo humano.

A este respecto, ya en el *De antiquissima* Vico sostenía que es la fantasía, como función intermedia entre la percepción y el pensamiento, quien posibilita que los datos sensibles sean procesados para que se dé la comprensión entre las personas<sup>16</sup>; y en la exposición de principios de *La ciencia nueva* el autor

---

<sup>14</sup> APEL, Karl – Otto. *Op. Cit.* Pág. 73

<sup>15</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 326

<sup>16</sup> VICO, Giambattista. *De antiquissima...* 67

radicaliza su posición sugiriendo que lo primero en presentarse dentro del proceso de conocimiento es una percepción preliminar de lo conocido que es remitida a la propia experiencia a fin de ser ratificada o rectificada para proceder entonces a la afirmación de una percepción definitiva que, después, será objeto de juicio y raciocinio pues antes de la configuración eidética de los datos disponibles debe haber una referencia a la propia experiencia como condición de posibilidad de la percepción misma<sup>17</sup>. De manera que la comprensión queda ligada a la fantasía como el proceso por el cual, gracias a los “universales fantásticos” y al “sensus communis”, una persona puede participar de las experiencias de otros por la ponderación proporcional de los sentimientos, valores, costumbres e instituciones en que tienen lugar.

Como podrá apreciarse, la comprensión es concebida como un proceso por el cual se capta la realidad humana pasando de lo particular a lo particular en medio de un contexto sociocultural que, como un todo, permite la interpretación de una multiplicidad de datos posibles que convalidan y diversifican de manera simultánea tanto al todo como a las partes mismas.

Así, de la relatividad fundamental que se da entre el todo y las partes, del carácter esencialmente simbólico de la misma, y de la convicción viquiana de que la experiencia se integra a través de la palabra y a partir de lo vivido en medio de un contexto<sup>18</sup>, se deriva el carácter lingüístico de la comprensión que, consecuentemente, no puede sino tener una lógica analógica y discursiva por la cual resulta accesible el mundo social con su gama de perspectivas directamente proporcional a cuantos participan en un evento dado. De esta manera se respeta y convalida a un mismo tiempo a lo verosímil como objeto específico de todo acto comprensivo pues en la integración de lo verosímil la libertad humana contextualizada es el factor determinante y por ello no es compatible con la pretendida lógica univocista de la ciencia moderna.

La comprensión como modo de conocimiento propio de la historia se ubica entre lo inductivo y lo deductivo; entre lo a priori y lo a posteriori, toda vez que,

---

<sup>17</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 174

<sup>18</sup> *Idem.* Pág. 453

si bien parte de los hechos, es conocimiento por causas. Es decir: parte de los hechos pero sin limitarse a lo inductivo, y deriva en explicaciones generales pero sin derivar en lo prescriptivo<sup>19</sup>; la comprensión permite entender la complejidad de una realidad que al hacerse se conoce, y que cuando se conoce se crea. Esta realidad en dinámica permanente que es la humana, no puede sujetarse a procedimientos deductivos y requiere de procesos analógicos de carácter racional – emotivo para entenderse.

Evidentemente, este proceso analógico propio del conocimiento histórico se refiere siempre a alguien; es un proceso personal que empieza por el conocimiento de sí mismo y que deriva en el conocimiento de los otros; es una forma de conocimiento que apunta a lo social y que se construye fundamentalmente de manera colectiva ya que no podemos comprendernos a nosotros mismos si no es a partir de la comprensión de los otros; y no podemos comprender a los otros si no es a partir de la comprensión de nosotros mismos<sup>20</sup>. La postulación viquiana de la comprensión como modo de conocimiento de la historia devela la dimensión social de la naturaleza propia de lo humano y descubre al conocimiento como construcción social.

Herederero de la tradición lingüística del humanismo italiano, Vico radicaliza el primado de la tópica en la construcción del pensamiento e inaugura el recurso a la metáfora como modelo de racionalidad propio de la comprensión. Con su consideración del carácter poético del lenguaje y gracias a su noción de “universales fantásticos” el napolitano sostiene el carácter fundante de la palabra y su esencial translaticidad, pues toda palabra se da en un contexto y, como tal, es finita, es relativa y permite la translación de significados según se necesita; por ello la comprensión es la puerta de acceso a la realidad de la historia que se compone, como ya se ha dicho, no de verdades, sino de lo verosímil.

En consecuencia, la comprensión en Vico evita la pretensión del método propio de Descartes y la ciencia moderna, y se concibe como ejercicio histórico que,

---

<sup>19</sup> BERLIN, I. *Op. Cit.*, Págs. 56 - 57

<sup>20</sup> *Ibidem*, Págs. 56 y 68

acotado al contexto, descubre el sentido del acontecimiento de acuerdo con la peculiaridad de cada situación resultante de tradiciones, instituciones y necesidades específicas en medio de las cuales se entretajan los significados.

Así, sin desarrollar de manera explícita una teoría de la comprensión e interesado por integrar un conocimiento científico de lo humano, el autor de *La ciencia nueva* recurre a aquélla para explorar la historia en busca de una naturaleza común de las naciones y encuentra en ella lo propiamente específico de nuestra existencia. Y al explorar la historia buscando comprenderla Vico se topa con la centralidad de la palabra en todo este proceso pues solamente lo dicho hace historia.

El tema del lenguaje es uno de los más presentes en la obra del partenopeo que, aunque inserto en una tradición que va de Dante a los autores humanistas y del barroco<sup>21</sup>, destaca por las relaciones que establece entre el lenguaje, la historia y la existencia humana misma. Se puede decir que Vico se mantuvo sensible a la preocupación medieval por la problemática que representa la interpretación de textos y recuperó la doctrina del verbo que, de Eckhart a Nicolás de Cusa, promovió la idea de que la palabra es carne y espíritu, materia y forma, pathos y logos, voz y concepto al mismo tiempo; de esta manera enfatizó la importancia de la tópic y la retórica como momentos de invención por encima de la crítica como momento del juicio e intentó habilitar un modelo de racionalidad que, rompiendo con el mecanicismo matemático de la ciencia moderna, accediera a las peculiaridades de la realidad humana.

Convencido de que la experiencia es sentido y el sentido es verbo, Vico exploró las implicaciones hermenéuticas del lenguaje en la historia y no sólo encontró que el acontecimiento se integra en la palabra, sino que además descubrió que por la palabra la experiencia individual deviene comunicable y, por ende, pública. El peso del lenguaje como vínculo social hace de la experiencia una construcción colectiva que la palabra recoge promoviendo, conservando y reproduciendo la pluralidad de enfoques, de sentidos, de intenciones y

---

<sup>21</sup> APEL, Karl – Otto. *Op. Cit.* Pág. 62

expectativas con que interactúan los diferentes actores sociales en un contexto determinado. En lo fundamental, Vico se anticipó a la idea contemporánea del carácter social de la identidad tanto en su vertiente individual como colectiva, y en su obra la historia superó el nivel de sucesión temporal para convertirse en proceso de integración de sentido con una serie de implicaciones que, siglos más tarde, el historicismo alemán, el psicoanálisis y la filosofía de la cultura habrían de explorar.

Vico sugiere una conexión íntima entre lengua, mente y sociedad que permite el conocimiento de una a través de las otras y viceversa; la inteligibilidad propia de una lengua, se refleja de manera analógica en la inteligibilidad propia de la composición simbólica de la cultura en que se la usa y, asimismo, se encuentra en la inteligibilidad propia de la mente que con ella piensa y que a través de una y otra se manifiesta<sup>22</sup>. El surgimiento simultáneo de las cosas, los hechos y las palabras promulgado por Vico, condujo al partenopeo a eludir una fundamentación ontológica del lenguaje para optar, inversamente, por una concepción de lo existente a partir del lenguaje, pues, tal y como sostenían Bruni y Salutati, una fundamentación categorial del lenguaje excluiría el carácter esencialmente mutable e histórico de cuanto existe y dejaría de lado la multivocidad de las palabras. Por eso, Vico destaca el carácter poético y fundante del lenguaje y sugiere que, en cuanto que es sentido, la palabra es destino.

Es así como el filósofo napolitano apunta hacia una doble dimensión del lenguaje que, por una parte, se compone con la importancia ontogenética del mismo en cuanto participa en la constitución del mundo destacando los aspectos del ser de las cosas necesarios para una cosmovisión determinada; y que, por la otra, se complementa con su valor filogenético por cuanto el lenguaje es el medio social por excelencia en el que se generan, preservan, modifican y transmiten el resto de las instituciones sociales.

---

<sup>7</sup> BERLIN, I. *Op. Cit.*, Pág. 89

El lenguaje es el vehículo social por excelencia y, en el caso de las tradiciones, por ejemplo, actúa como transmisor y agente activo por el que se introducen de manera paulatina elementos de cambio. A lo largo de *La ciencia nueva* Vico reconoce el valor de la tradición como elemento central de la sociedad gracias al cual ésta ofrece identidad y sentido a quienes la integran y propicia, al mismo tiempo, una transformación progresiva y recíproca. Pues si bien es cierto que las tradiciones viabilizan y confirman una cosmovisión determinada, también lo es que requieren de la intervención de individuos que, de acuerdo con necesidades específicas actualizan y renuevan a la tradición misma propiciando un movimiento por el cual tanto éstos como aquéllas evolucionan y se convalidan a un mismo tiempo.

En consonancia con los humanistas italianos, Vico retoma la idea de la palabra como simbolización primera y, reconociendo que la palabra precede, concede y sucede a la existencia individual que por la palabra se encuentra a sí misma y se encuentra con los otros, considera al lenguaje el paradigma cultural en el que se fundamenta el espacio común en que vivimos. De aquí que divida los ciclos de la historia de acuerdo con tres tipos de lengua que determinan los usos y costumbres sociales, sus instituciones y la existencia humana misma; de aquí que retome la retórica como el estudio de las formas de lenguaje o arquetipos lingüísticos sobre los cuales se desarrolla el lenguaje de la filosofía con sus estrategias argumentativas<sup>23</sup>.

Todavía más: por el reconocimiento viquiano de la importancia del lenguaje en la constitución de la realidad se colige que el ser es asimismo histórico y se va manifestando según momentos culturales que demandan peculiaridades ontológicas pertinentes y que manifiestan, precisamente a través del lenguaje, aquellos aspectos del ser sobre los cuales tiene sustento la sociedad. Desde esta perspectiva el ser desaparece como fundamento del lenguaje y, a decir de Vico, nace junto con las palabras y las cosas manifestándose no como esencia sino como integración de sentido, es decir: como historia, como acontecimiento en el cual lo humano es correlativo a la realidad y dejando, en todo caso, como

---

<sup>23</sup> VICO, Giambattista. *La scienza...* Pág. 571



categoría ontológica axial a la categoría de relación que no es sino coexistencia. La filosofía del lenguaje que, con los humanistas, Vico habría de dejar en ciernes se centra entonces en el interés por captar la forma en que la palabra devela al ser y por explicar la relación intrínseca entre éste y aquélla.

Se puede decir que gracias a su exploración histórica Vico encuentra que el acceso al conocimiento de lo humano se da por la comprensión como proceso esencialmente lingüístico y postula, a través de los universales fantásticos y de su perspectiva histórica en clave lingüística, que el lenguaje es el universal en el cual se realiza la vinculación ontológica y social de los seres humanos gracias a una base común a la especie sobre la que, al mismo tiempo, se pueden desarrollar los rasgos distintivos necesarios a los diferentes pueblos, épocas y lugares como realización del ser por la conjugación de los hechos, las palabras y las cosas. Esta perspectiva viquiana hace del lenguaje un universal que sólo es posible por los particulares que lo actualizan recogiendo la ineludible complejidad de la realidad que no puede ser sino histórica en tanto que se da por la integración de sentido; es decir por la realización del ser humano en el mundo gracias a la palabra.

Como puede apreciarse en el contexto de los párrafos precedentes, la historicidad de lo existente es accesible gracias a la relatividad de la palabra que se refiere siempre y solamente a un momento particular de la realidad; motivo por el cual Vico destaca la función metafórica como la función esencial del lenguaje y se refiere a la verdad como “luce” o luz que ilumina, destaca, descubre, por la palabra, el sentido de las cosas como un conjunto de relaciones dadas de manera pertinente en medio de un contexto<sup>24</sup>.

Es de llamar la atención que, formado en los clásicos y en el humanismo italiano, Vico haya continuado la crítica moderna a la metafísica iniciando al mismo tiempo la crítica a la modernidad; pues con su opción por la acción y el lenguaje eliminó las concepciones sustancialistas dando lugar a la idea de la realidad como proceso, la cual supone la coexistencia y el contexto como

---

<sup>24</sup> GRASSI, Ernesto. *Vico y el...* Págs. 157, 208 – 209 y, del mismo autor, *El poder de la fantasía*. Págs. 240 – 241

condiciones de posibilidad para su realización, e iniciando de esta manera una filosofía del descentramiento que, en nuestros días, culmina la tradición hermenéutica.

Las ideas viquianas precedentes tienen como destino al problema filosófico de lo humano pues su eje gravitacional se encuentra en el propósito de cultivar un ámbito específico del conocimiento que logre recuperar la complejidad de la existencia humana sin sacrificarla a los límites de la demostrabilidad propios del método cartesiano<sup>25</sup>. Y aquí nos topamos con la culminación de una de las concepciones más revolucionarias que, en consonancia con los humanistas, Vico haya desarrollado: se trata de un tema marginal en clásicos y medievales que, además, es abordado a partir de la ruptura de la idea de sustancia e incorporando al lenguaje y la acción de manera decisiva en la concepción del ser humano. A este respecto habría que subrayar, una vez más, la opción del napolitano por la recuperación de lo hecho, de lo encarnado, de lo que toma forma y deviene en sentido durante el tiempo como puerta de acceso al conocimiento de lo humano, pues con la postulación del “verum et factum cum verbo convertuntur” del 1710 Vico destaca la necesidad de que algo sea dicho para que haga historia y trastoca el cogito solipsista cartesiano en un dictum imprescindible para la existencia humana que, desde esta perspectiva, adviene en el lenguaje de manera participada y discursiva. El filósofo partenopeo en lugar de partir de una sustancia individual de naturaleza racional para explicar al ser humano, reconoce la participación de las cosas, los hechos y las palabras para arribar a la comprensión de la existencia humana como existencia intersubjetiva.

Llama la atención la concepción viquiana del ser humano como integración de una experiencia ineludiblemente sociocultural, esencialmente lingüística, y consecuentemente procesal – discursiva. De acuerdo con el “verum est factum”, la verdad sobre la existencia humana se halla en el encuentro por lo hecho al seno de un contexto a través de la palabra. Conjugando elementos de formación filosófica clásica y medieval, y siguiendo a los humanistas italianos,

---

<sup>25</sup> VICO, Giambattista. *Il metodo...* Pág. 36

Vico hace de la existencia humana una experiencia: la experiencia del lenguaje, de la mediación de sentidos, de la realización simbólica con lo otro y los otros que configura, en su origen y destino, a los diferentes tipos de experiencia humana.

La centralidad del lenguaje en la constitución humana concebida por Vico convierte al homo sapiens en homo poeta pues es en el acto poético y no en el deductivo en donde tienen su origen la construcción del sí mismo y del mundo. Puesto en términos humanistas, el desarrollo de la existencia humana es más un “ars inveniendi” que un “ars iudicandi”; de aquí la importancia de la fantasía como facultad propicia para descubrir posibilidades, para establecer relaciones, proporcionalidades, semejanzas que, dentro de una época, cultura o pueblo, faciliten la realización personal por la vinculación de las necesidades particulares con las de la colectividad y del contexto.

En el marco de estas ideas, la existencia humana se desenvuelve, efectivamente, como una experiencia retórica en la que se interpreta una realidad que supone al otro como destinatario y partícipe de la propia existencia que se comunica; pues la triple implicación postulada por Vico entre palabras, hechos y cosas, remite hacia la intersubjetividad, la coexistencia y la relación, como los principios fundamentales del ser humano. Se puede decir que, tanto por su concepción del lenguaje, como por su concepción de la historia, *La ciencia nueva* es una argumentación a favor del ser humano como ser de sentido que solamente puede realizarse en el encuentro, como símbolo, como metáfora, como integración progresiva, contextual y aproximativa del significado de la propia existencia.

Las implicaciones de la búsqueda de sentido, del encuentro, de la comunicación y la importancia concedida por Vico al contexto confirman la lingüisticidad de la existencia humana y, contra la tendencia cartesiana de su tiempo, le dan una racionalidad analógico – discursiva por la que la identidad sólo puede integrarse gracias a la participación de lo(s) otro(s) en un proceso de cambio permanente que, metafóricamente, articula significados en torno a la circunstancia específica de cada pueblo o individuo. Lo humano no se

constituye sobre la demostración de lo verdadero, sino sobre la integración del sentido.

De esta manera, *La ciencia nueva* hace de la historicidad, como rasgo de la existencia humana, algo más que la sucesión de estados de conciencia por el cambio en las cosas, y la convierte en el proceso de advenimiento de cuanto es en la palabra; pues tanto hombre como mundo aparecen como integración y realización de sentido a través del tiempo y a partir de la prefiguración simbólica que representa el lenguaje para toda experiencia humana. Desde esta perspectiva, se puede decir que el devenir histórico es, en última instancia, proceso de hominización sin más ya que no se puede hablar de humanidad o de cualquier otro absoluto como concepto definitivo y definitorio de la existencia humana; todo concepto o modelo humano es fruto de época y de circunstancia, y funge como idea directriz que satisface las necesidades de una sociedad y un momento determinados; pues, en todo caso, es sólo la historia la que permite el reconocimiento del individuo como unidad en medio, a partir y en compañía de otros.

Como puede verse, el tratamiento del problema filosófico de lo humano hecho por el partenopeo revolucionó la situación vigente en su época en torno al tema y, al postular la relatividad de los modelos de humanidad que a lo largo de la historia pueden darse, puso en juego la posibilidad de que, en cada época, se interpreten diferentes concepciones de humanidad de acuerdo con las condiciones prevalecientes que no son sino posibilidades de realización que derivan en distintos modos de ser hombre que varían de acuerdo con las cosas, las palabras y los hechos de una etapa histórica a otra. El descubrimiento de la existencia humana como existencia histórica es el reconocimiento del carácter provisional, relativo, significativo, contextual, lingüístico de la existencia humana que, lo mismo que un texto, se resuelve en la relación artista, intérprete, interpretándum. Así, la existencia humana se convierte entonces en la experiencia de la develación de sí mismo a lo largo del tiempo, al seno de la colectividad y de acuerdo con el modelo sociocultural vigente. De tal suerte que, en Vico, la cultura sea la naturaleza común de las naciones de la que se ocupa *La ciencia nueva*; y sea el marco en el que la

existencia humana descubre universales que permiten la constitución del nosotros y posibilitan la realización de la dimensión social del ser humano que, de esta manera, se define como ser de sentido, es decir como ser relativo al contexto y perteneciente a lo dicho. "Verum et factum cum verbo convertuntur".

La consideración del ser humano como existencia histórica lingüísticamente determinada es la culminación del proyecto filosófico humanista que, así, conjuga en Vico su predilección por el lenguaje, su interés por el mundo y su confrontación con el naciente sustancialismo racionalista. En Vico la existencia humana se entiende como experiencia de la historicidad; experiencia del sentido como nota distintiva del modo de ser humano que entonces se define como la experiencia de lo que significa la necesidad de sentido como necesidad primera. Con ello se inicia en la filosofía una preocupación explícita y sistemática por lo humano a partir de la participación, la intersubjetividad y el encuentro como principios guía que, unos siglos más tarde, habrían de derivar en la filosofía hermenéutica.

Es así como la noción de humanidad, como ideal de desarrollo humano, tiene en Vico su clímax gracias al lenguaje como paradigma cultural que permite la realización de la unidad, el conocimiento, la belleza y la justicia; y enfrenta, a decir del mismo napolitano, el inicio de su crisis por el progresivo abandono del carácter fundante del lenguaje y de la razón retórica que representaba, ya desde entonces, la filosofía moderna con su abandono de lo verosímil y la consecuente promoción del primado de lo verdadero como cuestión central de la filosofía. Hoy la idea de humanidad es un modelo que se viene arrastrando como una propuesta cada vez menos viable y más contradictoria pues así como el método científico ha secuestrado a la ciencia, el ideal de humanidad ha secuestrado a lo humano; las estructuras administrativas siempre terminan secuestrando al carisma en función del cual fueron creadas.

Sin duda alguna, la Obra de Vico tiene un carácter decididamente humanista, sólo que, en lugar de tener en la escolástica a su interlocutora, debate con la ciencia moderna abriendo nuevos horizontes a la filosofía. El propósito de alcanzar un conocimiento científico de lo humano conjugado con la opción por

la historia y el lenguaje para llevar a cabo tal empresa, da al pensamiento viquiano actualidad y particular pertinencia frente a los planteamientos centrales de la filosofía hermenéutica pues si bien es cierto que ésta, en tanto que teoría de la interpretación, se da a partir del siglo XIX, el planteamiento de sus problemas centrales, así como el desarrollo aproximativo de sus implicaciones se puede rastrear desde la tradición exegética cristiana de la edad media, pasando por el impulso que le dieron a estos temas los autores humanistas, hasta llegar a la teología protestante que, siguiendo intuiciones de Lutero, centró en la interpretación al proceso de conocimiento<sup>26</sup>. Siendo así que, en la introducción a *La ciencia nueva*, se encuentre una exposición de las características generales del conocimiento interpretativo a partir de la cual se desarrolla el conjunto de dicha obra. Vale acotar que las aproximaciones de Vico a la hermenéutica caen en la vertiente que podríamos llamar fenomenológica de la misma, por cuanto se ocupan de la manera concreta en que tiene lugar la interpretación en la experiencia humana, en lugar de caer en el ámbito de la vertiente que podría llamarse normativo – metodológica que se centra, propiamente, en una teoría de la recta interpretación<sup>27</sup>.

En armonía con el humanismo italiano, ocupado por la interpretación como experiencia humana más que como teoría epistemológica, Vico sintetiza algunas de las objeciones centrales a la entonces naciente filosofía moderna y, de este modo, se anticipa a lo que después sustentaría la tradición hermenéutica alemana<sup>28</sup>: él encuentra que la experiencia histórica se da lingüísticamente como experiencia universal que permite la vinculación entre pueblos y épocas; de esta convicción surge la concepción de la realidad como integración de hechos, palabras y cosas en una permanente interrelación de

---

<sup>26</sup> En este sentido es ilustrativo y sugerente el trabajo de Dilthey escrito en 1860 que lleva por título: *El sistema hermenéutico de Schleiermacher en confrontación con la hermenéutica protestante anterior*. (Citado y comentado en: GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999).

<sup>27</sup> Cfr.: GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999  
Resulta interesante el planteamiento del autor en el sentido del giro lingüístico – fenomenológico que, a su parecer, da Heidegger a la hermenéutica frente a las pretensiones metodológicas impulsadas por Dilthey.

<sup>28</sup> Bertrando Spaventa en su *Filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea* sostiene que fueron Leibniz y Spinoza quienes recuperaron el humanismo italiano que Herder, Hamann y Hegel proyectarían en sus respectivas obras con matices que llegan hasta Schleiermacher y Dilthey, y, efectivamente, Leibniz en su *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, se refiere al humanismo italiano de manera amplia e indicativa.

realización contextualizada. Con su opción por los hechos como vía de acceso al conocimiento de lo humano, el partenopeo reconoce la necesidad y la importancia de la comprensión como uno de nuestros aspectos fundamentales que tiene lugar gracias a los universales fantásticos y a los procesos precognitivos que entrelazan a las gentes enfatizando la dimensión social y comunicativa de nuestra existencia. Hermenéutica y humanismo coinciden en ponderar al mundo como un factor indispensable en la concepción del ser humano; Vico coincide con los humanistas en la recuperación de este rasgo, pero deviene innovadoramente hacia la hermenéutica cuando relativiza la concepción del mundo de acuerdo con las necesidades de los pueblos en cada época y cuando postula nuestra experiencia esencialmente interpretativa del mismo.

Tras el recorrido de los diferentes apartados que componen este trabajo, ciertamente hay que reconocer que las derivaciones hermenéuticas de la filosofía de Vico son incipientes pero fundamentales pues abrieron y exploraron de manera significativa las implicaciones del lenguaje en la constitución de las ciencias, sus objetos y la realidad humana en general. De aquí su pertinencia en una coyuntura en la que el porvenir de los social depende de la redefinición de lo humano en términos poéticos y en donde, consecuentemente, las ciencias humanas, incluida la filosofía, están llamadas a ampliar los márgenes de la comprensión más que a verificarlos.

Por lo demás, ya se ha señalado cuán preclaro es el napolitano al avizorar la actual crisis de humanidad apuntando que, por el carácter esencialmente retórico de nuestra existencia, es a cada época a la que corresponde determinar lo humano según venga el contexto. Todo parece indicar que la atomización social que, paradójicamente, promueve el modelo cultural de mercado habrá de conducirnos a una etapa de recreación en la que ahora sí viva la diferencia; es decir: la esperanza.





# BIBLIOGRAFÍA

## I. Obras de Giambattista Vico

VICO, Giambattista. *Opere* ( a cura di Paolo Rossi ) Rizzoli, Milano, 1959.

----- *Il metodo degli studi del tempo nostro*. Vallecchi Editore, Firenze, 1957

----- *De antiquissima italorum sapientia*. Angelo Signorelli, Roma, 1969

----- *Il diritto universale*. Sansoni, Firenze, 1974.

----- *La Scienza Nuova*. Rizzoli, Torino, 1998. Introducción y notas de Paolo Rossi.

----- *La scienza nuova*. BUR, Milano, 1998

## II. Obras sobre Giambattista Vico

AGRIMI, Mario. "Sensus communis" en *Vico e il pensiero contemporaneo*. Milella, Lecce, 1991. Págs. 219 – 233.

----- "Et factum et verum cum verbo convertuntur" en *Vico und die Zeichen*. Narr, Tübingen, 1995. Págs. 113 – 130.

BADALONI, Nicola. *Introduzione a Vico*. Laterza, Bari, 1984.

BERLIN, Isaiah. *Il divorzio tra le scienze e le discipline classiche in Giambattista Vico, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*. Armando, Roma 1975.

----- *Vico y Herder*. Cátedra, Madrid, 2000.

CACCIATORE, Giuseppe. "Vico e Dilthey" en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*. Centro di Studi Vichiani, Napoli, 1987.

----- "Simbolo e storia tra Vico e Cassirer" en *Vico und Zeichen*. Narr, Tübingen, 1995. Págs. 257 – 269.

CAIANIELLO, Silvia (et al.). *Vico nella storia della filologia*. Alfredo Guida Editore, Napoli, 2004.

CANTELLI, Gianfranco. *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*. Bibliopolis, Napoli, 1993.

----- "In che senso deve essere intesa l'affermazione di Vico che il mito é una specie di linguaggio" en *Vico e il pensiero contemporaneo*. Milella, Lecce, 1991. Págs. 220 – 227.

CRISTOFOLINI, Paolo. *La scienza nuova di Vico*. La nuova Italia scientifica, Roma, 1995

CROCE, Benedetto. *La filosofia di Giambattista Vico*. Bibliopolis, Napoli, 1997.

CUFFARI, Grazia. "Vico il senso comune e l'ermeneutica" en *Cultura e libri*. Milella, Lecce, 1988. Págs. 251 – 260.

DÍEZ – CANEDO, Aurora. *Un estudio sobre las dos versiones de "La ciencia nueva" de Juan Bautista Vico*. UNAM, México, 1981.

DONZELLI, Maria. *Natura e umanitas nel giovane Vico*. Istituto Italiano degli Studi Storici, Napoli, 1970.

GALEAZZI, Umberto. *Ermeneutica e storia in Vico*. L'Aquila, Roma, 1993.

GARCIA MARQUES, Alfonso. *Vico: unidad y principio del saber*. Nau, Valencia, 1995.

GIOVANNI, Biagio de. "Corpo e ragione in Spinoza e Vico" en *Divenire della ragione moderna: Cartesio, Spinoza, Vico*. Liguori, Napoli, 1981. Págs. 93 – 165.

----- "Facere e factum nel *De antiquissima*" en *Quaderni contemporanei II*. Liguori, Napoli, 1969. Págs. 11 – 35.

GRASSI, Ernesto. *Vico y el humanismo*. Ánthropos, Barcelona 1999.

HOSLE, Vittorio. *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*. Guerini, Napoli, 1997.

JACOBELLI ISOLDI, Angela Maria. "Linguaggio e significato in Vico" en *Vico e Gentile*. Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 1995. Págs. 105 – 114.

----- "Il mito nel pensiero di Vico". In *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968. Pp. 37 – 71.

JERMAN, Cristoph. "La recezione di Vico in Gadamer" en *Vico in Italia e in Germania*. Bibliopolis, Napoli, 1993. Págs. 325 – 343.

LAURETANO, Bruno. "La metafora in Vico", in *Progresso del mezzogiorno*, XIII (1989) 1-2, Pp. 105 – 124.

MICCOLI, Paolo. "L'ermeneutica del linguaggio poetico in Vico", in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen – J. Pàl, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995. Pp. 115 – 125.

MODICA, Giuseppe. "Umanesimo e corporeità in Vico" en *Vico: poesia, logica, religione*. Morcelliana, Brescia, 1986. Pág. 352 – 366.

----- *La filosofia del "senso comune" in Giambattista Vico*. Sciascia, Roma, 1983.

MONDOLFO, Rodolfo. *Verum factum desde antes de Vico hasta Marx*. Siglo veintiuno, Buenos Aires, 1980.

MONTANO, Rocco. G. B. *Vico, fenomenologia della storia, dello stato e del linguaggio*. G. B. Vico Editrice, Napoli, 1980.

MOONEY, Michel. *Vico e la tradizione della retorica*. Il Mulino, Bologna, 1991.

NEGRE RIGOL, Montserrat. *Poesis y verdad en Giambattista Vico*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1986.

NEGRI, Antimo. "Neoidealismo italiano. Recupero di Vico, ermeneutica", in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen – J. Pàl, Sovveria Mannelli, Rubbettino, 1995. Pp. 17 – 24.

NICOLINI, F.. *La filosofia di Giambattista Vico*. Sansoni, Fiereza, 1963.

NUZZO, Enrico. *Vico*. Vallecchi, Firenze, 1974.

PAGLIARO, Antonino. "Giambattista Vico, fra lingüística e retorica" en *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*. ESI, Napoli, 1971. Págs. 133 – 162.

PATELLA, Giuseppe. *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*. Guerini, Milano, 1995.

PIERETTI, Antonio. "Vico e l'odierna riflessione sul linguaggio" en *Vico e il pensiero contemporaneo*. Milella, Lecce, 1991. Págs. 190 – 201.

ROSSI, P.. *Il pensiero di Giambattista Vico*. Loescher, Torino, 1964.

SEVILLA FERNANDEZ, José Manuel. *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988.

SIGNORE, Mario. "Sensus communis e fonti retoriche e fantastiche in G. B. Vico per la comprensione dell'agire umano" en *Vico e il pensiero contemporaneo*. Milella, Lecce, 1991. Págs. 202 – 217.

SOMLYO, Bálint. "Vico nella tradizione ermeneutica, ovvero la lode della limitatezza", in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen – J. Pál, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995. Pp. 127 – 133.

----- "Vita del linguaggio e senso della storia in G. B. Vico e J. G. Herder", in *G. B. Vico nel terzo centenario della nascita*, a cura di F. Tessitore, in "Quaderni Contemporanei", II (1969), Pp. 184 – 204.

TAGLIACOZZO, Giorgio. *Vico e l'instaurazione delle scienze*. Messapica, Lecce, 1978.

----- *Vico y Marx, afinidades y contrastes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

TRABANT, Jürgen. "Immagine o segno. Osservazioni sul linguaggi in Vico e Humboldt" en *Vico in Italia e in Germania*. Bibliopolis, Napoli, 1993. Págs. 235 – 250.

VERRA, Valerio. "Linguaggio, storia e umanità in Vico e in Herder" en *Omaggio a Vico*. Morano, Napoli, 1968. Págs. 333 – 362.

----- "Vita del linguaggio e senso della storia in G. B. Vico e J. G. Herder" en *Quaderni contermporanei*. Morano, Napoli, 1969. Págs. 184 – 204.

VERRI, A. (a cura di). *Vico e il pensiero contemporaneo*. Milella, Lecce, 1991.

### III. Bibliografía acerca de la hermenéutica

APEL, Karl-Otto. L'idea de lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico. *Il Mulino, Bologna, 1975*.

----- *Transformación de la filosofía I*. Taurus, Madrid, 1985.

----- *Transformación de la filosofía II*. Taurus, Madrid, 1985.

ARRIARÁN, S. y SANABRIA, J. (compiladores). *Hermenéutica, educación y ética discursiva*. Universidad Iberoamericana, México, 1995.

BENGOA RUIZ DE AZÚA, Javier. *De Heidegger a Habermas (Hermenéutica y fundamentación última de la filosofía contemporánea)*. Herder, Barcelona, 1992.

BERLIN, Isaiah. *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*. Armando Editore, Roma, 1996.

BEUCHOT, Mauricio. *La hermenéutica en la edad media*. UNAM, México, 2002

----- *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa-UIC, México, 1996.

----- *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. UNAM, México, 2002.

----- *Breve historia de la hermenéutica*. UNAM, México, 2000.

CACCIATORE, Giuseppe. *Ermeneutica, fenomenologia, storia*. Liguori Editore, Napoli, 2001.

CESARE, Donatella. *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. Ánthropos, Barcelona, 1999.

CORETH, Emerich. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Herder, Barcelona, 1983.

DILTHEY, Wilhelm. *Critica della ragione storica*. Einaudi, Torino, 1982.

----- *Introducción a las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

----- *Teoría de la concepción del mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

----- *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

----- *Literatura y fantasía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

----- *De Leibniz a Goethe*. Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

----- *La esencia de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

ECO, Humberto. *Los límites de la interpretación*. Lumen, México, 1992

FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'ermeneutica*. Bompiani, Milano, 1989

GADAMER, Hans G. *Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca, 1993.

----- *Verdad y método II*. Sígueme, Salamanca, 1992.

GALEAZZI, Umberto. *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella "Scienza Nuova"*. Japrade Editore – L'Aquila Roma, Roma, 1993.

GESSA – KUROTSCHKA, Vanna. "Para una hermenéutica del sí mismo. La lógica poética del lenguaje" en *Cuadernos sobre Vico*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000

GRASSI, Ernesto. *Las ciencias de la naturaleza y del espíritu*. Luis Miracle Editor, España, 1952.

GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999.

GUSDORF, Georges. *Storia dell'ermeneutica*. Laterza, Roma – Bari, 1984.

HAMANN, Johann. *Scritti sul linguaggio*. Bibliopolis, Napoli, 1977.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

----- *De camino al habla*. Paidós, Buenos Aires, 1984.

LAFONT, Cristina. *La razón como lenguaje*. Visor, Madrid, 1993.

ORTIZ-OSÉS, Andrés. *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Sígueme, Salamanca, 1976.

----- *La nueva filosofía hermenéutica (Hacia una razón axiológica posmoderna)*. Ánthropos, Barcelona, 1986.

RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, México, 1995.

----- *Freud, una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 1971.

SCHÖEKEL, Luis. *Apuntes de hermenéutica*. Herder, Barcelona, 1979.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad (Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna)*. Gedisa, Barcelona, 1994.

----- *La secularización de la filosofía*. Gedisa, Barcelona, 1994.

----- *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992.



#### IV. Bibliografía acerca del humanismo y el renacimiento

- ALBERTI, León Battista. *Della Famiglia*. La nuova Italia, Firenze, 1969.
- AVESANI, Rino (et al.). *Medioevo e umanesimo*. Editrice Antenore, Padova, 1986.
- BARON, Hans. *En busca del humanismo cívico florentino*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- BARZUN, Jacques. *Del amanecer a la decadencia, quinientos años de vida cultural en Occidente*. Taurus, Madrid, 2001.
- BONICATTI, Maurizio. *Studi sull'umanesimo*. La nuova Italia, Firenze, 1969.
- BROTON, Jerry. *El bazar del renacimiento*. Paidós, España, 2003
- BURCKHARDT, Jacob. *La cultura del renacimiento en Italia*. Joaquín Gil Editores, Barcelona, 1946
- CICERÓN, Marco Tulio. *La invención retórica*. Gredos, Madrid, 1997.
- *Sobre la república*. Gredos, Madrid, 1991
- *Sobre los deberes*. UNAM, México, 1948
- CUSA, Nicolás. *La docta ignorancia*. Aguilar, Buenos Aires, 1981.
- FICINO, Marsilio. *Comentario al banquete de Platón*. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1968
- *Sobre el furor divino*. Ánthropos, Barcelona, 1993
- GARIN, Eugenio. *Medioevo y renacimiento*. Taurus, España, 1981
- GHISALBERTI, A. *Dalla prima alla seconda scolastica*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000.
- GRANADA, Miguel A. *Cosmología, religión y política en el renacimiento*. Ánthropos, Barcelona, 1988.
- GRASSI, Ernesto. *Humanismo y marxismo*. Gredos, Madrid, 1977.
- *El poder de la fantasía*. Ánthropos, Barcelona, 2003.
- *La filosofía del humanismo*. Ánthropos, Barcelona, 1993

----- *Vico y el humanismo*. Ánthropos, Barcelona, 2001

HERDER, Johann Gottfried. *La idea de humanidad*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1954.

HUMBOLDT, Wilhelm. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Ánthropos, Barcelona, 1990.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*. Tecnos, Madrid, 1993.

PICO DELLA MIRANDOLA. *La dignidad del hombre*. Ramón Llaca y Cía., México, 1996

POLIZIANO, Angelo. *Estancia*. Ediciones Cátedra, España, 1984.

PULEDDA, Salvatore. *Interpretaciones del humanismo*. Plaza y Valdés, México, 1996

SANTIDRIÁN, Pedro. *Humanismo y Renacimiento*. Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirándola, Pietro Pomponazzi, Baltasar Castiglione, Franceso Guicciardini (selección de textos). Alianza, Madrid, 1986.

VALLA, Lorenzo. *Historia de Fernando de Aragón*. Ediciones Akal, España, 2002.

VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge. *¿Qué es el Renacimiento?* UAM, México, 1998.

VILLORO, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

## V. Bibliografía acerca de la filosofía del hombre

ARENDT, Ana. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993.

BARP FONTANA, L. y GARCÍA ARENAS, A. *Paradigmas del pensamiento antiguo y medieval para una metodología en antropología filosófica*. Universidad Intercontinental, México, 1988.

BUBER, Martin. *Yo y tú*. Nueva visión, Buenos Aires, 1987.

----- *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1949.

CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. Fondo de cultura económica, México, 1979.

CORETH, Emerich. *¿Qué es el hombre?* Herder, Barcelona, 1974.

CRUZ, Roberto. *El hombre pregunta*. Universidad Iberoamericana, México, 1994.

DÍAZ, Carlos y MACEIRAS, Manuel. *Introducción al personalismo actual*. Gredos, Madrid, 1975.

GADAMER, Hans Georg (coordinador). *Antropología Cultural*. Omega, Barcelona, 1976.

GARCÍA BACA, Juan David. *Antropología filosófica contemporánea*. Ánthropos, Barcelona, 1982.

GEVAERT, Joseph. *El problema del hombre*. Sígueme, Salamanca, 1981.

HAEFFNER, Bernrd. *Antropología filosófica*. Herder, Barcelona, 1986.

LANDMANN, Michael. *Antropología filosófica*. Uteha, México, 1961.

LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Alianza, Madrid, 1988.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova, Buenos Aires, 1969.

MOIX, Cándide. *El pensamiento de Emmanuel Mounier*. Estela, Navarra, 1969.

MOREY, Miguel. *El hombre como argumento*. Ánthropos, Barcelona, 1987.

MOUNIER, Emmanuel. *El personalismo*. EUDEBA, Buenos Aires, 1971.

----- *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus, Madrid, 1976.

----- *¿Qué es el personalismo?* Editorial Criterio, Buenos Aires, 1956.

NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 1977.

RADHAKRISHNAN y RAJU. *El concepto del hombre*. FCE, México, 1966.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México, 1996.

RUBERT DE VENTOS, Xavier. *De la modernidad*. Península, Madrid, 1987.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Las nuevas antropologías*. Sal Terrae, Santander, 1992.

SAN MARTÍN, Javier. *El sentido de la filosofía del hombre*. Ánthropos, Barcelona, 1988.

----- *Antropología y filosofía*, Ánthropos, Barcelona, 1990.

SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Península, Madrid, 1976.

VERNEAUX, Roger. *Filosofía del hombre*. Herder, Barcelona, 1988.

## VI. Bibliografía general

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Espasa-Calpe, México, 1960.

----- *Analíticos segundos*. Aguilar, Madrid, 1977

BOBURG, Felipe. *Encarnación y fenómeno (La ontología de Merleau-Ponty)*. Universidad Iberoamericana, México, 1996.

CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. FCE, México, 1972.

----- *Filosofía de las formas simbólicas*. FCE, México, 1979.

DASCAL, Marcelo. *Relativismo cultural y filosofía (perspectivas norteamericana y latinoamericana)*. UNAM, México, 1992.

DOGAN y PAHRE *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*. Grijalbo, México, 1998.

FERRATER MORA, José. *La filosofía actual*. Alianza, Madrid, 1978.

FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Juan Pablos, México, 1981

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1968.

FROMM, Erich. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

----- *La revolución de la esperanza*. Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

----- *La condición humana actual*. Paidós, México, 1984.

----- *El amor a la vida*. Paidós, España, 1985.

----- *¿Tener o ser?* Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

GADAMER, Hans G. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, Madrid, 1993.

----- *La razón en la época de la ciencia*. Alfa, Barcelona, 1981.

----- *Poema y diálogo*. Gedisa, Barcelona, 1993.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*. UNAM, México, 1979.

----- *Consumidores y ciudadanos*. Grijalbo, México, 1997.

GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés. *Filosofía y cultura*. Siglo XXI, Madrid, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Rei, México, 1993.

----- *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990.

----- *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona, 1994.

HEIDEGGER, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. Paidós, Buenos Aires, 1981.

HELLER, Agnes. *Historia y futuro*. Paidós, México, 1991.

KANT, Emmanuel. *Kant's introduction to logic*. Bristol, England, 1992.

----- *Crítica de la razón pura*. Losada, Buenos Aires, 1981.

JAEGER, Werner. *Paideia*. FCE, México, 1957.

LLAVONA, Rafael. *Itinerario de Maurice Merleau-Ponty*. Syntagma, Madrid, 1975.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1987.

----- *De otro modo de ser o más allá de la esencia.* Sígueme, Salamanca, 1995.

MARDONES, José María. *Postmodernidad y neoconservadurismo.* Sal Terrae, Santander, 1994.

----- *Capitalismo y religión.* Sal Terrae, Santander, 1991.

MARDONES, J.M. y URSÚA, N. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales.* Fontamara, Méx., 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La estructura del comportamiento.* Librería Hachette, Buenos Aires, 1953.

----- *Fenomenología de la percepción.* Península, Barcelona 1977.

NICOL, Eduardo. *Psicología de las situaciones vitales.* FCE, México, 1963.

----- *Metafísica de la expresión.* FCE, México, 1989.

----- *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía.* UNAM, México, 1990.

----- *Crítica de la razón simbólica.* FCE, México, 1982.

RICOEUR, Paul. *Ideología y utopía.* Gedisa, Barcelona, 1987.

SPAVENTA, Bertrando. *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea.* Sansoni, Firenze, 1972.

STEINER, George. *Gramáticas de la creación.* Siruela, Madrid, 2001,

TRÍAS, Eugenio. *Filosofía y carnaval.* Alianza, Madrid, 1981.

WATTS, Alan. *Naturaleza, hombre, mujer.* Paidós, Buenos Aires, 1974.

WATZLAWICK, Paul. *¿Es real la realidad?* Herder, Barcelona, 1984

## **Índice de autores**

### **A**

Agustín de Hipona. Págs. 57, 61, 139

Alberti, León Battista. Págs. 104

Alighieri, Dante. Págs. 103, 209, 211, 218

Apel, Karl – Otto. Págs. 5, 171, 214

Aristarco. Págs. 60

Aristóteles. Págs. 60, 121

### **B**

Bacon, Francis. Págs. 4, 140

Bacon, Roger. Págs. 100

Baumgarten. Págs. 63

Baur, Christian. Págs. 63

Belarmino. Págs. 61

Beuchot, Mauricio. Págs. 57

Bruni, Leonardo. Págs. 99, 100, 109, 110, 121, 209, 219

Bruno, Giordano. Págs. 100

Buber, Martin. Págs. 40

### **C**

Campanella, Tomás de. Págs. 100, 140

Cassirer, Ernst. Págs. 164, 171

Cicerón. Págs. 99, 121, 211

Coleridge. Págs. 120



Comte, Augusto. Págs. 32  
Coreth, Emerich. Págs. 33  
Crates de Mallos. Págs. 60  
Cusa, Nicolás de. Págs. 140, 164, 172, 208, 218

## **CH**

Chomsky, Noam. Págs. 27

## **D**

Deleuze Págs. 44

Derridá, Jacques. Págs. 27, 65

Descartes, René. Págs. 4, 120, 127, 131, 140, 141, 147, 151, 154, 160, 193, 211, 217

Dilthey, Wilhelm. Págs. 5, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 82, 88, 96, 103, 132, 164, 171, 211

## **E**

Eckhart Págs. 208, 218

Eco, Humberto. Págs. 65

Eliade, Mircea. Págs. 164

Erasmus de Róterdam Págs. 119

Escoto Págs. 139

## **F**

Ferraris, Mauricio. Págs. 57

Ferrater Mora, José. Págs. 59

Feuerbach, Ludwig. Págs. 31, 32

Fichte Págs. 120  
Ficino, Marsilio. Págs. 30, 104, 140  
Filón Págs. 61, 139  
Flacius Págs. 61, 79  
Foucault Págs. 10, 27, 33, 37, 65  
Freud, Sigmund. Págs. 164

## **G**

Gadamer, Hans – Georg. Págs. 65, 67, 96, 131, 208, 211  
Gassendi Págs. 140  
Gehlen Págs. 33  
Gracián Págs. 120  
Grocio Págs. 211  
Grondin, Jean. Págs. 57  
Gusdorf Págs. 57  
Gutenberg Págs. 97

## **H**

Habermas, Jürgen. Págs. 27, 65  
Hamann Págs. 57, 62, 64, 103, 120, 127, 163  
Hegel Págs. 120, 127  
Heidegger, Martin. Págs. 10, 27, 33, 37, 38, 40, 67, 88, 96, 182, 211  
Heller, Agnes. Págs. 86  
Herder Págs. 62, 103, 120, 127, 163, 171  
Hobbes Págs. 139  
Homero Págs. 176

Horacio Págs. 121

Humboldt, Wilhelm. Págs. 62, 64, 103, 127, 163, 164

Hume, David. Págs. 150

Husserl, Edmund. Págs. 33, 41, 65

## **I**

Ireneo Págs. 61

## **J**

Justino Págs. 61

Jung, Karl Gustav. Págs. 164

## **K**

Kant, Emmanuel. Págs. 31, 40, 67, 120, 127

Kierkegaard, Sören. Págs. 32, 127

## **L**

Lacan Págs. 22

Leonardo da Vinci Págs. 116

Locke, John. Págs. 120

Lutero, Martín. Págs. 3, 226

## **M**

Merleau – Ponty, Maurice. Págs. 53, 84

Mirándola, Pico della. Págs. 104

Mussato, Albertino. Págs. 62, 98, 104

## **N**

Nietzsche, Friederich. Págs. 127

Nizolio, Mario. Págs. 104, 105

## **O**

Ockham, Guillermo de. Págs. 100, 139, 164

Orígenes Págs. 61

Ovidio Págs. 176

## **P**

Pascal, Blas. Págs. 31, 127

Perelman Págs. 27

Petrarca, Francesco. Págs. 99, 106, 176, 209, 211

Plessner Págs. 33

Pontano, Giovanni. Págs. 106, 209

## **R**

Ricoeur, Paul. Págs. 27, 33, 65

Rorty, Richard. Págs. 40, 44, 65

Ryle Págs. 27

## **S**

Salutati, Coluccio. Págs. 62, 99, 105, 119, 209, 219

Saussure, Ferdinand de. Págs. 25

Scheler, Max. Págs. 32, 33, 41

Schelling Págs. 120

Schlegel Págs. 120

Schleiermacher Págs. 57, 63, 64, 67, 73, 79, 96, 103, 211

Shaftesbury Págs. 120

Spengler Págs. 32

Spinoza Págs. 120, 127

Strawson Págs. 27

## **T**

Teodoro Págs. 61

Tesauro Págs. 120

Tomás de Aquino Págs. 139

## **V**

Valla, Lorenzo. Págs. 99, 100, 107, 108, 209, 211

Veronese, Guarino. Págs. 62, 105, 209

## **W**

Wittgenstein Págs. 27, 182

## **Z**

Zenodoto Págs. 60

## **Índice temático**

### **A**

Acción      Págs. 100, 141, 148, 212, 213

Actividad    Págs. 95, 101

Aldea global Págs. 66

Analogía    Págs. 108, 146

Antropología filosófica    Págs. 28, 29, 33, 34, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55

Autoexperiencia    Págs. 46

### **C**

Capitalismo Págs. 205

Certeza      Págs. 124

Ciencia      Págs. 133, 135, 144

Ciencias del espíritu      Págs. 4, 68, 69, 75, 76, 77, 207, 208

Ciencias humanas Págs. 8, 25, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 90, 95, 104, 119, 134, 136, 143, 147, 159, 204, 205

Ciencias naturales Págs. 68, 76, 77, 104, 140, 207

Ciencias sociales Págs. 25, 89, 90, 91, 97, 119

Ciudad      Págs. 117

Coexistencia Págs. 223

Comprensión      Págs. 61, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 78, 81, 82, 83, 87, 90, 138, 159, 162, 193, 195, 208, 214, 215, 216, 217, 227

Conocimiento      Págs. 67, 68, 70, 71, 76, 105, 116, 122, 141, 145, 146, 148, 149, 226

Consumo    Págs. 16, 19

Contexto    Págs. 5, 75, 76, 77, 109

Creación      Págs. 6, 96, 103, 118, 210

Crítica        Págs. 170

Cuerpo        Págs. 151, 152

Cultura        Págs. 19, 159, 196, 197, 198, 199, 225

## **D**

Diálogo       Págs. 65

## **E**

Economía     Págs. 13

Edad de los dioses Págs. 166, 167, 168, 172

Edad de los héroes Págs. 167, 168

Edad de los hombres      Págs. 169, 180, 181

Educación    Págs. 13

Egoísmo      Págs. 137

Ejemplo       Págs. 106

Epistemología      Págs. 38

Estado        Págs. 211

Experiencia Págs. 75, 95, 107, 121, 122, 130, 218

Experiencia comunicativa Págs. 62

Explicación   Págs. 68, 87

## **F**

Familia       Págs. 12

Fantasia      Págs. 122, 149, 173, 215

Fenomenología      Págs. 47

Filosofía      Págs. 44, 120

Filosofía hermenéutica    Págs. 4, 6, 10, 57, 58, 66, 88, 95, 103, 211, 225, 226  
Filosofía del lenguaje    Págs. 220  
Filosofía medieval    Págs. 110  
Filosofía moderna    Págs. 110  
Filosofía del ser humano    Págs. 8, 9, 10, 48, 200  
Formación    Págs. 6, 204, 205, 208, 209, 210

## H

Hermenéutica    Págs. 3, 4, 5, 47, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 87, 88, 89, 91, 127, 202, 208, 210, 227  
Hermenéutica filosófica    Págs. 59, 64, 65  
Héroe    Págs. 168  
Historia    Págs. 102, 106, 123, 124, 136, 141, 163, 165, 166, 170, 171, 199, 211, 213, 217, 218  
Historicidad    Págs. 79, 107, 108, 113, 117, 118, 120, 124, 213, 214, 221, 224  
Homo poeta    Págs. 6  
Homo sapiens    Págs. 6  
Humanidad    Págs. 3, 5, 27, 32, 36, 50, 51, 93, 94, 102, 113, 118, 119, 156, 183, 188, 191, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 224, 225, 227  
Humanismo    Págs. 30, 62, 95, 96, 97, 101, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 207, 208, 209, 210, 211

## I

Identidad    Págs. 19, 20, 22, 26, 42, 54, 116, 117, 195  
Individualismo    Págs. 16  
Individuo    Págs. 15, 16, 17, 20, 23, 26, 27, 96, 97, 117  
Información    Págs. 25  
Ingenio    Págs. 105, 109, 114, 115, 116, 121, 122, 149



Intelección Págs. 108

Interpretación Págs. 61, 62, 64, 77, 78, 80, 81, 86, 130, 195, 226

Intersubjetividad Págs. 133, 159, 222, 223

## **J**

Jurisprudencia Págs. 99

Justicia Págs. 17

## **L**

Lengua Págs. 106, 165, 169, 171, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 194, 195, 199

Lengua vulgar Págs. 186

Lenguaje Págs. 3, 4, 26, 62, 64, 72, 95, 100, 106, 111, 113, 122, 123, 154, 156, 158, 162, 163, 171, 179, 181, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 211, 218, 219, 221

Lenguaje demostrativo Págs. 114

Lenguaje indicativo Págs. 114, 180

Lenguaje poético Págs. 173, 177, 178

Libertad Págs. 17

Lingüística Págs. 26

Logos Págs. 141

## **M**

Medios de Comunicación Social Págs. 14

Memoria Págs. 149

Mercado Págs. 11

Metafísica Págs. 115

Metáfora      Págs. 112, 217  
Método filosófico      Págs. 45  
Misticismo alemán      Págs. 208  
Mito      Págs. 167, 175, 182, 183  
Mundo      Págs. 26, 69, 84, 115, 119, 227  
Mundo histórico      Págs. 73, 137

## **N**

Nacimiento      Págs. 155  
Naturaleza      Págs. 155  
Naturaleza Humana      Págs. 71, 136, 156, 157, 187  
Necesidad      Págs. 115, 150  
Neoliberalismo      Págs. 11  
Nominalismo      Págs. 101  
Nosotros      Págs. 185, 199

## **O**

Occidente      Págs. 3, 93, 94, 119, 202, 204, 205, 206

## **P**

Paciente      Págs. 22  
Palabra      Págs. 102, 103, 105, 107, 109, 111, 112, 113, 118, 123, 124, 154,  
178, 180, 214, 217, 220, 221  
Percepción      Págs. 83, 84, 85, 122, 123, 145, 148, 215  
Personalidad      Págs. 16  
Placer      Págs. 107  
Poesía      Págs. 105, 106, 177, 178

Poiesis      Págs. 104, 176

Política      Págs. 13

Postmodernidad      Págs. 35

Progreso      Págs. 203

## **Q**

Quadrivium      Págs. 98

## **R**

Razón      Págs. 132, 153

Razón histórica      Págs. 67, 78

Realidad      Págs. 27, 73, 83, 84, 85, 112, 120, 124, 128, 180, 221, 227

Realismo      Págs. 101

Relación      Págs. 42, 220, 223

Religión      Págs. 14

Renacimiento      Págs. 3, 96, 110

Retórica      Págs. 63, 100, 108, 109, 114, 220

Revolución industrial      Págs. 205

## **S**

Sentido      Págs. 26, 54, 61, 62, 64, 75, 107, 130, 225

Sentidos      Págs. 148, 149

Sentido común      Págs. 123, 146, 191, 197, 198, 215

Sentido literal      Págs. 62, 64, 66

Sentido simbólico      Págs. 62, 64, 66

Ser      Págs. 66, 101, 108, 113, 119, 120, 121, 124, 190, 220

Ser humano Págs. 3, 5, 6, 8, 10, 24, 26, 30, 31, 32, 34, 41, 42, 47, 66, 67, 73, 74, 80, 88, 95, 101, 102, 106, 108, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 135, 147, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 171, 176, 185, 188, 189, 190, 193, 210, 212, 217, 220, 222, 223, 224, 225

Signo Págs. 181, 182

Símbolo Págs. 152, 194

Sociedad Págs. 28, 99

Sociedad de mercado Págs. 11, 12, 17, 18, 21

Studia humanitatis Págs. 98, 99

Sujeto Págs. 21, 22, 23, 26

## **T**

Teología de la Reforma Págs. 57

Teoría del conocimiento Págs. 39

Tradición Págs. 61, 197, 209, 219, 220

Tradición hermenéutica alemana Págs. 57, 207, 208

Trivium Págs. 98

## **U**

Universalidad Págs. 77

Universal fantástico Págs. 122, 123, 174, 175, 177, 196, 211, 215

## **V**

Verdad Págs. 28, 67, 119, 120, 135, 140, 143, 144, 150, 163, 198

Verosímil Págs. 4, 103, 133, 144, 198, 213, 216

Verum est factum Págs. 5, 121, 135, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 151, 154, 157, 212

Vivencia Págs. 67, 68, 69, 72, 74, 77